

Mirko Breitenstein

Vier Arten des Gewissens

Spuren eines Ordnungsschemas vom
Mittelalter bis in die Moderne

Mit Edition des Traktats *De quattuor modis conscientiarum*

Klöster als Innovationslabore **Band 4**



SCHNELL + STEINER

Vier Arten des Gewissens

Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne,
mit Edition des Traktats *De quattuor modis conscientiarum*

Klöster als Innovationslabore

Studien und Texte

Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig

herausgegeben von
Gert Melville · Bernd Schneidmüller · Stefan Weinfurter

Band 4

Mirko Breitenstein

Vier Arten des Gewissens

Spuren eines Ordnungsschemas
vom Mittelalter bis in die Moderne

Mit Edition des Traktats
De quattuor modis conscientiarum

SCHNELL † STEINER

Abbildung der vorderen Umschlagseite:
Paris, BnF, MS Français 403, 40v, zur Abbildung vgl. S. 26.

Dieser Band wurde im Rahmen des Vorhabens „Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ erstellt, einem Gemeinschaftsprojekt der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Der Leipziger Anteil an diesem Projekt wird im Rahmen des Akademienprogramms von der Bundesrepublik Deutschland und dem Freistaat Sachsen gefördert. Das Akademienprogramm wird koordiniert von der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften.



**HEIDELBERGER AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN**
Akademie der Wissenschaften
des Landes Baden-Württemberg



Bibliografische Informationen der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://www.dnb.dnb.de> abrufbar.

1. Auflage 2017

© 2017 Verlag Schnell & Steiner GmbH, Leibnizstraße 13, 93055 Regensburg

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Umschlaggestaltung: Anna Braungart, Tübingen

Druck: Hubert & Co GmbH und Co KG, Göttingen

ISBN 978-3-7954-3225-6

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlags
ist es nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf fototechnischem oder
elektronischem Weg zu vervielfältigen.

Weitere Informationen zum Verlagsprogramm erhalten Sie unter:
www.schnell-und-steiner.de

INHALT

Vorwort	9
1 Einleitung	11
1.1 Zum Problem	14
1.2 Hinweise zu Gliederung und Gestaltung	18
2. Gegenstand: Das Gewissen	21
2.1 Begriffliche Traditionen: <i>Syneidesis</i> , <i>Conscientia</i> , <i>Synderesis</i> , Gewissen	21
2.2 Erkenntnisinteressen: Philosophie und Seelsorge	28
2.3 Systematisierungen: Ordnungen der Gewissensarten	41
a) Geschlossene Struktur	43
b) Offene Struktur	49
Zeitliche Orientierung (49), Sicherheit, Skrupel, Zweifel (51), Verschiedene Kombinationen von Gewissensarten (53)	
3. Textzeugen: Das Motiv der vier Gewissensarten	59
3.1 BERNHARD VON CLAIRVAUX: <i>De quadruplici conscientia</i>	60
3.2 BERNHARD VON CLAIRVAUX, <i>III Sententiae 58</i>	66
3.3 <i>Miscellanea Hugonis</i>	69
a) Troyes, BM, MS 1174	70
b) Laon, BM, MS 140	72
3.4 <i>Sententia de conscientia</i>	73
3.5 <i>De quattuor modis conscientiarum</i>	75
4. Der Traktat <i>De quattuor modis conscientiarum</i>	77
4.1 Entstehung und Zuschreibung	77
4.2 Textgestalt	86
a) Kurzfassung (K) und Langfassung (L)	87
b) Ergänzungen	89

4.3	Überlieferung	92
a)	Handschriften	93
	Handschriftenbeschreibungen	99
	Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, MS 79 (100), Avignon, BM, MS 229 (101), Bruxelles, Bibliothèque Royale, MS 1382-91 (1706) (107), Cava di Tirreni, Biblioteca statale del Monumento nazionale della Abbazia Benedettina della Ss. Trinità, MS 11 (111), Charleville-Mézières, BM, MS 110 (112), Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. 22 dex 5 (121), Melk, Stiftsbibliothek, MS 721 (562, K 32) (122), Metz, BM, MS 603 (123), Paris, BnF, MS Français 25405 (141), Roma, Biblioteca Vallicelliana, MS F 49/1-2 (141), Soissons, BM, MS 116 (146)	
b)	Drucke	149
	Übersicht der Druckausgaben	155
4.4	Quellen und Textbezüge	157
4.5	Aspekte des Textes	163
a)	Reinheit und Reinigung des Gewissens	164
b)	Arten der Gedanken und des Geistes	169
5.	Edition und Übersetzung	175
5.1	Prinzipien von Edition und Übersetzung	175
5.2	Siglen	177
5.3	Edition und Übersetzung	178
a)	<i>De quattuor modis conscientiarum</i>	178
b)	Von den vier Arten der Gewissen	179
6.	Rezeptionen und Wirkungen	227
6.1	Übersetzungen	228
6.2	Bearbeitungen, Zitate und Paraphrasen	232
a)	13. und 14. Jahrhundert	236
	<i>Flores Bernardi</i>	238
	LUDOLF VON SACHSEN: <i>Vita Iesu Christi</i>	244
	Johannes NIDER: <i>Consolatorium timorate conscientie</i>	253
b)	15. Jahrhundert	259
	<i>Sermones ‚Parati‘</i>	261
	BERNARDINO DA SIENA: <i>Sermo de conscientia bona et mala</i>	264
	‚MEFFRETH‘: <i>Hortulus Reginae</i>	269

PELBÁRT VON TEMESVÁR: <i>Sermo de conscientie reformatione et qualitate</i>	272
c) 16. Jahrhundert	276
Konrad RUDNER: Kollektaneenbuch	280
Jean RAULIN: <i>Sermones quadragesimales</i>	283
Juan LÓPEZ: <i>Epitome sanctorum ad conciones</i>	287
d) 17. Jahrhundert	290
Johann Heinrich ALSTED: <i>Theologia Casuum</i>	296
John BOYS: <i>An Exposition of the Dominical Epistles and Gospels</i>	302
George WEBBE: <i>The Practice of Quietnes</i>	305
Anthony CADE: <i>A Sermon Necessary for these Times</i>	308
Martin BRESSER: <i>De conscientia</i>	312
Francis WHIDDON: <i>A Golden Topaz, or Heart-Jewel</i>	315
Jacques LOBBET: <i>Tractatus de conscientia</i>	318
GEORGES D'AMIENS: <i>Trina Pauli Theologia</i>	321
Michel VIVIEN: <i>Tertullianus Praedicans</i>	325
Claude JOLY: <i>Cinquième prone de la bienheureuse mort</i>	328
Francisco PALANCO: <i>Tractatus de conscientia humana</i>	331
Louis BOURDALOUE: <i>Sermons pour l'avent</i>	337
LÉON DE SAINT-LAURENT: <i>Sermones de Carcere purgatorii</i>	341
e) 18. Jahrhundert	345
David MARTIN: <i>Traité de la religion naturelle</i>	348
Vincent HOUDRY: <i>La bibliothèque des predicateurs</i>	352
Franz Xaver BREAN: <i>Christliche Warheiten</i>	353
Johann Adam NIEBERLEIN: <i>Sermones utiles et faciles</i>	357
Chrysostomus WIESER: <i>Scientia scientiarum</i>	361
Tommaso Maria CERBONI: <i>Theologia Revelata</i>	364
Martin François THIÉBAULT: <i>Doctrine chrétienne</i>	367
f) 19. Jahrhundert	371
Honoré DE TUFFET: <i>Manuel de méditation</i>	373
Johann Nepomuk KRAUSS: <i>Sonntags-Predigten</i>	375
Konrad MARTIN: <i>Lehrbuch der katholischen Moral</i>	378
Franz RATTE: <i>Praktische Ascese</i>	381
g) Moderne	383
7. Schlussbemerkungen	389

8. Bibliographie	394
8.1 Abkürzungen	394
8.2 <i>Bibliographia Bernardina</i> -Siglen	396
8.3 Handschriftenkataloge	405
a) Orte	405
b) Themen	409
8.4 Handschriften	410
8.5 Hilfsmittel	410
8.6 Gedruckte Quellen und Literatur	413
9. Register	452
9.1 Bibelstellen	452
9.2 Handschriften	454
9.3 Buchdrucker und Verleger	456
9.4 Personen und Werke	459
9.5 Sachen	476

VORWORT

Eines der großen Themen, das die Moderne dem Mittelalter verdankt, ist das Gewissen. Seit dem 12. Jahrhundert entstand eine kaum zu überblickende Fülle an Texten, die sich Fragen der moralischen Urteilsbildung des Menschen widmen. Diese Texte begegnen nicht in Gestalt von abstrakten Abhandlungen, sondern wollen als Briefe oder Mahnschriften ihre Leser dort ansprechen, wo diese sich bewegen: im konkreten sozialen Raum, im Leben. Es sind Texte, die Hilfe bei der Bewältigung des Lebens verheißen und dem Einzelnen zeigen wollen, dass er mit seinen eigenen Zweifeln und Ängsten nicht allein ist.

Die vorliegende Arbeit nimmt eine durch ihr zentrales Motiv herausragende Gruppe von derartigen Texten in den Blick. Ihnen zufolge begegnet das Gewissen in vier verschiedenen Arten: Es sei entweder gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig oder schlecht und unruhig. Vier korrespondierende Eigenschaften ermöglichen es diesem Modell, in einer kompakten und zugleich flexiblen Form jeden möglichen Zustand des menschlichen Gewissens angemessen beschreiben zu können.

Innerhalb der klösterlichen Sonderwelt entstanden, erwies sich dieses Motiv als vielfältig anschlussfähig. Es überschritt rasch den Diskurs der frommen Elite und wurde zu einem Instrument, das half, eine allgemein-gesellschaftliche Gewissenskultur zu etablieren, mit der Verhalten konditioniert und Affekte kontrolliert werden sollten. Insofern schien naheliegend, dieses Motiv und seine textlichen Träger für die Beschäftigung mit den Fragen des Interakademischen Projektes „Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ zu wählen. Gemeinsam getragen von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften sowie der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, widmet sich dieses Projekt dem sozialen und religiösen Wandel des 11. bis 13. Jahrhunderts und den damals entstandenen Modellen, aus denen sich die spezifischen Ordnungskonfigurationen der europäischen Moderne ausformten. Für die Ermöglichung dieser Forschungen ist beiden Akademien zu danken. Insbesondere die Projektleiter Bernd Schneidmüller (Heidelberg), Stefan Weinfurter (Heidelberg) sowie vor allem Gert Melville (Dresden) haben das Werden des Bandes von Beginn an mit regem Interesse und großem Engagement begleitet und sich auch bereit erklärt, die Arbeit in die von ihnen herausgegebene Reihe „Klöster als Innovationslabore“ aufzunehmen. Hierfür sei ihnen ausdrücklich gedankt.

Neben ihnen gebührt vielen Weiteren, die zum Werden dieses Buches beigetragen haben, größter Dank: Zu nennen sind vor allen Katrin Rösler (Dresden),

Christina Lutter (Wien), Christian Schmidt (Göttingen) und Gerd Schwerhoff (Dresden). Sie haben den Text gelesen, kommentiert, auf Fehler hingewiesen und ganz entscheidend dazu beigetragen, dass er nun veröffentlicht werden kann. Thomas Ziegler (München) und Kristina Tritschler (Dresden) haben mit versiertem Blick Editionen, Transkriptionen und Übersetzungen geprüft und die Zahl der Fehler auf ein hoffentlich vertretbares Maß reduziert. Jörg Sonntag (Dresden) stand mit fachkundigem Rat und breitem theologischen Wissen stets zur Seite. Robert Harlass (Dresden) half bei vielen kleinen Dingen, die in der Summe dann doch wieder groß waren. Elisabet Petersen hat als Lektorin das Erscheinen des Buches mit sanftem Druck auf sehr angenehme Art begleitet. Ohne sie alle und viele weitere, die hier ungenannt bleiben, wäre die Arbeit kaum zum Ende gekommen.

Dresden, im Sommer 2017

1. EINLEITUNG

„Überall ist Mittelalter“ konstatierte Horst FUHRMANN vor nunmehr 20 Jahren, und die Präsenz der unter dem Signum des ‚mittleren Zeitalters‘ firmierenden Epoche in der Gegenwart ist seitdem mehr als einmal betont worden.¹ Ausstellungen, mit denen dieses Mittelalter – seine Protagonisten, seine Bauwerke, seine Kunst, seine Institutionen – dem interessierten Publikum in Erinnerung gerufen oder gänzlich neu vermittelt werden, haben Konjunktur.² Landauf, landab können sich sogenannte Mittelaltermärkte über einen regen Besucherstrom freuen; in den audiovisuellen wie den gedruckten Medien ist diese Zeit wahlweise als dunkles Kontrastprogramm zur Moderne oder als in mancher Hinsicht ‚gar nicht so anders‘ präsent.³

In all diesen hier nur erwähnten Beispielen ist der Blick des Beobachters üblicherweise auf das ‚Mittelalter‘ gerichtet: die Zeit und das zugehörige Geschehen sind Gegenstand des Interesses. Dabei muss dieses Interesse gar nicht stets ein historisches sein. Mit dem Blick auf die Vergangenheit sind nicht selten auch gegenwartsdiagnostische Absichten oder schlicht ein Bedürfnis nach Unterhaltung verbunden. Weitaus weniger häufig ist hingegen zu beobachten, dass das ‚Mittelalter‘ herangezogen wird, um mit ihm gleichsam aus dem Heute Stellung zu gegenwärtigen Fragen zu nehmen; wenn also ‚mittelalterliche‘ Erklärungs- und Beschreibungsmuster in der Gegenwart herangezogen werden, nicht weil ihnen

- 1 H. FUHRMANN, Überall ist Mittelalter. Im Wintersemester 2014/15 veranstaltete das Kolleg *Mittelalter und Frühe Neuzeit* der Julius-Maximilians-Universität Würzburg eine gleichnamige Ringvorlesung: www.mfn.uni-wuerzburg.de/ringvorlesung/ueberall_ist_mittelalter/. Die Beiträge wurden 2015 von Dorothea KLEIN unter gleichem Titel veröffentlicht.
- 2 Verwiesen sei nur auf folgende drei überregional beachtete Ausstellungen über *Die Päpste und die Einheit der lateinischen Welt*, vom 21. 05. 2017 – 31. 10. 2017 in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (www.paepste2017.de), *Benedikt und die Welt der frühen Klöster*, vom 13. 5. 2012 – 13. 01. 2013 ebenfalls in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim (www.rem-mannheim.de/wir-ueber-uns/benedikt/), sowie die über *Kaisertum von der Antike zum Mittelalter* vom 27. 08. bis 09. 12. 2012, im Kulturhistorisches Museum Magdeburg (<http://khm.hgb44.de>). Vgl. hierzu im Überblick: H.-U. THAMER, *Das Mittelalter in historischen Ausstellungen*.
- 3 Statt einer überbordenden Bibliographie sei hier auf den Band *Die Aktualität der Vormoderne*, hg. von Klaus RIDDER und Steffen PATZOLD, hingewiesen, in dem sich zahlreiche Hinweise zu weiteren Forschungen finden lassen. Zur Präsenz des Mittelalters in der Moderne und die Herausforderungen im Umgang mit ihm vgl. auch das Themenheft *Konjunkturen des Mittelalters* der Zeitschrift *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67.9/10 (1016), hier v.a. der Beitrag von Bernhard JUSSEN über den Umgang mit der „intellektuellen Leiche“ des Konzepts „Mittelalter“: B. JUSSEN, Richtig denken.

eine historische Autorität zukommt, sondern weil sie geeignet sind; wenn also nicht die Gegenwart das Mittelalter erklärt, sondern *cum grano salis* das Mittelalter hilft, die Gegenwart zu deuten. Ein solches Beispiel soll am Beginn der vorliegenden Arbeit stehen.

Als das *Zweite Deutsche Fernsehen* im Jahr 2013 den vieldiskutierten Dreiteiler *Unsere Mütter, unsere Väter* über die Schicksale von fünf Deutschen während der letzten Jahre des Zweiten Weltkriegs ausstrahlte, kam der Journalist Romain LEICK in seiner Besprechung des Epos im Magazin *Der Spiegel* zu folgendem Fazit:

„Es gibt eine Art des schlechten Gewissens, das die Sünde nicht wirklich bereut, sondern sich an ihr weidet. Katholische Prediger haben früher gern vier Arten des Gewissens unterschieden: das gute ruhige, das gute aufgewühlte, das schlechte aufgewühlte und das schlechte friedliche.“

Die erste Kategorie liege, so der Autor, für Deutschland „ein für alle Mal außer Reichweite“; eher müsse es „aufpassen, dass es nicht in letztere verfällt“.⁴

Als jene hier von LEICK zitierten „katholischen Prediger“ lassen sich der Zisterzienser BERNHARD VON CLAIRVAUX († 1153) und – auf diesen rekurrierend – der Jesuit LOUIS BOURDALOUE († 1704) identifizieren. Dass diese beiden hier gemeint sind, ist wahrscheinlich, weil sich in den ihnen zugeschriebenen Werken ausdrückliche Erwähnungen der von LEICK hier angeführten Gewissensarten finden lassen. Auch hatte wenige Jahre zuvor der französische Philosoph Pascal BRUCKNER in einer Studie über den europäischen Schuldkomplex genau jenen vom deutschen Journalisten thematisierten Befund unter Bezug auf eben BERNHARD und BOURDALOUE angesprochen. In der Diagnose selbst mochte LEICK seiner wahrscheinlichen Vorlage BRUCKNER nicht mit dessen Gewissheit folgen: Denn während der Deutsche nur die Gefahr sah, dass Deutschland sich mit einem schlechten Gewissen arrangieren könnte, war dieses Arrangement für den Franzosen schon längst in ganz Europa anzutreffen. Er schrieb:

„Der Jesuit Louis Bourdaloue, ein berühmter Prediger am Hof Ludwigs XIV., unterschied in der Nachfolge des heiligen Bernhard von Clairvaux vier Arten des Gewissens: das gute ruhige (Paradies), das gute aufgewühlte (Fegfeuer), das schlechte aufgewühlte (die Hölle) und das schlechte friedliche (die Hoffnungslosigkeit). Es dürfte klar sein, dass das moderne Europa zur letzten Kategorie zu zählen ist.“⁵

4 R. LEICK, *Die Wunde der Vergangenheit*, S. 138.

5 P. BRUCKNER, *Der Schuldkomplex*, S. 223.

Ob Europa tatsächlich im Status der Hoffnungslosigkeit befangen ist, weil es sich in einem Zustand eingerichtet hat, in dem, wie BRUCKNER meint, Schuld und Scham von konkreten Ereignissen abgelöst und stattdessen dogmatisch geworden sind⁶, soll hier dahingestellt bleiben – es wird an späterer Stelle noch einmal darauf zurückzukommen sein.⁷ Zunächst sei nur darauf verwiesen, dass auch Pascal BRUCKNER seine Kenntnis der Gewissenslehre eines BERNHARD VON CLAIRVAUX oder eines LOUIS BOURDALOUE nicht der unmittelbaren Lektüre verdankte, sondern, wie er in den Anmerkungen belegt, einer Arbeit seines Landsmannes Vladimir JANKÉLÉVITCH († 1985). JANKÉLÉVITCH, selbst Philosoph, hatte 1933 eine Studie über *Das schlechte Gewissen (La Mauvaise Conscience)* veröffentlicht. Hier nun findet sich bereits jener Hinweis auf die vier Arten des Gewissens,⁸ die zunächst von BRUCKNER und später dann von LEICK wieder aufgegriffen wurden.

Diese drei Autoren stehen dabei nur am (gegenwärtigen) Ende einer nun schon fast 900-jährigen Kette kontinuierlicher Bezugnahmen auf eine Konzeption, die vier korrespondierende Arten des Gewissens benennt. Nicht jedem ihrer Glieder lässt sich unmittelbar und eindeutig ein jeweils vorangehendes oder nachfolgendes zuordnen. Wohl aber wird deutlich, dass dieses Konzept zumindest innerhalb der theologisch-philosophischen Diskurse von konstanter Präsenz war und – wie es scheint – in der Moderne auch von Philosophie und politischer Essayistik noch gewinnbringend herangezogen wird. Es spricht wohl für seine Zweckmäßigkeit, wenn bis ins 21. Jahrhundert hinein Bezugnahmen weniger aus rhetorischen Gründen erfolgten, sondern vielmehr, weil das Bild jener vier korrespondierenden Gewissensarten zur Veranschaulichung bestimmter Aussageinhalte in besonderer Weise geeignet erschien. Wohl haben sich die Kontexte gewandelt, innerhalb derer auf die genannten *quattuor modis conscientiarum* zurückgegriffen wurde – das Beschreibungsmodell selbst blieb jedoch nahezu unverändert. Mit der vorliegenden Arbeit soll der Versuch unternommen werden, seine Entstehung zu beleuchten und seinen Spuren zu folgen.

6 Ebd., S. 14.

7 Vgl. unten S. 387f.

8 In der Ausgabe von 1933 findet sich der Hinweis auf BERNHARD und BOURDALOUE noch nicht (vgl. S. 107). Er wurde erstmals in der 1951 bei Aubier erschienen 2. Auflage gegeben. Hier hieß es nun – bei unverändertem Haupttext in einer ergänzten Fußnote (S. 145): „C’est la quatrième sorte de conscience selon saint Bernard qui distingue: la bonne tranquille (paradis), la bonne troublée (purgatoire), la mauvaise troublée (enfer), la mauvaise paisible (désespoir). Cf Bourdaloue, Sermon pour le 3^e dimanche de l’Avent: Sur la fausse conscience.“ Das Zitat wurde seitdem bei allen folgenden Ausgaben mit abgedruckt. In der Ausgabe von 1998 findet es sich auf S. 147. Vgl. hierzu unten S. 385f.

1.1 Zum Problem

Für Europa stellte das 12. Jahrhundert eine Zeit des Umbruchs und der Neuorientierung in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen dar.⁹ Das hier im besonderen Fokus stehende Feld der Erkenntnis des Menschen über sich selbst zählt dabei zu jenen, für die ein solcher Aufbruch bereits vor geraumer Zeit festgestellt wurde.¹⁰ Es entstand eine neue Leidenschaftlichkeit im Umgang mit dem Gewissen als Phänomen wie als Begriff, die darauf hinweist, dass dieses ‚Gewissen‘ im Zentrum eines Wandels stand – eines Wandels, der die Sicht des Menschen auf sich selbst veränderte. Die dabei neu entworfenen Bilder und Konzepte vom Gewissen gründeten auf der Basis einer breiten Tradition des antiken wie des genuin christlichen Erbes, aber, so Ludger HONNEFELDER:

„Erst im 12./13. Jahrhundert kommt es zu theologischen und philosophischen Auseinandersetzungen, die dann zu jenen Gewissenstheorien führen, die die weitere Entwicklung bis hin zu Kant und über ihn hinaus bestimmen und auf deren Hintergrund die europäische Neuzeit ihren Gewissensbegriff formuliert.“¹¹

In diesem ‚langen‘ 12. Jahrhundert entstanden neue Vorstellungen vom Menschen, neue Auffassungen von Gemeinschaft, neue Ideen des Rechts, neue Sichten auf Gott. Ein neuer Begriff vom Gewissen wurde zur Klammer, die diese im Bewusstsein des Menschen verband. Man kann das Gewissen als Ausdruck des menschlichen Bemühens deuten, das Wissen von sich selbst mit jenem von der Welt zu verknüpfen. In ihm fiel das Wissen des Menschen von sich selbst mit jenem zusammen, das er von der Welt hatte; das Gewissen wurde zu einer je persönlichen Normativitätsressource für alle ethisch-moralischen Herausforderungen des Menschen.¹²

Nicht als ‚theoretisierende‘ Auseinandersetzungen mit der Frage nach dem Wesen eines abstrakten Konzepts, sondern als Versuche der Daseinsbewältigung präsentieren sich die Schriften, die von diesem Nachdenken Zeugnis ablegen. In

9 Vgl. hierzu mit Verweisen – auch auf die klassischen Studien von BARTLETT, BENSON, CONSTABLE, HASKINS, MOORE, SOUTHERN und anderen – Th. F. X. NOBLE / J. VAN ENGEN (Hgg.), *European Transformations*.

10 M.-D. CHÉNU sprach vom „Erwachen“: *L'éveil de la conscience*.

11 L. HONNEFELDER, *Conscientia sive Ratio*, S. 8. Eine entsprechende Denkspur von THOMAS VON AQUIN zu CAJETAN und SUÁREZ verfolgte jüngst M. PERKAMS, *Gesetz und Gewissen*, S. 131–44.

12 Darauf wies schon David LUSCOMBE hin: „There was [...] a general feeling for the importance of conscience as providing a subjective norm of morality and for intention as a source of morality, itself influencing the degree of merit or blame accorded to man by God.“ D. LUSCOMBE in: *Peter Abelard's Ethics*, S. XVII.

ihnen begegnet das Gewissen zuvorderst als ein innerseelisches Phänomen – jedoch als ein solches, mit dem der Mensch das Eigene stets zugleich überschritt: Nicht nur war er gehalten, sich als sein eigener Beobachter selbst in ein Verhältnis zu allgemeinen und – sofern sie ihn exklusiv betrafen – speziellen Normen zu setzen; er hatte sich stets auch jener Instanz zu öffnen, die ihn selbst und sein eigenes Inneres mindestens so gut kannte, wie er sich selbst: dem allwissenden und allmächtigen Gott. So verteidigte sich der Benediktiner RALPH D’ESCURES († 1122), seit 1114 Erzbischof von Canterbury, im Jahr 1119 vor dem Papst wegen verschiedener gegen ihn vorgebrachter Anschuldigungen mit dem Hinweis: Sowohl Gott wisse als auch seine Seele wisse, dass sein Gewissen rein sei.¹³ Das Wissen um das eigene Denken und Handeln war immer ein geteiltes Wissen: eben ein Mit-Wissen – *con-scientia*. Innerhalb der hieraus erwachsenden Trias von Gott, Welt und Selbst bewegen sich die neuen Vorstellungen vom Gewissen, die im 12. Jahrhundert ihren Ursprung nahmen.

Niederschlag fanden diese Gedanken in einer ganzen Reihe von Texten. Zu nennen ist hier natürlich ABELARDS († 1142) Ethik¹⁴ (auch wenn *conscientia* – das Gewissen – hier als Terminus kaum präsent ist), ebenso sein bereits zuvor verfasster Kommentar zum Römerbrief.¹⁵ Vor allem aber ist auf eine neue Art von Literatur hinzuweisen, die nicht im Gewand des Kommentars oder der abstrakten Abhandlung begegnet, sondern die ihre Leser oder Hörer dort ansprechen wollte, wo diese sich bewegten: im konkreten sozialen Raum, im Leben.¹⁶

Es waren Texte, die praktische Hilfe bei der Bewältigung des Lebens verhießen, Texte, die den Einzelnen ansprachen, Texte, die Beispiele boten, mit deren Hilfe jeder nicht nur erkennen konnte, dass er mit seinen eigenen Zweifeln, seinen Ängsten und seiner Schuld nicht allein war, sondern die sich selbst als Remedium, als Hilfsmittel, empfahlen. Ihre Themen waren Schuld und Verantwortung, Selbsterkenntnis und Gottsuche, der Mensch und sein Gewissen.

Trotz einer solchen Orientierung, bei der moralische Prinzipien, ethische Handlungsnormen wie auch konkrete Handlungs- und Sprechmuster zusammenfielen und in Strategien einer ‚richtigen‘ Lebensführung kumulierten, haben diese Texte in Moderne und Gegenwart kaum Beachtung gefunden. Dieser Um-

13 „[...] novit Deus et novit anima mea quia prorsus immunis est ab hoc transgressionis nevo tota conscientia mea.“ HUGO CANTOR, *The history of the Church of York*, S. 104.

14 Vgl. ABELARD, *Scito te ipsum*, ed. R. M. ILGNER, 37.1, S. 224–6 und *passim*. Vgl. hierzu B. HENNIG, *Schuld und Gewissen*.

15 Vgl. ABELARD, *Expositio in epistolam ad Romanos*, ad 2.15, Bd. 1, S. 194; ad 6.11, Bd. 2, S. 452; ad 9.1, Bd. 2, S. 590, 592; ad 14.14, Bd. 3, S. 808. Vgl. hierzu R. PEPPERMÜLLER, *Abaelards Auslegung*, S. 134f., 138–40; M. PERKAMS, *Liebe als Zentralbegriff, s.v.* und B. HENNIG, *Schuld und Gewissen*, S. 133f.

16 Vgl. hierzu unten im Kapitel 2.2.

stand ist durchaus bemerkenswert. Bemerkenswert nicht, weil in ihnen ein esoterisches Wissen schlummert, das dem modernen Menschen helfen könnte, sein Dasein in einem wie auch immer gedachten ganzheitlichen Sinne zu bewältigen. Bemerkenswert deshalb, weil diese Texte nicht nur zur Zeit ihrer Entstehung im Hohen Mittelalter großes Interesse fanden, sondern diese Beachtung zugleich von langer Dauer war und erst im 18. Jahrhundert abebbte, bevor sie im 19. Jahrhundert fast zum Erliegen kam. Gerade aber ihre ehemals weite Verbreitung und die Omnipräsenz ihrer Inhalte machen sie zu wichtigen Schlüsseln für das Verständnis von Theologie und Philosophie der folgenden Jahrhunderte als jener beiden Wissenschaften, in denen das Erbe der monastischen Ethik des Hohen Mittelalters verwaltet wurde.

Diese Nichtbeachtung entsprechender Texte über das Gewissens, die primär ‚Lebenskunst‘ und nicht Ontologie vermitteln wollten, ist dabei umso auffälliger, als das Gewissen in seiner historischen Dimension durchaus bereits das Interesse der Forschung gefunden hat: Doch standen und stehen hier bisher vor allem die scholastischen Traditionen einer analytischen Beschäftigung mit dem Gewissen im Vordergrund. Dies gilt für allgemeine Darstellungen¹⁷ ebenso wie für Studien zu einzelnen Autoren¹⁸ – auch wenn sich einige Forscher dieser Leerstelle durchaus bewusst sind.¹⁹

Dieser Umstand ist dabei jedoch keineswegs nur auf akademische Traditionslinien einer Philosophiegeschichtsschreibung zurückzuführen, innerhalb derer vorrangig die Geschichte des Faches seit seiner Institutionalisierung geschrieben

17 Vgl. hier vor allem die große Studie von O. LOTTIN, *Psychologie et morale* – hier ist insbesondere auf den Abschnitt *Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècle*, Bd. 2.1, S. 101–349, zu verweisen – sowie T. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*; DERS., *Conscience*.

18 Vgl. zu ORIGENES: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Origenes* sowie zu dessen Einfluss auch: DELHAYE, *La problème*, S. 54–9; zu AUGUSTINUS: J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*; zu ABELARD: die Arbeiten von B. HENNIG, M. PERKAMS und E. VOLK; zu BONAVANTURA: BAUM, *Licht des Gewissens*, zu dessen Schüler Walter von Brügge: R. HOFMANN, *Die Gewissenslehre*. Die Literatur zu THOMAS VON AQUIN ist kaum zu überblicken, vgl. mit weiteren Hinweisen die neueren Studien von: M. MAGER, *Gewissen und Klugheit* sowie Th. SCHWARTZ, *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung*. THOMAS dominiert die Darstellungen in kaum repräsentativer Weise, vgl. z.B. J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology*, S. 185–93 (*Conscience and its Functions*), der den Eindruck vermittelt, ausschließlich THOMAS hätte sich im Mittelalter geäußert.

19 So z. B. D. KARTSCHOKE, *Der epische Held*, der in seiner Studie einen Überblick der Geschichte des Begriffs vom Gewissen gibt (S. 149–59), sich hier allerdings auf die Schulphilosophie beschränkt. Er verweist jedoch zugleich darauf (S. 158), dass „der theoretischen Diskussion des Gewissens [...] seine Aktualisierung in der monastisch-mystischen Lebenslehre voran[ging]“. Uta STÖRMER-CAYSA hingegen meinte, dass das „vernünftige Gewissen“ in der höfischen Epik erfunden worden sei, „ehe es philosophisch beschrieben“ wurde. U. STÖRMER-CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 57.

wird, wobei ‚außerschulische‘ Entwicklungen meist außen vor blieben.²⁰ Ebenso ausschlaggebend ist sicher auch der Faktor, dass nur wenige der nicht in den Bereich der scholastischen Ethik fallenden Texte in zuverlässigen Ausgaben zur Verfügung stehen – wobei dieser zweite Grund mit dem ersten in enger Verbindung steht. Mit der vorliegenden Studie soll versucht werden, diese Situation in beiden Punkten zu verbessern.

Zentriert ist diese Arbeit um eine Konzeption des Gewissens, die im 12. Jahrhundert erstmals begegnet: eben jene eingangs erwähnte Auffassung, der zufolge das Gewissen in vier verschiedenen Arten zu finden sei: Es sei entweder gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig oder schlecht und unruhig. Vier Eigenschaften waren in dieser Sicht ausreichend, um jeden möglichen Zustand des menschlichen Gewissens angemessen beschreiben zu können.

Maßgeblich ist dieser Entwurf mit der Person BERNHARDS VON CLAIRVAUX verbunden. Nicht nur werden ihm eine Predigt und eine Sentenz zugeschrieben, in denen dieses Motiv entfaltet wird; unter seinem Namen zirkulierte überdies auch ein Brieftraktat, der sich den vier Gewissensarten ausführlich widmet. Dieses Werk soll im Folgenden erstmals kritisch und unter Heranziehung aller bekannten handschriftlichen Textzeugen ediert werden.

Neben den genannten drei Texten, deren Rezeption mit der Person des Zisterzienserabtes verbunden ist, stehen jedoch noch weitere und zeitnah entstandene kurze Entwürfe, die das Konzept der vier Gewissensarten ihrerseits und unabhängig von den ‚bernhardischen‘ verwenden. Auch diese sollen im Folgenden diskutiert und – sofern noch nicht geschehen – ediert werden.

Dass es neben den im Folgenden vorzustellenden Schriften weitere motivisch entsprechende gab und noch gibt, die mir unbekannt blieben, ist wahrscheinlich. Dennoch sprechen bereits die hier zusammengestellten Textzeugen in ihrer Gesamtheit nicht nur für die Virulenz der Gewissensfrage im 12. Jahrhundert. Sie legen überdies nahe, dass das in ihnen entwickelte Ordnungsschema von vier in einer Kreuzklassifikation verbundenen Gewissensarten Aktualität besaß.

Als ein erstes Ziel dieser Arbeit wird die Verortung aller mir bekannten Textzeugen des Motivs in den Diskursen ihrer Zeit angestrebt; hierdurch soll zugleich ein Schritt hin zu einer umfassenderen Rezeptionsgeschichte des Konzepts der vier korrespondierenden Gewissensarten gegangen werden. Mit einer solchen Geschichte soll für einen kleinen und überschaubaren Bereich gezeigt werden, in welchem Maße die *vita religiosa* des Hohen Mittelalters, in der jene Entwürfe der vier Gewissensarten entstanden, innovativ zu wirken vermochte.²¹

20 Vgl. hierzu die Einschätzung von P. HADOT, *Philosophie als Lebensform*, S. 170–2.

21 Vgl. zur Innovationskraft der *vita religiosa* G. MELVILLE, *Im Spannungsfeld* sowie die Beiträge des von MELVILLE, SCHNEIDMÜLLER und WEINFURTER herausgegebenen Sammelbandes *Innovationen durch Deuten und Gestalten*.

Diese Wirkungen zu untersuchen bedeutet, Textspuren zu folgen. Ein „Begriff selbst hat“, wie Reinhart KOSELLECK bemerkte, „keine Geschichte, seine Rezeption hingegen doch“. ²² Eine solche Geschichte der Rezeption verspricht mithin auch Aufschluss über die Aktualisierungen des Motivs der vier Arten des Gewissens. Noch weniger als für die Textzeugen des Gewissensmotivs im 12. Jahrhundert war für das Feld seiner Rezeptionsgeschichte Vollständigkeit anzustreben. Doch bereits eine erste, nur kursorische Suche brachte eine beachtliche Fülle an Bezugnahmen zutage. Sie bezeugen nicht allein ein langanhaltendes Interesse am Motiv, sondern zugleich dessen feste Verankerung im Kanon der Moralthologie und ebenso seine Präsenz in der Katechese.

Im Ergebnis zeigt sich das Gewissen selbst für den schmalen Bereich der hier untersuchten Texte als ein fundamentales Problem. Mit ihm waren zu Zeiten ihrer Entstehung wie auch Rezeption stets die großen Fragen des Menschen verknüpft: die nach Schuld, nach Verantwortung, nach der Freiheit des Willens. Es gab in diesen Bereichen kein Handeln, das nicht zugleich Gewissensfrage war. ²³

1.2 Hinweise zu Gliederung und Gestaltung

Mit der vorliegenden Arbeit sind hauptsächlich zwei Absichten verbunden: Zum einen wird es darum gehen, das Ordnungsschema der vier in Kreuzklassifikation verbundenen Gewissensarten in seinen jeweiligen historischen Zusammenhängen seit der Zeit seiner Etablierung im 12. Jahrhundert bis hinein in die Gegenwart vorzustellen. Zum anderen soll jener Text, in dem dieses Motiv seine umfangreichste Entfaltung fand – der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* – kritisch ediert und in deutscher Übersetzung vorgelegt werden. Dieser Text ist wegen der Ausführlichkeit, mit der er das Schema der vier Gewissensarten entfaltet, dabei auch Gegenstand eigener Kapitel, in denen neben Fragen der Entstehung und Zuschreibung, Überlieferung und intertextuellen Bezüge auch einige seiner inhaltlichen Besonderheiten herausgearbeitet werden.

Das Vorgehen soll dabei in drei Schritten erfolgen: Zunächst wird ein erster Überblick einiger Gewissensvorstellungen des Mittelalters im Allgemeinen und entsprechender Systematisierungen im Besonderen gegeben. Daran anschließend sollen die dem 12. Jahrhundert entstammenden Textzeugen des Motivs der vier Gewissensarten vorgestellt werden. In diesem Zusammenhang werden neben dem Gewissenstraktat auch die anderen, zum Teil bisher unedierten

22 R. KOSELLECK, *Hinweise auf die temporalen Strukturen*, S. 34. Vgl. hierzu auch H. E. BÖDEKER, *Begriffsgeschichte als Methode*, S. 118.

23 Vgl. B. NELSON, *Eros*, S. 157.

Schriften, in denen das Schema der vier Arten des Gewissens entworfen ist, veröffentlicht. Als drittes soll schließlich nach der Präsenz und damit der Bedeutung des Motivs in den folgenden Jahrhunderten gefragt werden. Die Ordnung des entsprechenden Abschnitts (Kap. 6.2) nach Jahrhundertsritten ist dabei nicht der Erkenntnis geschuldet, dass dieser Gliederung tatsächlich eine heuristische Bedeutung zukäme – sie ist vielmehr pragmatisch begründet. Durch die chronologische Präsentation der zusammengetragenen Beispiele für die Rezeption des Ordnungsschemas seit dem Hohen Mittelalter sollen die je aktualisierten Bezüge auf das vorgängige Motiv in der Folge ihres Entstehens vorgestellt werden. Hierdurch wird jedoch ausdrücklich keine sich evolutionär entfaltende Kette von Beschreibungen des menschlichen Gewissens behauptet. Bei den präsentierten Rekursen handelt es sich vielmehr um Stellungnahmen, die vor je spezifischen Hintergründen und mit je eigenen Absichten formuliert wurden. Diese Hintergründe und Absichten zumindest in Ansätzen herauszuarbeiten, ist eines der Ziele dieses letzten Abschnitts.

Da die für diese Studie herangezogenen Texte eine große zeitliche Spanne abdecken, wird in der Regel nicht nur auf sie verwiesen, sondern sie werden, soweit zum Verständnis nötig oder dienlich, auch ausführlich zitiert. Dies schien mir trotz der durch zahlreiche Unternehmen und Institutionen forcierten Digitalisierung historischer Buchbestände, dank derer nicht wenige der hier herangezogenen Texte auch über das Internet verfügbar sind, dennoch angemessen. Namen von Autoren, aus deren Werken innerhalb dieser Arbeit zitiert wird, sind im Text durch Kapitälchen hervorgehoben.

Eine Bemerkung sei noch zu den Prinzipien der Textwiedergabe vorangeschickt: Das Schriftbild der den Editionen mittelalterlicher Texte wie auch den aus frühneuzeitlichen Druckwerken entnommenen Zitate wurde in verschiedenen Punkten vereinheitlicht. Dies betrifft die Verwendung der Buchstaben u und v, die entsprechend ihres heutigen Lautwertes wiedergegeben werden (d.h. u wird vokalisch und v konsonantisch verwendet), sowie die von s und f. Der variierende Gebrauch der letzteren wurde zu s vereinheitlicht. Hochgestellte „e“ zur Darstellung der Umlautformen von a, o oder u wurden nicht wiedergegeben, sondern die entsprechenden Buchstaben typographisch zu ä, ö oder ü vereinheitlicht. Die Ligatur & wurde aufgelöst; andere wie æ oder œ werden jedoch wiedergegeben; andere Abkürzungen wurden aufgelöst. Zitate sind in allen Fällen durch Anführungszeichen hervorgehoben, egal ob sie aus vormodernen oder zeitgenössischen Texten entnommen wurden.

Auf Ausgaben der Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX wird, soweit möglich, unter Verweis auf das von Leopold JANAUSCHEK erstellte Repertorium *Bibliographia Bernardina* verwiesen. Die Auflösung der entsprechenden Kurztitel BB findet sich am Ende der Arbeit innerhalb der Bibliographie.

2. GEGENSTAND: DAS GEWISSEN

Es wird im folgenden Abschnitt nicht darum gehen können, eine historische Semantik von *conscientia* zu präsentieren. Dies wäre weder sinnvoll noch möglich.¹ Wohl aber sollen einige Traditionslinien aufgezeigt werden, die für das hier im Fokus stehende Motiv der vier Gewissensarten prägend waren oder doch zumindest helfen können, es zu akzentuieren.

2.1 Begriffliche Traditionen: *Syneidesis, Conscientia, Synderesis, Gewissen*

Wie wohl alle Begriffe, die nicht auf ein konkretes oder gar manifestes Korrelat bezogen sind, ist auch der des ‚Gewissens‘ von schillernder Natur, und es gehört schon seit längerer Zeit zu einem Standardmotiv, auf das „Vieldeutigkeitslabyrinth“² zu verweisen, das man bei jeder Beschäftigung mit ihm betritt.³ Auf ein

- 1 Auf die Uferlosigkeit solchen Bemühens (egal für welchen Begriff) verwies KOSELLECK: „Sobald man beginnt, die Kontexte, in denen die Bedeutung individueller Begriffe analysiert werden könnte, zu betrachten, gibt es keine Grenzen mehr. Man beginnt mit dem Paragraphen, in dem der Begriff erwähnt wird. Von diesem Paragraphen geht man über zum ganzen Buch. Vom Buch ist es nur ein kleiner Schritt in die gesamte soziale und politische Debatte der untersuchten historischen Periode, denn alle Begriffe beziehen sich auf unterschiedliche Weise auf andere zeitgenössische Begriffe, z. B. auf ihre Gegenbegriffe. [...] Man endet in anderen Worten letztlich in der Analyse aller Aspekte einer Sprache zu einem gewissen Zeitpunkt im historischen Prozess.“ R. KOSELLECK, *Hinweise auf die temporalen Strukturen*, S. 32.
- 2 So formulierte es schon 1925 H. G. STOKER, *Gewissen*, S. 4. Vgl. ebd. S. 5–56. FRANZ FROMHOLZER sprach unlängst von der „Polyphonie des Gewissens“: *Gefangen im Gewissen*, S. 23–9.
- 3 Bereits 300 Jahre vor STOKER hatte der Puritaner JOHN JACKSON († 1648) bemerkt: „Conscience hath a thousand definitions and descriptions. A man would thinke there were much Conscience in the world, to consider all the books, that are written of the nature and cases of Conscience.“ J. JACKSON, *The Book of Conscience*, S. 12. Im Jahr 1824 hatte STÄUDLIN in einer der ersten ‚Gewissensgeschichten‘ die „Vieldeutigkeit des Wortes“ als „Einschränkung“ jeder Beschäftigung benannt: C. F. STÄUDLIN, *Geschichte der Lehre von dem Gewissen*, S. 4. Später erklärte RICHARD ROTHE für seine *Theologische Ethik* das Fehlen des Begriffs „Gewissen“ in seinem Werk damit, dass er sich „grundsätzlich desselben enthalte[n]“ weil er „ihn als einen wissenschaftlich unanwendbaren betrachte[n]“. Stattdessen fasst er den Inhalt dessen, was als Gewissen bezeichnet werde, als „moralisches Gefühl, moralische[n] Sinn, moralische[n] Trieb und moralische Kraft, und: religiöses Gefühl, religiöse[n] Sinn, religiöse[n] Trieb und religiöse Kraft“. R. ROTHE, *Theologische Ethik*, Bd. 2, S. 21–3. Vgl. z. B. auch R. HOFMANN, *Die Lehre von dem Gewissen* (1866), S. 3f.; J.-G. BLÜHDORN, *Einleitung*, S. 4f., der auf zahlreiche weitere Stellungnahmen verweist, die hier nicht wiederholt werden sollen. Weitere Belege lassen sich

Einstimmen in diese Klagen kann an dieser Stelle verzichtet werden, da die vorliegende Arbeit nicht ‚dem Gewissen‘ an und für sich, auch nicht dem Reden über das Gewissen, sondern in historischer Perspektive vorrangig einem einzigen Motiv gewidmet ist, wodurch sich der Bereich dessen, was mit dem Begriff bezeichnet ist, bereits deutlich verengt. Natürlich ist auch innerhalb des im Fokus stehenden Ordnungsschemas vom Gewissen die Rede und damit von jenem *per se* unbestimmten Begriff; dieser begegnet dabei aber nie als Abstraktum, sondern immer in spezifischen Ausprägungen: gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig oder schlecht und unruhig. Ein Gewissen aber, das mit diesen Charakteristika beschrieben werden kann, ist bereits durch die erfolgte Konkretisierung in seiner Deutung begrenzt.

Dennoch soll nachfolgend zumindest kurz auf die Fülle der Bedeutungen und die Vielfalt der Funktionen verwiesen werden, die mit dem Begriff ‚Gewissen‘ gefasst wurden und werden, um immerhin den Möglichkeitshorizont aufzuzeigen. Dabei wird jedoch die Semantik des bloß faktischen Mit-Wissens ohne ethische Transzendierung des Gewussten in der folgenden Darstellung außen vor bleiben, insofern dem Begriff der *conscientia* in einem solchen Zusammenhang wesentlich die Bedeutung eines bloßen ‚Kenntnishabens‘ von etwas zukommt.⁴

Dabei gilt es zugleich festzuhalten, dass die heute als „Gewissen“ bezeichneten Phänomene mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in jenen europäischen und mediterranen Kulturen bekannt waren, die keinen oder einen grundsätzlich verschiedenen Begriff für diese besaßen.⁵ Dies gilt für frühe Hochkulturen, wie die mesopotamische oder ägyptische, ebenso wie für das vorklassische und selbst noch das klassische Griechenland.⁶ Das bekannteste Beispiel eines solchen Nach-

beim Durchblick der Literatur problemlos finden. „Der Entschluß, [das Gewissen] objektiv zu erfassen, hat“, so Stefan HÜBSCH, „zum Verlust seiner Gegenständlichkeit geführt“. St. HÜBSCH, *Philosophie und Gewissen*, S. 37.

- 4 Vgl. die Dokumentation entsprechender Textbefunde noch für das Mittelalter bei R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 24–35.
- 5 Für außereuropäische und nichtchristliche Kulturen stellt sich dieser Befund hingegen deutlich anders dar. Vgl. hierzu im Überblick den Sammelband von J. HOOSE, *Conscience in World Religions*, darin insbesondere die Beiträge von Ron GEAVES über *Islam and Conscience* sowie George D. CHRYSIDES über *Buddhism and Conscience*.
- 6 Vgl. z. B. H. CHADWICK, *Gewissen*; O. SEEL, *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffs*; J. H. BREASTED, *Die Geburt des Gewissens*. Für die griechische Kultur vgl. v. a. A. CANCRINI, *Syneidesis* sowie R. SORABJI, *Graeco Roman Origins*, S. 362–77; für die stoische Philosophie vgl. M. FORSCHNER, *Stoische Oikeiosislehre*, S. 129–35, mit weiteren Hinweisen.

Nicht-Begriffs ist wohl der Daimon des Sokrates († 399 v. Chr.)⁷, der funktional als „*vox-Dei*-Gewissen“⁸ begegnet. Otto SEEL sprach in diesem Zusammenhang von Gewissen als einem „Bedeutungslehnwort“, um zu veranschaulichen, dass der Begriff zwar einen klaren Bedeutungsschwerpunkt besitzt, das damit Bezeichnete aber keineswegs ein exklusives Vermögen des modernen Menschen ist, sondern „einen anthropologischen Sachverhalt bezeichnet“.⁹ Zwar blieb diese Ansicht nicht unwidersprochen,¹⁰ allerdings kann die gegenteilige Sicht kaum überzeugen. So wurde zum Beispiel für die mittelhochdeutsche Epik gezeigt, dass sich Gewissensphänomene beschreiben lassen, auch ohne dass der konkrete Begriff in der Volkssprache Verwendung fand.¹¹

Doch sogar als sich der Begriff etabliert hatte und im ersten vorchristlichen Jahrhundert – sei es lateinisch als *conscientia*, sei es griechisch als *syneidesis* – zur Verfügung stand, ging mit ihm keine Bedeutungskonzentration einher, im Gegenteil: Vier Hauptbedeutungen gibt der *Thesaurus linguae latinae* für das lateinische *conscientia*, das seinerseits begriffsprägend auch für das griechische *syneidesis* wurde:¹² das von Vielen geteilte Wissen („*communis complurium scientia*“), einen Zustand des Geistes, in dem man sich einer Sache bewusst ist („*is animi status quo quis alicuius rei sibi ipse conscius est*“), das Innere des Menschen („*intus hominis*“) sowie das Wissen, die Kenntnis oder Lehre von sich („*scientia*,

7 PLATON, *Apologia* 31c-d, 40. Vgl. R. SORABJI, *Graeco Roman Origins*, S. 372f.

8 Zum Begriff des „*vox-Dei*-Gewissens“ vgl. D. RÜDIGER, *Der Beitrag der Psychologie*, S. 462.

9 O. SEEL, *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes*, S. 319. Vgl. mit ähnlicher Argumentation und Begrifflichkeit auch M. CLASS, *Gewissensregungen*, S. 3f. Als Vertreter dieser Sichtweise äußerte sich auch H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 18.

10 Vgl. U. STEBLER, *Entstehung und Entwicklung*, S. 11f.

11 Dieter KARTSCHOKE verwies hier auf den Begriff der *bescheidenheit*, der als volkssprachliches Pendant neben den der *conscientia* – der als ‚*terminus technicus*‘ auch in die Vernakularsprache übernommen wurde – getreten sei: D. KARTSCHOKE, *Der epische Held*, S. 186–8. Vgl. hierzu v. a. auch U. STÖRMER-CAYSA, *Gewissen und Buch*, mit manchen Nuancierungen gegenüber KARTSCHOKE. Weitere Lehnübersetzungen von *conscientia* in das Mittelhochdeutsche bei D. KARTSCHOKE, *Minneschmerzen*, S. 148, Anm. 85.

12 Zur Frage der Unabhängigkeit des lateinischen *conscientia* von griechischen Begriffen vgl. v. a. P. W. SCHÖNLEIN, *Zur Entstehung*, sowie J.-G. BLÜHDORN, „*Gewissen*“, S. 198–201. Johannes STELZENBERGER hat auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen, dass die Frequenz von *syneidesis* und *conscientia* in den Werken des ORIGENES sehr verschieden ist: Während die griechischen Schriften nur wenige Vorkommen des Terminus *syneidesis* und verwandter Formen enthalten (bei denen es sich überdies zum allergrößten Teil wieder um Bibelzitate handelt), begegnet *conscientia* in den lateinisch überlieferten Texten vergleichsweise häufig. J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Origenes*, S. 17.

cognitio, doctrina, similia sui ipsius“).¹³ Doch ist damit die Fülle der Bedeutungen keineswegs erschöpft.¹⁴

Vor allem die zahlreichen Metaphorisationen trugen entscheidend zur Erweiterung dessen bei, was mit „Gewissen“ bezeichnet wurde. So begegnet es als Gottes Stimme¹⁵, als dessen Herold oder Bote¹⁶, als sein Schulmeister¹⁷ oder allgemein als Ausdruck göttlicher Eingebung („immissio divina“)¹⁸; als Wissen von sich selbst („sui ipsius scientia“)¹⁹ und Pflichtbewusstsein²⁰.

13 *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4, Sp. 364–8.

14 Vgl. hierzu B. HENNIG, *Conscientia*; R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 3–70, mit einer Fülle von Bedeutungen; ebenso: Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 77–9; G. SPITZBART, *Das Gewissen*, S. 99–174; J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, S. 22, Anm. 25; DERS., *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 21–34, 43–52, 68–72 und *passim*; H. REINER, *Funktionen des Gewissens*; D. KARTSCHOKE, *Der epische Held*, S. 149f.; R. SORABJI, *Graeco Roman Origins*, S. 366–75. Zum römischen Begriff *conscientia* vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 3–15. Im Vergleich östlicher und westlicher Traditionen mit reichem Quellenüberblick: J. STELZENBERGER, *Conscientia in der ost-westlichen Spannung*. Die lexikographischen Versuche einer Begriffsbestimmung im 17. Jh. skizzierte jüngst F. GIAMPIETRI, *Conscientia mutabilis*.

15 [...] *in cuius conscientia non loquatur Deus?* AUGUSTINUS, *De sermone Domini in monte*, lib. II, cap. 9.32, S. 122. KITTSTEINER formulierte dies prägnant: „Das Gewissen ist ein auditives Phänomen: der Gott spricht, der Mensch soll hören.“ H. D. KITTSTEINER, *Gewissen und Geschichte*, S. 15. Vgl. auch J. u. W. GRIMM, „*Gewissen IV*“, Sp. 6220. Zu diesem Bild in der Patristik: Ph. DELHAYE, *La problème*, S. 61–5 sowie speziell im Werk des BERNHARD VON CLAIRVAUX, ebd., S. 20–3. Hinzuweisen ist auch auf den Abschnitt zur Marginalie „*Conscientia Dei vox*“ in HOUDRY, *Bibliotheca Concionatoria*, Artikel „*Conscientia*“, § 2, S. 421 b. Dieser Gedanke findet sich modifiziert noch bei ROUSSEAU, der das Gewissen mit analogen Bezeichnungen zur höchsten moralischen, weil natürlichen Instanz im Menschen erklärte: „*Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix* [...]“ J. J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, S. 419. Die ‚*conscience*‘ ist ‚göttlich‘, weil sie gut und böse zu unterscheiden vermag. Vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 106. Ebenso auch in der katholischen Aufklärung, vgl. Chr. HANDSCHUH, *Die wahre Aufklärung*, S. 49. Für Johann Michael Sailer († 1832) einflussreiche Moraltheologie hebt dies hervor: B. JENDROSCH, *Johann Michael Sailer's Lehre*, S. 111.

16 So bei Gabriel Biel oder auch Bonaventura, vgl. mit Nachweisen: E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 17.

17 „*Conscience is [...] called [...] a Schoolmaster also, to urge us to learn and perform our duties.*“ A. CADE, *A Sermon necessary for these Times*, S. 10. Vgl. zu diesem Text nachfolgend im Kapitel 6.2 d). Ebenso auch in W. WORSHIP, *The Christians Iewell*, S. 36f. sowie im *Tractatus de conscientia* des Jacques LOBBET, vgl. unten S. 319, Anm. 405.

18 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, qu. 17, art. 1, rc 6, ed. R. BUSA, Bd. 3, S. 108 a.

19 „*Conscientia est sui ipsius scientia* [...]“ PETRUS CELLENSIS, *De conscientia*, S. 199.

20 Vgl. die Zeugnisse bei J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 50f. KANT nennt es später „ein Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, IV.2, § 4, S. 250. Ähnlich auch FICHTE, der das Gewissen „als das unmittelbare Bewusstseyn unserer bestimmten Pflicht“ definiert. J. G. FICHTE, *System der Sittenlehre*, III.1, § 15.V, S. 173.

Ein klarer Schwerpunkt kommt forensischen Bildern zu:²¹ So begegnet die *conscientia* als innerer Zeuge aller Taten²², als Anklägerin²³, als Richter²⁴, Urteilsakt²⁵ oder Urteil („iudicium conscientiae“)²⁶ selbst. Insofern es all diese Funktionen in sich vereint, wird das Gewissen zum Abgeordneten²⁷ oder Botschafter Gottes im Menschen; die Rede ist vom Gewissen als natürlichem Gesetz.²⁸ Das Bild vom *forum internum* oder sogar ausdrücklich vom *Forum des Gewissens* verweist in aller Deutlichkeit auf seine Herkunft aus der Rechtssprache.²⁹ Das auf QUINTILLIAN († ca. 96) zurückzuführende Diktum, wonach die *conscientia* so gut wie tausend Zeugen sei, offenbart deutlich den Bezug zur Gerichtsrede.³⁰ In diesen Zusammenhang gehört auch die Metaphorisierung des Gewissens als Buch. Ein solches habe der Mensch beim jüngsten Gericht als Zeugnis seines Lebens und Grundlage des zu fällenden Urteilspruchs vorzulegen. Entspre-

- 21 Hierzu systematisch: B. HENNIG, *Conscientia*, S. 96–104. Vgl. ergänzend zu den im Folgenden angeführten Beispielen die von R. LINDEMAN, *Der Begriff der conscience*, S. 40, genannten. Einige Schlaglichter auf den italienischen Humanismus wirft Ch. TRINKAUS, *Italian Humanism*, S. 456 (Leonardo Bruni, † 1444) und S. 458 (Marsilio Ficino, † 1499). Zahlreiche, vor allem englische Autoren des 16. und 17. Jhs. bei D. R. KLINCK, *Conscience, Equity*, passim.
- 22 Vgl. eine Übersicht von Quellen bei Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 70f. Für die Dauerhaftigkeit des Motivs sprechen seine Präsenz schon bei CICERO, *Pro Cluentio*, 159, und noch bei Bossuet, vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 87.
- 23 „[...] iudicis tribunal est in mente tua; sedet ibi Deus, adest accusatrix conscientia, tortor timor.“ AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In *Psalmum LVII.2*, S. 709. Vgl. auch die Übersicht der Quellen bei Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 66, Anm. 27.
- 24 „Cogente etiam conscientia, tu ipse eris accusator et iudex tuus.“ *De interiori domo*, cap. XXII (46), Sp. 531 D–532 A und öfters. Für LUTHER galt: „Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi [...]“ M. LUTHER, *De votis monasticis*, in: WA 8, S. 606. Vgl. hierzu J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 94f.; M. G. BAYLOR, *Action and Person*, S. 154 sowie Th. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, S. 119f. Für KANT ist es „die sich selbst richtende moralische Urteilskraft“. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, IV.2, § 4, S. 251.
- 25 So bei Christian WOLFF († 1754): „Nonnulli conscientiam vocant ipsum actum iudicandi, seu iudicium de actionum moralitate [...]“ Chr. WOLFF, *Philosophia practica universalis* (1738), pars 1, cap. V, § 417, S. 318.
- 26 So ORIGENES in seinem Kommentar zum Römerbrief, vgl. J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 248, Anm. 7.
- 27 [...] elle est dans l’ame de l’homme une espece de Delegué, par lequel Dieu exerce tous ces actes de témoin, de juge, et d’exécuteur ses des arrêts.“ D. MARTIN, *Traité de la Religion Naturelle*, cap. 10, S. 420. Zu diesem Text vgl. noch unten im Kapitel 6.2 e). Von einem „Ambassadeur“ Gottes spricht zum Beispiel Anthony CADE: *A Sermon necessary for these Times*, S. 36, vgl. unten im Kapitel 6.2 d).
- 28 So bei Jacques LOBBET, vgl. unten S. 319, Anm. 405.
- 29 Vgl. B. FRIES, *Forum in der Rechtssprache*, S. 169–216.
- 30 „Conscientia mille testes.“ QUINTILLIAN, *Institutionis oratoriae*, lib. V, cap. 11.41.

chende Thematisierungen sind zahlreich in verschiedensten literarischen Kontexten präsent, sie fanden aber ebenso auch bildliche Umsetzung, insbesondere in Apokalypsenhandschriften.³¹

Conscientia bezeichnet jedoch auch einen Ausdruck des Glaubens.³² Sie begegnet als Stimme des natürlichen Gesetzes³³, als „etwas im Inneren des Menschen“³⁴, als Seeleninnenraum und als inneres Haus³⁵, als Herzensgeheimnisse (*occulta cordis*)³⁶ oder als Wissen des Herzens („conscientia est cordis scientia“)³⁷ und allgemein als Ort des inneren Menschen³⁸, wenn nicht gar als dieser selbst.³⁹ Zahlreiche weitere Bilder wären anzuführen, wobei Körpermetaphern eine durchaus prominente Rolle spielen. So allegorisieren AUGUSTINUS († 430) und BERNHARD VON

31 Vgl. hierzu im Überblick meine Studie *Das Buch des Gewissens* sowie als besonders eindrückliches Beispiel die um 1240/50 entstandene Abbildung aus Paris, BnF, MS Français 403, 40^v, auf dem Titel dieses Buches.

32 So in der Auslegung von Rm 14.23. Jörn MÜLLER führt hierzu aus: „Gerade im lateinischen Raum wird πίστις bzw. fides an dieser Stelle nämlich zunehmend im Sinne von conscientia verstanden bzw. sogar durch diesen Terminus substituiert, was seinen Höhepunkt darin findet, dass in der Glossa ordinaria im 12. Jahrhundert die Formel ‚non ex fide‘ in Röm 13.23 durch ‚contra conscientiam‘ annotiert wird.“ J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 287. So noch bei LUTHER: Emanuel HIRSCH hat 50 Belege für diese Ineinssetzung von *fides* und *conscientia* allein für die Jahre 1514–22 zusammengetragen. E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 151, Anm. 2.

33 So ebenfalls wieder ORIGENES in seinem Kommentar zum Römerbrief, vgl. J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 248, Anm. 4 und passim. Zu diesem Zusammenhang vgl. jetzt auch M. PERKAMS, *Gesetz und Gewissen*, v. a. S. 125–31.

34 So übersetzt B. HENNIG, *Conscientia*, S. 112 die Passage bei Augustinus: „[...] intus hominis quod conscientia vocatur [...]“. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In *Psalmum XLV.3*, S. 519.

35 Vgl. hierzu meine Studie *Das Haus des Gewissens*.

36 Vgl. hierzu P. VON MOOS, „Herzensgeheimnisse“. Die Aktualität dieser Metaphorik betonte LUHMANN, als er darauf hinwies, dass das Gewissen als „etwas ‚Inneres‘, Unzugängliches, Höchstpersönliches, sogar Heimlich-Geheimnisvolles“ begriffen werde. N. LUHMANN, *Die Gewissensfreiheit*, S. 258 (327).

37 Vgl. PETRUS CELLENSIS, *De conscientia*, S. 199, *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517. Ebenso auch im *Speculum conscientiae* des GIOVANNI DA CAPISTRANO: „[...] dico, quod conscientia est cognitio cordis sui ipsius.“ zitiert nach P. PRODI, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 404, Anm. 78.

38 Vgl. die Übersicht der Verwendungsfülle bei J. u. W. GRIMM, „Gewissen IV“.

39 So für CHRYSOSTOMUS: W. KEUCK, *Sünder und Gerechter*, S. 277–9, Chr. MARKSCHIES, „Innerer Mensch“, Sp. 277. Ebenso auch bei LUTHER: vgl. H. BORNKAMM, *Äußerer und innerer Mensch*, S. 98, Anm. 1.

CLAIRVAUX das Gewissen als Bauch oder Magen.⁴⁰ PHILIPP DER KANZLER († 1236) verwendet das Gleichnis vom Gewissen als Gebärmutter.⁴¹

Womit man es hier zu tun hat, kann also als eine doppelte Metaphorik beschrieben werden: So ist ‚Gewissen‘ ja an und für sich bereits ein metaphorischer Ausdruck, mit dem eine Instanz des menschlichen Bewusstseins bezeichnet wird, die – selbst wenn man sie nicht zu lokalisieren versucht – funktional gesondert und eigenständig gedacht wird. Dabei ist es nicht uninteressant zu sehen, dass selbst in der Hirnforschung Aussagen über den Sitz des Gewissens im Menschen getroffen werden.⁴² Die Fokussierung dieser ‚Instanz‘ in den oben genannten Weisen ist somit kein Spiel um das beste Bildwort, sondern nur der zweite Schritt eines Bemühens um Verstehen und – von diesem nicht zu trennen – Verständlichmachen. Die verwendeten Metaphern haben hier – mit Harald WEINRICH gesprochen – den „Wert von Denkmodellen“.⁴³

Je nach Diskurszusammenhang lässt sich aus den angeführten Beschreibungsmustern das Gewissen unter anderem als Grundbefindlichkeit des Menschen, als eine *a priori* im Menschen verankerte moralische Instanz, als ein Mitwissen vorgängiger Normen, als eine Ordnungskategorie, als ein Erinnerungsträger, als eine Kontrollfunktion oder als eine Bewusstseinsinstanz begreifen.

Anders als beim deutschen Terminus ‚Gewissen‘, für den eine bis auf den St. Galler Mönch Notker Labeo († 1022) zurückzufolgende eigene etymologische Tradition besteht,⁴⁴ lässt in den romanischen Sprachen, aber auch in dem

40 Vom „Bauch des Gewissens“ spricht AUGUSTINUS in seinen Vorträgen über das Johannes-Evangelium: „Venter interioris hominis conscientia cordis est.“ AUGUSTINUS, *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, tr. 32.4, S. 301f. Ebenso auch in seinen Predigten zum Alten Testament: AUGUSTINUS, *Sermones de vetere Testamento, Sermo XLVII*.11, S. 581. Generell zum Begriff des Gewissens als Inneres des Menschen vgl. die Belege s.v. „Conscientia III: intus hominis“, in: *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4, Sp. 366–8. In kritischer Auseinandersetzung hiermit B. HENNING, *Conscientia*, S. 111–3. BERNHARD kennt den „Magen des Gewissens“: „Accedat cibo boni operis orationis potus, componens in stomacho conscientiae quod bene gestum est, et comendans Deo.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum XVIII*, cap. III (5), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 262.

41 „Uterus est conscientia, panis in utero in fel conuertitur quando conscientia de preterita delectatione torquetur.“ PHILIPP DER KANZLER, *Summa super Psalterium, In Psalmo LXXIX, Sermo CLXXII*, S. 412.

42 „Der orbitofrontale Cortex lässt sich also durchaus als Sitz der ‚höchsten moralischen Instanz‘ eines Individuums ansehen [...] Man könnte ihn deshalb auch als Sitz des ‚Gewissens‘ bzw. des ‚Über-Ich‘ im Sinne Freuds ansehen.“ G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln*, S. 284. Zur ‚Verortung‘ des Gewissens vgl. auch J.-G. BLÜHDORN, „Gewissen“, S. 211.

43 H. WEINRICH, *Typen der Gedächtnismetaphorik*, S. 26.

44 Vgl. hierzu das umfangreiche Material bei J. u. W. GRIMM, „Gewissen IV“. Zum Gotischen *miþ-wiswei* der Wulfila-Bibel, das ja die dem lateinischen und griechischen entsprechende Etymologie

zur germanischen Sprachfamilie gehörenden Englischen, das jeweils entsprechende Wort seine Herkunft aus dem lateinischen *conscientia* deutlich erkennen.⁴⁵ Während in der deutschen Gegenwartssprache die moralische Dimension des Begriffs klar dominiert,⁴⁶ sind die Aspekte von ‚Bewusstsein‘, ‚Mitwissen‘ oder schlicht ‚Wissen‘ in den anderen genannten Sprachen weitaus klarer präsent als dies bei ‚Gewissen‘ der Fall ist.

Das Gewissen kann als *conscientia consequens* ebenso zurückblicken wie als *conscientia antecedens* nach vorn.⁴⁷ Damit ermöglicht das Reden vom Gewissen dem Menschen, sich in ein Verhältnis zu all jenen Gegebenheiten zu setzen, mit denen er sich konfrontiert sieht, und dabei diesem Verhältnis Ausdruck zu verleihen. Es dient der Selbst- ebenso wie der Erkenntnis vorgängiger Prinzipien. Das Gewissen fungiert somit als Metapher für die Thematisierung einer Differenz von äußeren Anforderungen und inneren Ansprüchen und wird dadurch zum Austragungsort von Wertekonflikten – eine Funktionalität, die ihm auch die Neurowissenschaften nicht absprechen.⁴⁸

2.2 Erkenntnisinteressen: Philosophie und Seelsorge

Seit in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Fragen des Gewissens als Ausdrücke eines die Zeit prägenden Strebens nach Erkenntnis seiner selbst wie auch der aus diesem Erkennen resultierenden Folgerungen für den Menschen neu und intensiver als jemals zuvor thematisiert wurden, war es ein stetes Kennzeichen dieser Aufgriffe, die relevanten Begriffe systematisch zu erfassen. Es war dies eine Zeit, für die sich Fragen nach dem Wesen des Gewissens – ob es Akt, Potenz oder Habitus sei – noch nicht im gleichen Maße stellten, wie dies ab dem 13. Jahrhundert der Fall war. Die Debatten waren noch unbeeinflusst von den aristotelischen Schriften – allen voran hier die *Metaphysik* –, die mit ihrem Begriffsapparat und Analyseinstrumentarium gleichsam zu Gründungstexten der Hochscholastik wurden.

erkennen lässt, vgl. www.koeblergerhard.de/gotwbhin.html. Zum Gewissensbegriff in der deutschen Sprachtradition vgl. U. STÖRMER-CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 8–22 und *passim*.

45 Zur Sprachgeschichte und Semantik im Englischen vgl. G. SPITZBART, *Das Gewissen*, S. 5–40; zusammenfassend: T. POTTS, *Conscience*, S. 2–5, zu der im Französischen vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*.

46 Vgl. den Artikel „Gewissen“ im *Wörterbuch der Deutschen Gegenwartssprache*, Bd. 2, S. 1585 b, wo die Bedeutung des ‚Mitwissens‘ keine Erwähnung mehr findet.

47 Vgl. hierzu im Überblick H. REINER, „Gewissen“, Sp. 591f., DERS., *Die Funktionen des Gewissens*, S. 471f., sowie zur historischen Entwicklungsdimension unten S. 30f.

48 Vgl. D. STEDEROTH, *Jiminy und die Grillen der Hirnforschung*; G. ROTH, *Fühlen, Denken, Handeln*, S. 380f.

Während im Bereich des monastischen Nachdenkens, dessen Resultate in dieser Arbeit im Vordergrund stehen, vor allem Stufensysteme entstanden, mit denen die Begriffsinhalte hierarchisiert werden sollten, wurde in den Milieus der sich entwickelnden Scholastik vorwiegend versucht, durch ein zergliederndes Fragen Aufschluss über Sein und Wesen des Gewissens zu gewinnen⁴⁹. Dabei lassen sich für beide Traditionen nicht nur je verschiedene Arten des Zugriffs auf den Gegenstand feststellen, sondern ebenso auch auffällige Differenzen in den relevanten Termini, die hier nur kurz angesprochen werden sollen.

Ausgangspunkt des philosophischen Nachdenkens war zuvorderst die Frage nach dem menschlichen Willen, genauer: die nach dem Grund dafür, dass der Mensch trotz seiner prinzipiellen Sündenverhaftetheit dennoch das Gute wollen könne.⁵⁰ Ausgehend von einer Passage aus HIERONYMUS' († 420) Kommentar zum Buch Hesekiel – der sich darin wohl vor allem von ORIGENES († 254) hatte leiten lassen⁵¹ – und verstärkt durch die Auslegungsbemühungen dieser Stelle durch PETRUS LOMBARDUS († 1160) innerhalb seines Sentenzenwerkes, entstand ein Begriff vom „Urgewissen“ oder „Gewissensgrund“, das (bzw. der) dem Menschen unauslöschlich eigen sei. Der Mensch wolle das Gute, „weil er mit gutem und gerechtem Willen geschaffen wurde“, so der Lombarde, und er fuhr fort: „Denn der höhere Funke der Vernunft, der – wie HIERONYMUS sagt – auch in Kain nicht ausgelöscht werden konnte, will immer das Gute und haßt das Böse.“⁵²

Wer jedoch bei HIERONYMUS selbst nachschlug, der fand, dass hier nicht von einem „Funken der Vernunft“, sondern von einem solchen des Gewissens die Rede war, den die Griechen als *syneidesis* bezeichnet hätten. Es heißt:

„[...] das, was die Griechen *syneidesis* nennen, der Funke des Gewissens, ist nicht einmal im Inneren Kains, nachdem er aus dem Paradies herausgeworfen worden war, erloschen. Durch ihn erkennen wir, daß wir sündigen, wenn wir von Begier-

49 Vgl. hierzu v. a. O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Bd. 2.1, S. 101–349; T. POTTS, *Conscience*. Ein guter Überblick zentraler Positionen findet sich bei E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 13–49.

50 Vgl. hierzu J. MÜLLER, *Willensschwäche*, v. a. S. 284–98, und *passim*; M. PERKAMS, *Synderesis*; T. POTTS, *Conscience*, S. 687 sowie im knappen Überblick M. FORSCHNER, *Thomas von Aquin*, S. 107–10, und DERS., *Stoische Oikeiosislehre*, S. 135–8. Die Bedeutung des Willens als Ausdruck der *conscientia* ist bereits bei AUGUSTINUS und damit in anderem Zusammenhang zentral: vgl. J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, v. a. S. 84–6.

51 Vgl. hierzu J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 288.

52 „Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit exstingui, bonum semper vult et malum odit.“ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, lib. II, dist. 39. cap. 3.3, Bd. 1, S. 556. Die Übersetzung ist bequem greifbar in der von Uta STÖRMER-CAYSA herausgegebenen Anthologie *Über das Gewissen*, S. 58.

den oder Zorn überwältigt und mitunter von etwas getäuscht werden, das dem Verstand ähnelt.“⁵³

HIERONYMUS gebrauchte jedoch zur Bezeichnung des ‚Gewissens‘ nicht nur das griechische *syneidesis*, sondern ebenso und mit eigenem Akzent das lateinische Wort *conscientia* und meinte im gleichen Kapitel, dass diese *conscientia* sehr wohl verloren gehen könne, was er ja für die *syneidesis* zuvor noch verneint hatte:

„Und doch sehen wir deutlich, daß sogar dieses Gewissen [*conscientia*] [...] bei manchen Menschen, die in ihren Vergehen weder Scham noch Scheu zeigen, stürzt und seine Stellung verliert.“⁵⁴

Er unterschied also in den Augen seiner Leser zwei Arten des Gewissens – ein verlierbares und ein unverlierbares –, wobei er zwei eigentlich gleichbedeutende Begriffe gebrauchte, deren Unterschied zunächst nur darin bestand, zwei verschiedenen Sprachen zuzugehören: *syneidesis* und *conscientia*.⁵⁵ Aus dieser sprachlichen Unklarheit erwuchs in der Rezeption des 12. Jahrhunderts jedoch eine sachliche Differenz, hervorgerufen wahrscheinlich durch einen Abschreibfehler, der wohl durch Kopien rasch weiter verbreitet wurde. In dessen Folge las man statt *syneidesis* nun *synteresis* / *synderesis* – ein Wort, das es im Griechischen mit einer solchen Bedeutung eigentlich nicht gab.⁵⁶ Damit wurde die semantische Einheit von *syneidesis* und *conscientia* gewahrt, insofern neben diese beiden Begriffe die *synderesis* als Neologismus trat.

53 „[...] quam Graeci vocant *συνειδησις* – quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudinis, nos peccare sentimus [...].“ HIERONYMUS, *In Hiezechielem*, I.1, 6–8, S. 12. Übersetzung nach: M. FORSCHNER, *Stoische Oikeiosislehre*, S. 136f. Vgl. auch die Übersetzung von U. STÖRMER-CAYSA, *Über das Gewissen*, S. 51.

54 „Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam [...] cernimus praecipitari apud quosdam et suum locum amittere, qui ne pudorem quidem et verecundiam habent in delictis [...].“ HIERONYMUS, *In Hiezechielem*, I.1, 6–8, S. 12. Übersetzung nach: M. FORSCHNER, *Stoische Oikeiosislehre*, S. 137. Vgl. auch die Übersetzung von U. STÖRMER-CAYSA, *Über das Gewissen*, S. 51.

55 Zu den entsprechenden Bedeutungen von *syneidesis* und *conscientia* vgl. v. a. J.-G. BLÜHDORN, „Gewissen“, hier Abschnitt 2: *Zur Geschichte des Wort- und Begriffsgebrauchs*, S. 197–201. J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 290, spricht von dieser HIERONYMUS-Passage als „Problemtext, der für spätere Interpreten mehr Fragen aufwirft, als er selbst beantwortet“.

56 Vgl. zur Theorie vom Schreibfehler: R. LEIBER, *Name und Begriff*, sowie (LEIBER gegen zwischenzeitliche Einwände verteidigend) M. WALDMANN, *Synteresis oder Syneidesis*. Den Text eines Magister Udo, mit dem die Karriere von *synderesis* wahrscheinlich begann, präsentierte schließlich O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, Bd. 2.1, S. 105–10.

Und doch handelte es sich bei dieser Doppelung rückblickend um einen „begriffs- und problemgeschichtlichen Glücksfall“⁵⁷, wurde doch nun in den Schulen neben dem genuin lateinischen *conscientia*⁵⁸ der dem Griechischen entlehnte Begriff der *synderesis* eingeführt, dem man dabei eine eigene und von *conscientia* unterscheidbare Semantik zusprach.⁵⁹ Die analytische Scheidung in eine habituelle Gewissensanlage (*synderesis*), die gleichsam zur Disposition des Menschen gehört, auf der einen und in konkrete Gewissensakte (*conscientia*) auf der anderen Seite wurde zu einem Grundmotiv, das in den folgenden Debatten allgemeine Anerkennung fand,⁶⁰ und, wie HONNEFELDER anmerkte, das Gewissen als solches „zu einem maßgeblichen Moment des europäischen Bewußtseins“ werden ließ.⁶¹ Die Formulierung des THOMAS VON AQUIN († 1274), dem zufolge mit *conscientia* die Anwendung eines Wissens auf den konkreten Akt bezeichnet wird,⁶² lässt sich als eigene Text- und Denkspur bis zu KANT († 1804) und darüber hinaus verfolgen.⁶³

Auf diesem Wege konnten somit Diskussionen, die bereits vor dem Auftauchen des neuen Vokabulars geführt wurden, nun mit präziseren Begriffen fort-

57 So die Formulierung sowohl bei L. HONNEFELDER, *Conscientia sive ratio*, S. 10, als auch bei J. MÜLLER, *Zwischen Vernunft und Willen*, S. 44.

58 Zur Frage der Unabhängigkeit des lateinischen *conscientia* vgl. oben S. 23, Anm. 12.

59 Vgl. hierzu J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 294f. T. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, S. 32, weist darauf hin, dass dies zur Zeit Bonaventuras üblich („customary“) gewesen sei.

60 Vgl. hierzu T. POTTS, *Conscience*; J. MÜLLER, *Zwischen Vernunft und Willen*, mit Verweisen auf weitere Literatur.

61 „Die im Mittelalter sich ausbildende Theorie der synderesis erlaubt es, die bis dahin eher asketisch-pastoral akzentuierte Rede von der conscientia auf den Begriff zu bringen und damit den ethischen Rang in Erscheinung treten zu lassen, unter dem Gewissen zu einem maßgeblichen Moment des europäischen Bewußtseins wird.“ L. HONNEFELDER, *Conscientia sive Ratio*, S. 11f.

62 „Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quae secundum communem usum loquendi, conscientiae attribuuntur. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum.“ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologia*, I^a, qu. 79, a. 13 co, ed. R. BUSA, Bd. 2, S. 303 a. Vgl. hierzu B. HENNIG, *Conscientia*, S. 140f., sowie jüngst M. PERKAMS, *Gesetz und Gewissen*, S. 129.

63 So heißt es – um nur einen Text anzuführen – im Jean GERSON zugeschriebenen *Compendium theologiae*: „Etenim conscientia proprie loquendo nihil aliud est quam applicatio quaedam seu ordinatio scientiae ad aliquem actum.“ *Compendium theologiae*, Sp. 399. Bei KANT heißt dies dann: „Das Gesetz in uns heißt Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz.“ I. KANT, *Pädagogik*, S. 495. Maximilian FORSCHNER sieht in THOMAS den profiliertesten Vertreter des Nachdenkens über das Gewissen: „Die systematisch klarste, differenzierteste und, wie mir scheint, nach wie vor überzeugendste Theorie des Gewissens hat [...] Thomas von Aquin vorgelegt. Im Vergleich zu ihm ist die Behandlung des Themas bei neuzeitlichen Klassikern, etwa bei Rousseau, Kant oder Mill von deutlich nachgeordnetem Rang.“ M. FORSCHNER, *Stoische Oikeiosislehre*, S. 128.

gesetzt werden.⁶⁴ Die sich bereits in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts aus den fröhscholastischen Schulen heraus formierenden Fraktionen, die Willen oder Vernunft als je möglichen Träger des habituellen Gewissens erkannten, besaßen nun ein Instrumentarium, das größere Eindeutigkeit in der Positionierung versprach.⁶⁵ Die im 13. Jahrhundert beginnenden intensiven Debatten von Voluntaristen und Intellektualisten legen hiervon eindrucksvoll Zeugnis ab.⁶⁶

Hiermit verknüpft wurde auch die Frage nach der Autorität des Gewissens, mithin die nach der Verbindlichkeit von Gewissensentscheidungen – auch dies eine Diskussion, die hier nur angesprochen, nicht aber dargestellt werden soll. Verbunden war diese Problemstellung mit jener nach den Kriterien, die eine Handlung ethisch qualifizieren – ein Zusammenhang, der sich nicht zuletzt aus dem in Rm 14.23 formulierten Diktum ergab, wonach alles, was nicht im Glauben gründe, Sünde sei. Insofern die hier angesprochene *fides* zunehmend mit der *conscientia* identifiziert wurde,⁶⁷ erfuhr das Gewissen nicht nur eine Aufwertung, sondern alles, was geschah, war nun hinsichtlich des jeweiligen Beweggrundes zu beurteilen – eben ob dieser als *fides* respektive *conscientia* zu erkennen sei. Unter Innozenz III. erfuhr dieses Postulat einer Gewissensfreiheit schließlich sogar seine kirchenrechtliche Bestätigung.⁶⁸

Diese Frage wird in erster Linie mit den Schriften ABELARDS assoziiert und unter Berufung auf ihn diskutiert;⁶⁹ dabei ist er wohl vor allem derjenige, dem das Problem seine pointierte Formulierung verdankt: „Non est peccatum nisi contra conscientiam.“⁷⁰ Dieser Gedanke, wonach die einer Handlung zugrundeliegende Absicht entscheidend für ihre moralische Bewertung ist, findet sich bereits in der Spätantike, so bei GREGOR DEM GROSSEN († 604), der bemerkte, dass der Mensch

64 Bereits an der Wende vom 11. zum 12. Jh. wurde innerhalb der Schule von Laon ein Vermögen des Menschen angenommen, natürlicherweise das Gute zu wollen – vgl. hierzu M. PERKAMS, *Synderesis*, v. a. S. 25–8.

65 Vgl. M. PERKAMS, *Synderesis*; J. MÜLLER, *Zwischen Vernunft und Willen*; J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, hier § 6: *Synteresis und conscientia. Intellekt oder Wille als Träger*, S. 81–99.

66 Vgl. hierzu v. a. J. MÜLLER, *Zwischen Vernunft und Willen*, sowie im Überblick: F. KRÜGER, „*Gewissen III*“, S. 220f.

67 Vgl. oben S. 26, Anm. 32. Zum Problem vgl. auch J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, § 7. Später findet sich diese Sicht auch bei Martin LUTHER oder dem hier noch näher vorzustellenden Jesuiten Franz Xaver BREAN, vgl. unten S. 355.

68 Vgl. M.-D. CHÉNU, *L'éveil de la conscience*, S. 29.

69 Vgl. bereits J. LE GOFF, *Zeit der Kirche*, S. 405.

70 Allerdings ist nicht sicher, ob diese Formulierung tatsächlich auf ABELARD zurückgeht oder „eine tendenziöse Zusammenfassung aus dem Lager seiner Gegner ist“. So U. STÖRMER-CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 64, Anm. 20, mit Verweis auf den nicht eindeutigen handschriftlichen Befund. Vgl. ABELARD, *Scito te ipsum*, ed. R. M. ILGNER, cap. 36f., 45, S. 222–6, 242 und ABELARD, *Expositio in epistolam ad Romanos*, ad 14.23, Bd. 3, S. 814.

auf dreierlei Weise sündigen könne: aus Unwissenheit, aufgrund von Krankheit oder aber mit Vorsatz. Es kann kaum verwundern, dass für GREGOR die letztgenannte die schwerste Form des Sündigens darstellte.⁷¹

Diese Sichtweise fand keinen Widerspruch, im Gegenteil: Sie wurde gerade auch von ABELARD dahingehend akzentuiert, dass Unwissenheit nicht in jedem Fall als Entschuldigung gelten konnte, sofern diese Unwissenheit selbst eine Sünde darstellte.⁷² Gegenteilige Behauptungen, wie jene des WILHELM VON ST. THIERRY († 1148), sind eher polemischer Natur und Reaktion auf die Unerhörtheit des von ABELARD vorgebrachten Beispiels der Schuldlosigkeit jener, die Christus gekreuzigt hatten: dass sie dies nämlich guten Gewissens getan hätten.⁷³

Ernsthaft erschüttert werden konnte diese Sichtweise, wonach die Absicht für die Bewertung einer Handlung entscheidend war, durch derartige Unterstellungen jedoch nicht. THOMAS VON AQUIN wies in seinem Traktat *Über die Wahrheit* darauf hin, dass es sehr wohl Irrtümer gebe, die in sich sündhaft seien, weswegen alles, was aus einer solchen Unkenntnis folge, notwendig selbst Sünde sei.⁷⁴ Unter dieser Bedingung kann zugleich – vor der Prämisse von Rm 14.23 – die Letztinstanzlichkeit des Gewissens bewahrt werden, denn: „dem Gewissen zu folgen“ meint dann für THOMAS, aber auch schon für ABELARD, „dem Urteil der eigenen Vernunft zu folgen“⁷⁵. In einer solchen Bindung des Gewissens an Vernunftkriterien zeige sich, so HONNEFELDER, die Freiheit des Menschen.⁷⁶

71 „Sciendum quippe est quod peccatum tribus modis committitur. Nam aut ignorantia, aut infirmitate aut studio perpetratur. Et gravius quidem infirmitate quam ignorantia, sed multo gravius studio quam infirmitate peccatur.“ GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*, lib. XXV, cap. XI (28), Bd. 3, S. 1253. Zur weiteren Geschichte dieses Gedankens bis zu ABELARD vgl. Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 81–6.

72 Vgl. hierzu U. STÖRMER-CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 64f.

73 WILHELM schrieb in seiner *Disputatio*: „Dicit per ignorantiam nullum fieri peccatum. Dicit quoniam si ideo gentilis Iudaeus contemnit fidem Christi, quia contrariam eam credit Deo, non peccat.“ WILHELM VON ST. THIERRY, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, cap. 13, S. 58.

74 „Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dicit contraria legi Dei; sed tamen illa quae dicit, dicit esse legem Dei. Et ideo transgressor illius conscientiae efficitur quasi transgressor legis Dei; quamvis etiam conscientiam sequens, et eam opere implens, contra legem Dei faciens mortaliter peccet: quia in ipso errore peccatum erat, cum contingeret per ignorantiam eius quod scire debebat.“ THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, qu. 17, art. 4, ra 3, ed. R. BUSA, Bd. 3, S. 109 a-b. Zu anderen Passagen, in denen THOMAS dieses Argument einer Verantwortung des Einzelnen für die Korrekt- und Angemessenheit seiner Urteile vertritt, vgl. M. PERKAMS, *Gewissensirrtum*, S. 37 und schon E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 34f.

75 L. HONNEFELDER, *Conscientia sive Ratio*, S. 13; M. PERKAMS, *Gesetz und Gewissen*, S. 126f.

76 L. HONNEFELDER, *Conscientia sive Ratio*, S. 15, unter Verweis auf THOMAS' Auslegung von II Cor, cap. 3.1.2: „Wer die bösen Taten unterläßt, nicht weil sie böse sind, sondern weil Gott es so geboten hat, ist nicht frei.“ (zitiert nach HONNEFELDER).

Zugleich gründet in einer solchen Sicht auch überhaupt erst die Möglichkeit, für Normen auch allgemeine Anerkennung zu erwarten, insofern „die Maßstäbe, die Handelnde zur Beurteilung ihrer eigenen Taten verwenden“, auch „von den anderen für sich in Anspruch genommen werden können“⁷⁷.

Doch avancierten Vernunft und Wille nicht nur im Bereich der hohen Schulen des 12. und 13. Jahrhunderts zu Zentralbegriffen des Nachdenkens über das Gewissen; ihnen kam ebenso in den hier im Fokus stehenden Texten monastischer Prägung eine elementare Rolle zu. Eine Fülle organisationsbezogener Schriftlichkeit verweist auf ein hohes Maß rationaler und methodischer Planung des gesamten klösterlichen Lebens. Die hier entwickelte Pragmatik im Umgang mit den Herausforderungen der Welt war geradezu die ‚begleitende Voraussetzung‘, die jenen zeittypischen Verinnerlichungsschub erst ermöglichte.⁷⁸ Die Sorgen um das richtige und angemessene Handeln, um den rechten Maßstab und die korrekte Unterscheidung von Gut und Böse waren bestimmende Momente religiösen Lebens. Sie waren Ausdruck einer praktischen Vernunft, mit der sich die Nonnen und Mönche, die Kanoniker und Eremiten auch und vor allem ihrem Gewissen und damit ihrem Seelenheil widmeten. Eine Fülle von Texten legt hiervon Zeugnis ab.

Anders jedoch als im Rahmen des schulphilosophischen Nachdenkens standen innerhalb dieser Werke nicht allgemeine Prinzipien auf dem Prüfstand, sondern Vernunft wie Wille waren von Bedeutung, insofern sie den Einzelnen in seinem Streben nach Selbst- und (auf dieser gründend) nach Gotteserkenntnis betrafen. Gegenüber diesen beiden Zielen waren alle anderen nachgeordnet. Die Frage nach dem Gewissen war für die *vita religiosa* in erster Linie eine praktisch-seelsorgende. Religiöse sahen sich, im Bewusstsein ihrer Schuld, einem allwissenden Gott gegenüber, der sie ebenso, ja besser kannte als sie sich selbst.⁷⁹ Ein solches Mitwissen, ebenso *con-scire* wie auch *con-scientia*, um das Wissen Gottes prägte das Bewusstsein jener Frauen und Männer in besonderem Maße. Ihre *scientia*, die sie mit Gott teilten, war das Wissen um ihre Schuld.

Die Begründung hierfür hatte Paulus mit seiner Mahnung an die Korinther gelegt: „Erforscht euch selbst, ob ihr im Glauben steht; prüft euch selbst!“ (II Cor

77 B. HENNIG, *Conscientia*, S. 137.

78 Vgl. G. WIELAND, *Rationalisierung und Verinnerlichung*; G. MELVILLE, *Im Spannungsfeld*; zur Bedeutung der Schriftlichkeit für diese Entwicklung vgl. K. SCHREINER, *Verschriftlichung* und G. MELVILLE, *Zur Funktion der Schriftlichkeit*.

79 „Wer fest an einen Gott glaubt, dem auch die den Mitmenschen verborgenen oder geflissentlich ignorierten Übeltaten nicht entgehen können und der den Christen nach seinem Tod dafür strafen wird, hat allen Grund, so etwas wie autonomes Gewissen, ein sich selbst überwachendes Bewusstsein zu entwickeln.“ M.-S. LOTTER, *Scham, Schuld, Verantwortung*, S. 114. Vgl. zu den Implikationen für die *vita religiosa* v. a. G. MELVILLE, *Im Zeichen der Allmacht*.

13.5). Für ihn war das Gewissen (*syneidesis*) weder ein „prinzipielles Wissen um Gut und Böse“ noch im konkreten Fall handlungsleitend, sondern eben jene Instanz, die nachträglich beurteilt, d. h. ‚erforscht‘ und ‚prüft‘.⁸⁰

Bereits im frühen Mönchtum hatte man sich den paulinischen Aufruf zu eigen gemacht. So mahnte der Mönchsvater Antonius († 356) seine Brüder unter Bezug auf jene Stelle im 2. *Korintherbrief*, dass ein jeder seine Handlungen und jede Regung der Seele beobachten und so niederschreiben sollte, als wollte er diese seinem Nächsten offenbaren.⁸¹ Abt DOROTHEOS VON GAZA († 565) empfahl gar eine regelmäßige Gewissenserforschung im Abstand von sechs Stunden.⁸² Zurückhaltender in der Intensität, aber identisch im Anliegen waren die *Collationes* des JOHANNES CASSIAN († ca. 435). AMBROSIUS († 397), AUGUSTINUS oder GREGOR DER GROSSE – sie alle erklärten die Innenschau des Menschen, den Blick auf das eigene Gewissen, für unerlässlich.⁸³ Jenen religiösen Virtuosen musste ihr Leben als existentielle Bedrohung der Seele erscheinen – eine Bedrohung, in der sie, von Reue getrieben, ihr Innerstes erforschten.⁸⁴

Damit stand das Mönchtum, wie Pierre HADOT zeigt, in der antiken Tradition einer „gelebten“ Philosophie: Die praktizierten Exerzitien der Selbstprüfung und Gewissenserforschung waren Ausdruck einer christlichen *philosophia*.⁸⁵ Im Unterschied zu den abstrakten Diskussionen auf begrifflicher Ebene, wie sie an den Schulen stattfanden, hatten die Religiösen ihre eigene *conscientia* und damit sich selbst zum Gegenstand ihrer Beschäftigung mit dem Gewissen gemacht.⁸⁶ Für sie war der Zweifel Daseinsphänomen, nicht Kategorienproblem.

In ihrer methodischen Praxis hatte die Gewissensprüfung im Religiosentum selbst die Gestalt und Funktion einer Übung angenommen, die methodisch trai-

80 Vgl. H.-J. ECKSTEIN, *Der Begriff Syneidesis*, S. 312

81 „Cotidie singuli nostrum actuum cotidianorum, interdianorum, et nocturnorum, a nobis ipsis accipiamus rationem, et acceptam rationem si quis viderit se peccasse, quiescat. [...] actus nostrum et motus animi singuli nostrum notemus et scribamus quasi indicantes proximis nostris.“ *Vita Antonii*, cap. 55, S. 110, 112.

82 DOROTHEOS VON GAZA, *Doctrinae diversae*, doct. 11.117, Bd. 2, S. 337, 339.

83 Vgl. H. CHADWICK, *Gewissen*, Sp. 1091–6; J.-Cl. GUY, *Examen de Conscience III*.

84 In einem eindrücklichen Fall eigenen Erlebens beschreibt dies der Benediktiner RODULF GLABER, *Historiarum libri quinque*, lib. V, cap. 2, S. 218. Vgl. zu dieser Szene A. ANGENENDT, *Geschichte der Religiosität*, S. 152. Zu entsprechenden Passagen in der mittelhochdeutschen Epik, vgl. D. KARTSCHOKE, *Der epische Held*. Zur Reue als Movens des Gewissens in der Patristik vgl. die Quellenübersicht bei Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 65–71.

85 P. HADOT, *Philosophie als Lebensform*, S. 170f. Vgl. hierzu – speziell mit Fokus auf das Gewissen – auch Th. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, S. 118–23.

86 „La sensibilité psychologique et morale à la conscience, à son irréductible subjectivité, à ses critères, sera l’un des plus significatifs effets de ses découvertes et comme leur commun dénominateur. L’homme se découvre comme sujet.“ M.-D. CHÉNU, *L’éveil de la conscience*, S. 15.

niert werden musste.⁸⁷ Texte, wie der hier im besonderen Fokus stehende *Von den vier Arten der Gewissen*, aber auch der *Vom inneren Haus*, sollten genau an diesem Punkt ansetzen und ihre Leser beim Erlangen einer für diese *examinatio* angemessenen Disposition anleiten, sollten ihm Beistand geben, wenn er fühlte zu versagen.

Ausweislich ihrer außerordentlich reichen handschriftlichen Überlieferung, bestand ein großer Bedarf an diesen Schriften.⁸⁸ Doch obwohl sie zu den am häufigsten überlieferten Texten des Mittelalters zählen, sind sie bisher kaum erforscht. Dies ist auch deshalb bemerkenswert, weil es sich bei ihnen häufig um Werke handelt, die BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschrieben wurden, der – vorsichtig formuliert – nicht zu den vernachlässigten Figuren der historischen Forschung zählt.⁸⁹ Neben ihm dienten auch AUGUSTINUS, ANSELM VON CANTERBURY († 1109), HUGO († 1141) und RICHARD VON ST. VIKTOR († 1173) oder Bonaventura († 1274) als Referenzfiguren. Ihnen wurde mit Vorliebe nicht nur ‚gewissensbildende‘ Literatur attribuiert, sondern man schrieb ihnen auch generell Texte zu, deren Inhalte den Erwartungshorizonten entsprachen, die mit dem entsprechenden Namen verbunden waren. Eine vermehrte Zuschreibung verschiedener Arten von Texten an einen Autor verbreiterte dabei zugleich das Spektrum dessen, was für diesen künftighin als typisch angesehen wurde.

Innerhalb dieses reichen Schrifttums nahmen Gewissensfragen einen zentralen Raum ein.⁹⁰ Nicht dergestalt, dass alle Werke bereits *conscientia* im Titel trugen, wohl aber waren sie alle mittelbar mit Fragen des Gewissens verbunden, weil es in ihnen um den Einzelnen ging: um seinen Willen, seine Schuld, seine Reue, um

87 Zum Motiv des asketischen Trainings vgl. H. FICHTENAU, *Askese und Laster*, S. 21. Zum historischen Zusammenhang von Gewissensprüfung und *vita religiosa* vgl. G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell*, S. 172–86. In der Handschrift Leipzig, UB, MS 841, 80^v–81^v wird dieser Zusammenhang eindeutig in einem kleinen, mit *Quomodo religiosus debeat confiteri* überschriebenen Traktat formuliert: *Quicumque in religione ut puritatem cordis et conscientiam ordinatam acquirat, omni die vel ad minus alterius diebus confiteatur.* (80^v).

88 Vgl. neben den Angaben zu *De interiori domo* unten S. 93, Anm. 72 v. a. den Überblick in *IL-WVV*, doch können die hier gegebenen Handschriftenverzeichnisse in vielen Fällen ohne große Mühe ergänzt werden. Im Vergleich verschiedener Textgattungen vgl. die Angaben zur Überlieferung bei B. VOLLMANN, *Edition von Texten*, S. 87, Anm. 5. Für die Überlieferung ps.-augustinischer Schriften vgl. das seit 1969 von der ÖAW herausgegebene Repertorium der handschriftlichen Überlieferung der Werke des AUGUSTINUS, in das erfreulicherweise auch viele dem Kirchenvater nur zugeschriebene Texte aufgenommen wurden. Programmatisch hierzu M. de KROON, *Pseudo-Augustin*. Vgl. auch unten S. 76, Anm. 71 weitere Titel, die Überblicke geben.

89 P. DINZELBACHER, *Bernhard von Clairvaux*, S. 370, konnte im Jahr 1998 resümieren: „die speziell auf Bernhard bezogene Literatur umfaßt z. Z. mindestens um die 4500 Titel“, und seitdem sind fast 20 Jahre vergangen...

90 Vgl. im Überblick: E. BERTOLA, *Il problema della coscienza*. Zum ‚Sitz im Leben‘ dieser Texte: G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell*, S. 172ff.

grundsätzliche ethische Fragen, die dem Leser in direkter Anrede auseinandergesetzt wurden.

Dabei war es weniger das gute Gewissen, das im Zentrum der Texte stand, als vielmehr jenes, das der Hilfe bedurfte. Gelehrt wurden Strategien zur Wiederherstellung einer *conscientia bona* nach dem Fehltritt – wohl, weil diese Konstellation den Normalzustand darstellte und die dringende Erfordernis für einen Menschen war, der, wie man meinte, im Zustand der Sünde lebte.

Bereits ORIGENES hatte die Qualen eines schlechten Gewissens mit denen der Hölle in Verbindung gebracht, als er das Feuer des Endgerichts im Menschen selbst vorortete, wo dessen mit Sünden überladene Seele sich selbst entflammt:

„Der menschliche Geist selbst, das Gewissen, hat durch göttliche Kraft alles in sein Gedächtnis aufgenommen, er hat beim Sündigen in sich selbst gewisse Zeichen und Figuren eingepägt, und so wird er alles Häßliche, Schändliche oder gar Gottlose, das er getan hat, vor seinen Augen ausgebreitet sehen, sozusagen eine Geschichte seiner Untaten. Dann wird das Gewissen selbst durch seinen eigenen Stachel getrieben und gepeinigt; es wird Ankläger und Zeuge gegen sich selbst. [...] Hieraus erkennt man, daß es Qualen gibt, die im Bereich der Seelensubstanz selbst entstehen, unmittelbar aus den schlimmen Affekten der Sünden.“⁹¹

So seien die Qualen des Gewissens die bereits während des Lebens einsetzenden Strafen des Endgerichts: „Nicht Gott schickt den Menschen in die Hölle, sondern er selbst bringt sich durch sein schlimmes Verhalten in eine höllische Lage und leidet darunter.“⁹² Für LUTHER († 1546) war das schlechte Gewissen eine böse Bestie, die den Menschen gegen sich selbst antreten ließ.⁹³

Eine solche Analogisierung der Gewissensqualen mit der Hölle findet sich auch beim Zisterzienser ALAIN DE LILLE († 1202), der die dritte der von ihm beschriebenen vier Höllen als Ort jener Qualen identifizierte, die der Wurm des Gewissens verursacht.⁹⁴ Sein Ordensbruder BERNHARD VON CLAIRVAUX wiederum hatte darauf hingewiesen, dass „der Schmerz über die Sünden notwendig“ sei,

91 „[...] cum etiam mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum, quae vel foede ac turpiter gesserat vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos videbit expositam: tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitur atque compungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. [...] Ex quo intelligitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur.“ ORIGENES, *De principiis*, lib. II, cap. X.4, S. 428, 430 (Übersetzung: ebd., S. 429, 431).

92 G. MINOIS, *Die Hölle*, S. 128.

93 „Conscientia est mala bestia, quae facit hominen stare contra se ipsum.“ M. LUTHER, Genesisvorlesung (1535–45), in: *WA* 44, S. 545.

94 „Huic inferno non deest conscientie vermis quo vexatur animus peccatoris.“ ALAIN DE LILLE, *Facilius descensus Averni*, in: M.-Th. D’ALVERNI, *Variations sur un thème de Virgile*, S. 1522–8,

„doch soll er nicht unaufhörlich quälen. Ja, er soll durch die freudigere Erinnerung an die göttliche Güte unterbrochen werden, damit das Herz sich nicht etwa vor Traurigkeit verhärtet, ja mehr noch, durch Verzweiflung zugrunde gehe.“⁹⁵

Selbst für Kain hätte, BERNHARD zufolge, Hoffnung bestanden, wenn er nicht an Gottes Gnade gezweifelt hätte. Diese Gnade sei stets größer als die Schuld des Menschen.

Reue über das Begangene musste dabei mit dem Vorsatz einhergehen, das, was man getan hatte, künftighin zu meiden; Ziel war eine innere *conversio*, die jedoch nicht in einer Metanoia Ausdruck fand, sondern bei der das Geschehene dem Menschen im Bewusstsein bleiben musste. „Buße tun“, so formulierte Papst GREGOR DER GROSSE in seinen *Evangelienhomilien* und setzte damit den Maßstab auch für die folgenden Jahrhunderte, „heißt ja, das begangene Böse zu beklagen und das Beklagenswerte nicht zu begehen.“ Und er fuhr fort:

„Denn wer das eine in der Weise beweint, daß er trotzdem anderes begeht, der vernachlässigt noch das Bußetun oder kennt es nicht. Was nützt es nämlich, wenn jemand die Sünden der Unzucht beweint und dennoch weiterhin in den Gluten der Habgier lechzt? Oder was nützt es, wenn er schon die Verfehlungen des Zorns betrauert und dennoch weiterhin vor brennendem Neid vergeht?“⁹⁶

BERNHARD VON CLAIRVAUX, der diesen Gedanken im unmittelbaren Bezug aufgriff, formulierte in seinem *Bischofsspiegel* für Heinrich († 1145), den Erzbischof von Sens, dass eben die von GREGOR geforderten Strategien in besonderer Weise geeignet seien, um ein gutes Gewissen zu erlangen.⁹⁷ Und nirgendwo könne man

hier S. 1525. Zur Verbindung von Gewissen und Fegefeuer noch bei Johannes Tauler († 1361) oder Marquard von Lindau († 1392) vgl. U. STÖRMER CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 280f.

95 „Et quidem necessarius dolor pro peccatis, sed si non sit continuus. Sane interpoletur laetiori recordatione divinae benignitatis, ne forte prae tristitia induretur cor, et desperatione plus peccet.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum XI*, cap. I (2), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 158.

96 „Paenitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare. Nam qui sic alia deplorat, ut tamen alia committat, adhuc paenitentiam agere aut ignorat, aut dissimulat. Quid enim prodest si peccata quis luxuriae defleat, et tamen adhuc avaritiae aestibus anhelet? Aut quid prodest si irae culpas iam lugeat et tamen adhuc invidiae facibus tabescat?“ GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia*, 34.15, S. 314f. Übersetzung: *Evangelienhomilien*, Bd. 2, S. 674.

97 „Itaque duo sunt praecipue quae bonam reddunt conscientiam, paenitere de malis et abstinere a malis, hoc est, ut verbis loquar beati Gregorii, et commissa flere, et flenda non committere.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 42*, IV (13), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 460. Zur Person des Bischofs vgl. Ch. L. RICHARD / J. J. GIRAUD, *Bibliothèque sacrée*, Bd. 29, S. 198. Dieser Gedanke findet sich auch bei CAESARIUS VON HEISTERBACH, *Dialogus miraculorum*, III.34, Bd. 3, S. 624.

dieses Ziel besser in Angriff nehmen als hinter den schützenden Mauern des Klosters, ist dem an Thomas, Propst von Beverley, gerichteten Werbeschreiben BERNHARDS zu entnehmen, dem er die Freuden eines guten Gewissens für den Fall in Aussicht stellt, dass dieser in den Zisterzienserorden eintritt:

„Ein gutes Gewissen ist ein großer Reichtum. In der Tat, was könnte im Leben reicher oder süßer sein? Was auf der Welt ruhiger oder sicherer? Ein gutes Gewissen fürchtet nicht den Verlust irdischer Dinge, nicht kränkende Worte, nicht die Qualen des Körpers, da es doch sogar durch den Tod selbst eher ermutigt als geschwächt wird.“⁹⁸

Das gute Gewissen schafft Sicherheit, weil es unter den Bedingungen der Immanenz Übereinstimmung mit Gott verspricht, der aus der Transzendenz alles Sein und jede Ordnung setzt. Das gute Gewissen assimiliert den Menschen an Gott, weil es jenes Wissen berge, das man, so BERNHARD, mit Gott teilt:

„Ein festes und unerschütterliches Gefäß ist das Gewissen, geeignet, Geheimnisse zu wahren, keinen Anschlägen ausgesetzt, keiner Gewalt weichend, keinem Auge und keiner Hand zugänglich mit Ausnahme einzig des Heiligen Geistes, der auch die Tiefen Gottes ergründet. Was immer ich in ihm hinterlege, werde ich ganz sicher nicht verlieren: Es wird dies bei Lebzeiten aufbewahren, im Tode aber zurückerstatten. Denn wohin ich auch gehe, geht es mit mir und trägt den Inhalt mit sich, den es zur Verwahrung empfangen hat. Es ist für den Lebenden da, dem Toten folgt es: Überall hat es für mich Ehre oder Schande untrennbar bereit, je nach der Art des Inhalts.“⁹⁹

In den Diskursen der *vita religiosa* kam dem Gewissen somit eine klar heilsnotwendige Funktion zu; es wurde als Grundlage für den Aufstieg der Seele und die je persönliche Vervollkommnung begriffen.¹⁰⁰ Dieser Aspekt des ‚Je-Persön-

98 „Magnae divitiae bona conscientia. Et revera quid ditius in rebus vel dulcius? Quid in terra quietius atque securius? Bona conscientia damna rerum non metuit, non verborum contumelias, non corporis cruciatus, quippe quae et morte ipsa magis erigitur quam deicitur.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 411.3*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, S. 812 (Übersetzung ebd., 813).

99 „Sanum vas et inconcussum conscientia, et secretis servandis idoneum, nullis patens insidiis, nulli violentiae cedens, nulli quippe oculo vel manui accessibilis, excepto dumtaxat Spiritui qui scrutatur etiam alta Dei. Quidquid in ea reposuero, securus sum quia non perdam: servabit vivo, defuncto restituet. Nam quocumque vado ego, ipsa it mecum, secum ferens depositum quod servandum acceperit. Adest vivo, mortuum sequitur; ubique mihi vel gloria, vel confusio inseparabilis pro qualitate depositi.“ DERS., *ep. 42, VI (21)*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 472–5 (Übersetzung, ebd.).

100 BERTOLA formuliert: „La coscienza è infatti considerata, dagli scrittori monastici, il fondamento dell’ascensione dell’anima e del perfezionamento individuale.“ E. BERTOLA, *Il problema della coscienza*, S. 11.

lichen‘ ist zentral auch für die Bestimmung seiner Funktion: Niklas LUHMANN, der gleichsam an den Gedanken GREGORS DES GROSSEN von der Notwendigkeit einer ‚Dauerreflexion‘ des eigenen Handelns anknüpfte, bemerkte hierzu:

„Es dient nicht dazu, die Persönlichkeit von ihren Taten zu distanzieren, indem es das Verhalten nur ‚vorwirft‘; sondern es identifiziert die Persönlichkeit mit ihrem Verhalten, indem es ihr zeigt, was sie ist und was sie sein kann.“¹⁰¹

Das Gewissen fungierte dabei für denjenigen, der sich selbst reflektierte, als Individuationsprinzip: Aus der Selbstbeobachtung erwuchs das Bewusstsein, so und nicht anders gedacht, gefühlt, gehandelt zu haben. Besonders eindrücklich sind hier die Formulierungen des Dominikaners und Erzbischofs ANTONINUS VON FLORENZ († 1459), der vom Gewissen als dem Gesicht der Seele spricht, das den Menschen einzigartig mache.¹⁰² In seinem Gewissen kann sich der Mensch nicht vertreten lassen. Damit hatte ANTONINUS einen Gedanken ausgedrückt, der sich bereits bei ORIGENES findet, dem zufolge sich die Herzen der Menschen ebenso wie ihre Gesichter oder ihre Handschriften unterscheiden lassen.¹⁰³

Zugleich galt es, sich selbst an den, wie LUHMANN formulierte, „einverseelten“¹⁰⁴ Normen zu prüfen – in der Sprache der Scholastik: die *synderesis*. Übertragen auf die Vorstellungswelten der *vita religiosa* des Hohen Mittelalters bedeutet dies, dass in der *conscientia* Handeln, Denken, Fühlen, Glauben und Wissen des Menschen kumulierten; sein Wissen fiel mit dem Gottes zusammen. Die *conscientia* wurde auf diese Weise zum Identitätsgenerator; ihr kam eine instrumentelle Funktion zu, insofern sie Träger eines bestimmten, auf konkrete Handlungen oder Reflexionsakte bezogenen Wissens um diese – und keine anderen – Handlungen und mentalen Gegebenheiten war. Die divergierenden *conscientiae* verwiesen somit auf je verschiedenartige Inhalte, sie waren durch ihren Bezug auf die je persönliche *scientia* der Menschen unterscheidbar geworden. Aus dieser Möglichkeit der Differenzierung erwuchs ganz offensichtlich das Bedürfnis, die als je andersartig begriffenen *conscientiae* gerade auch in ihren jeweiligen Besonderheiten zu erfassen. Es war der Weg eröffnet, diese an die Verschiedenheit der Menschen gekoppelte Ungleichartigkeit der Gewissensausprägungen kategorial zu unterscheiden und somit zu systematisieren.

101 N. LUHMANN, *Die Gewissensfreiheit*, S. 285f. (358).

102 Vgl. unten S. 260, Anm. 130.

103 Vgl. P. BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, S. 180.

104 N. LUHMANN, *Die Gewissensfreiheit*, S. 266 (330).

2.3 Systematisierungen: Ordnungen der Gewissensarten

Die Komplexität der Welt drängt den Menschen seit jeher, sie zu ordnen. Nicht allein die Vielzahl der Phänomene, sondern auch die von dieser Fülle evozierten Eindrücke, Befindlichkeiten und Gedanken sind in ihrer bloßen Gegebenheit kaum zu erfassen und noch weniger zu bewältigen. Als eine erfolversprechende Strategie, dieser Herausforderung zu begegnen, war bereits in der Antike die kategoriale Systematisierung des relevanten Wissens etabliert worden. Alphabetisch, chronologisch oder motivisch angelegte Speichersysteme konnten nicht nur helfen, das Erkannte zusammenzutragen, sondern ermöglichten zugleich, die Welt – aus der gewonnenen Ordnung heraus – neu zu erkennen. Von besonderer Eindrücklichkeit sind hier zweifellos jene großen enzyklopädischen Unternehmungen der Frühen Neuzeit, mit denen versucht wurde, die Welt, Mikro- wie auch Makrokosmos, zu erfassen.¹⁰⁵

Hinsichtlich des Grades der Differenziertheit standen die Systematisierungsbemühungen des Mittelalters jenen frühneuzeitlichen Entwürfen jedoch kaum nach.¹⁰⁶ Dies betrifft dabei nicht nur den Bereich der im engeren Sinne enzyklopädischen Literatur, sondern lässt sich als Ordnungsprinzip in gleichem Maße auch im geistlichen Schrifttum finden. Die Schriften eines BERNHARD VON CLAIRVAUX, eines Aelred von Rievaulx († 1167), eines HUGO oder eines RICHARD VON ST. VIKTOR und zahlloser weiterer sind durchzogen von Hierarchisierungen, Taxonomisierungen und Quantifizierungen der jeweils behandelten Begriffe und Phänomene.¹⁰⁷ Es kann daher nicht verwundern, wenn auch für den hier im Fokus stehenden Bereich des menschlichen Gewissens komplexe Beschreibungsmuster und Ordnungsarrangements erdacht wurden, mit deren Hilfe das, was im Einzelfall unter Gewissen verstanden wurde, angemessen erfasst und klassifiziert werden sollte.

Die *conscientia* war seit dem Mittelalter als zentraler Gegenstand innerhalb einer kasuistisch orientierten Theologie und Moralphilosophie etabliert und für den wissenschaftlichen Diskurs unverzichtbar geworden. Wohl jeder Blick in den Katalog einer beliebigen Bibliothek mit hinreichender Sammlungsgeschichte

105 Vgl. hierzu u. a. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis*; H. ZEDELMAIER, *Bibliotheca Universalis*.

106 Vgl. mit weiteren Hinweisen: Chr. MEIER-STAUBACH (Hg.), *Die Enzyklopädie im Wandel. Zu Ordnungsvorstellungen, Erfahrungshorizonten und Welterfassung im Hohen Mittelalter* vgl. den gleichnamigen Aufsatz von Hagen KELLER mit zahlreichen Beispielen und weiterführenden Überlegungen.

107 Zum Phänomen des ‚Gradualismus‘ vgl. B. HAMM, *Reformation als normative Zentrierung*, S. 251–3. Vgl. auch im diachronen Überblick von Texten zum Motiv des Aufstiegs: É. BERTAUD / A. RAYEZ, *Échelle spirituelle*.

bringt hier eine außerordentliche Zahl einschlägiger Veröffentlichungen zutage.¹⁰⁸ Das Gewissen bewegte offensichtlich, und das Reden respektive Schreiben über das Gewissen brachte dieses Interesse deutlich zum Ausdruck.

Unter den vielen, insbesondere in den systematisch angelegten Publikationen gestellten Fragen war stets auch jene nach der Anzahl von Möglichkeiten, das Gewissen – sei es als *synderesis*, sei es als *conscientia* – zu erfassen: *Quotuplex sit?* Die Antworten hierauf fielen erwartungsgemäß verschieden aus und waren nicht zuletzt vom jeweils spezifischen Erkenntnisinteresse des Autors oder der Erklärungsabsicht des Textes bestimmt und geprägt. Das hier im Zentrum stehende Motiv der vier in Kreuzklassifikation miteinander verbundenen Arten des Gewissens ist unter den gefundenen Systematisierungen ein frühes, aber keineswegs das einzige Schema.

Zu seiner Akzentuierung seien an dieser Stelle – ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit – einige weitere Modelle kurz vorgestellt, die den Möglichkeitskosmos einer Einteilung von Gewissensformen und -qualitäten aufzeigen sollen. Dabei wird die bereits erwähnte analytische Differenzierung, mit der seit dem 12. Jahrhundert eine die Disposition des Menschen prägende Gewissensanlage (*synderesis*) auf der einen Seite von konkreten Gewissensakten (*conscientia*) auf der anderen unterschieden wurde, nicht berücksichtigt.

Vor dem Hintergrund je verschiedener Kontexte und unter Berücksichtigung großer zeitlicher Spannen der Entstehung der im Folgenden kurz vorzustellenden Systematisierungen scheint es auf den ersten Blick weder angemessen noch hilfreich, diese selbst wieder zu ordnen. Insofern im Zentrum dieser Arbeit aber ein Motiv steht, dessen wesentliches Charakteristikum gerade seine Geschlossenheit ist, die es von anderen Ordnungsmodellen abhebt, soll eben diese Geschlossenheit hier als Differenzierungsmerkmal genutzt werden. Die den vier Gewissensarten zugrundeliegende binäre Struktur – es handelt sich um je paarweise zugeordnete Qualitäten – wird daher als eine Möglichkeit der Konzeptionalisierung präsentiert.

Wie zum Teil bereits die Titel der einschlägigen Texte nahelegen, werden in ihnen vier Gewissensarten systematisch voneinander geschieden, wobei zwei Haupteigenschaften kombiniert sind und in ihrer Kombination den Charakter der *conscientia* bestimmen: gut und schlecht sowie ruhig und unruhig. Ein solches auf Binarismen basierendes Reden über *conscientia* findet sich häufig. Neben den genannten Eigenschaften begegnen rein und unrein, sicher und unsicher, vorangehend und nachfolgend – die Aufzählung ließe sich ergänzen. Die Qualitäten eines Gewissens werden in ihrer je typischen Ausprägung somit als Oppo-

108 Vgl. die Angaben unten S. 290, Anm. 265f.

sitionen verstanden, wobei in diesen Fällen nicht einer der hervorragende Platz zukommt, sondern stets dem Gewissenszustand, der sowohl der objektiven als auch der subjektiven Wertordnung entspricht, insofern beide in der *conscientia* zusammenfallen sollten.¹⁰⁹ Das sich aus diesen Konstellationen ergebende Schema von Möglichkeitsformen kann dabei jedoch verschiedene Strukturen aufweisen: solche, die ein in sich geschlossenes System bilden und solche, innerhalb derer gleichsam additiv und potentiell *ad infinitum* Arten des Gewissens zusammengestellt werden.

Jede dieser Einteilungen konnte dem, der sein Gewissen erforschte, dabei von Nutzen sein, um sich in den beschriebenen Modellen wiederzufinden: Sei es, dass er die eigenen Eindrücke mit dem ihm angetragenen Muster abgleichen konnte, sei es, dass dieses Muster ihm überhaupt erst eine Matrix bot, die ihm half, einen passenden und angemessenen Ausdruck seiner eigenen Befindlichkeiten und Gefühle abzuleiten und begrifflich zu fassen.

a) Geschlossene Struktur

Der Vierzahl von Gewissensarten von gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig sowie schlecht und unruhig kommt in mehrfacher Hinsicht Bedeutung zu: Nicht nur findet die doppelt binäre und überdies verschränkte Struktur der verschiedenen Qualitäten in ihr numerischen Ausdruck; die Vierzahl verweist stets auch auf ein ganzes Reservoir von modellhaften Bedeutungsträgern anderer Zusammenhänge, unter denen die positiven und heilsgeschichtlich aufgeladenen die negativen klar überwiegen.¹¹⁰ Das zugrundeliegende Zahlenmuster von zwei mal zwei dient somit nicht nur dem einfacheren Erfassen einer komplexen Semantik, sondern wird vor allem selbst zur „metonymischen Rahmung“.¹¹¹ In seinen verschiedenen Ausprägungen kann das Gewissen dadurch mit je verschiedenen Bedeutungen aufgeladen werden: Das Viererschema garantiert dabei zugleich die Geschlossenheit eines distinkten Systems und macht die einzelnen Arten über den Zahlwert der Vier anschlussfähig für diverse weitere Bedeutungsträger, die ihrerseits die Vier als Grundwert ihres Binnenverhältnisses aufweisen.

Da er in dieser Arbeit im Zentrum steht, werden die folgenden Ausführungen zum Motiv der vier Gewissensarten beispielhaft auf dem Traktat *De quattuor modis conscientiarum* gründen. Auf inhaltliche Nuancierungen der fünf anderen

109 „Wenn die *conscientia* also normativ wirksam ist, dann muß sie subjektiv und objektiv zugleich gelten.“ B. HENNIG, *Conscientia*, S. 137.

110 Vgl. hierzu H. MEYER / R. SUNTRUP, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, Sp. 332–402

111 Vgl. N. LARGIER, *Zahlenmuster als Metonymie*, S. 210–4.

primären Texte, in denen das Grundmotiv entwickelt ist, wird in den jeweiligen Abschnitten zu diesen hingewiesen. In vielen Punkten gehen diese sechs ‚Ursprungstexte‘ jedoch konform. In allen werden die gleichen Ausprägungen benannt: eine *conscientia bona et tranquilla*, eine *bona et turbata*, eine *mala et tranquilla* und eine *mala et turbata*. Gegenübergestellt werden somit zwei positive zwei negativen Gewissenstypen, wobei die Ruhe oder Unruhe des guten wie des schlechten Gewissens als spezifische Differenz fungiert.

Die Frage einer möglichen Objektivierbarkeit dieser Qualifizierungen ist dabei nicht eindeutig zu beantworten: So kann die Diagnose über Gutheit oder Schlechtigkeit des Gewissens als ein Werturteil verstanden werden, wobei zugleich diejenige über dessen Ruhe oder Unruhe eine objektivierbare Tatsachenerfeststellung darstellt. Die Unterscheidung von Ruhe und Unruhe wird gerade auch dann als sachlich angemessen verstanden, wenn sie vom Menschen für sich selbst getroffen wird, da das Maß der Bewegtheit des eigenen Gewissens für ihn selbst evident ist, auch wenn er andere über seine innere Befindlichkeit sehr wohl zu täuschen vermag. Ebenso kann aber auch das Urteil über die Gutheit oder Schlechtigkeit des Gewissens als ein objektives verstanden werden, wobei wiederum Einschätzungen über Ruhe oder Unruhe als subjektive, weil nicht verallgemeinerbare Aussagen über den Zustand des Gewissens getroffen werden. In diesem Spannungsfeld bewegen sich auch die nachfolgend vorzustellenden Aktualisierungen des Motivs der vier Gewissenarten, die im Kapitel zu dessen *Rezeptionen und Wirkungen* vorgestellt werden.

Innerhalb der Vierergruppe nimmt das gute und ruhige Gewissen den hierarchisch höchsten Rang ein, doch sei es, wie der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* unter Rückgriff auf IUVENAL anmerkt, in dieser Welt nur selten anzutreffen.¹¹² Es ist jedoch eine Möglichkeit, die mitgedacht werden muss, weil mit ihr der Zustand einer idealen *conscientia* zum Ausdruck gebracht wird. Weitaus häufiger finde man hingegen das wohl gute, aber dennoch unruhige Gewissen. Seine Unruhe resultiert aus der Unsicherheit des Menschen, ob er denn wirklich den an ihn gestellten Ansprüchen genügt. Die täglichen Anfechtungen bewegen

112 „Rara avis in terris huiusmodi conscientia, sed quanto rarior, tanto carior apud Deum.“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.1. S. 190, Z. 6f. Die gleiche Charakterisierung als „rara avis“ findet sich in der 124. Sentenz BERNHARDS VON CLAIRVAUX aus dessen dritter Sentenzen-sammlung für diejenigen, die er als in höchstem Maße gute Menschen innerhalb der von ihm beschriebenen „quattuor genera hominis“ identifiziert: „Rara tamen avis est in terris quae hunc possit transire profectum.“ Jene nämlich, die sich Gott nicht nur so denken, wie sie selbst sind, sondern welche zudem bereits die hierfür nötige Einfachheit (*simplicitas*) erreicht haben. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *III Sent 124*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 732. Vgl. hierzu unten S. 63, Anm. 14.

das Gewissen, auch wenn der Mensch ihnen seine Zustimmung verweigert.¹¹³ Gott selbst sorgt, wie der Text weiter ausführt, für Ermutigung: durch die Milch der Salbung und den Wein der Tröstung – je nach Konstitution des einzelnen Menschen.¹¹⁴

Neben den beiden Arten des guten Gewissens stehen die *malae conscientiae*. So wie es nichts Schlechteres gebe, gebe es auch nichts Unglücklicheres als ein schlechtes Gewissen, das zugleich ruhig sei. Eine solche *conscientia* fürchtet Gott nicht und achtet nicht den Menschen. Sie hat sich nicht nur an die Sünde gewöhnt, sondern findet Gefallen an ihr.¹¹⁵ Als ein solches in höchstem Maße verdorbenes Gewissen nimmt es den alleruntersten Platz ein.

Ein schlechtes und unruhiges Gewissen schließlich ist eines, das bei allem sündigen Tun stets die Entdeckung fürchtet. Im Gegensatz zum ebenfalls unruhigen, aber guten Gewissen gibt die *mala et turbata conscientia* jedoch allen Anfechtungen nach und sich selbst der Sünde hin; die Unruhe entsteht aus dem Wissen um die eigene Schuld. Aus einem solchen Bewusstsein heraus mag mancher gar den Weg zurück und hin zum Heil finden – die Mehrzahl der Menschen aber, hier gibt sich der Text illusionsfrei, werde sich aus Beschämung über das Begangene eher noch stärker in der Sünde verstricken als sie zu fliehen.¹¹⁶

Damit erinnert diese Systematik von vier Gewisstypen und ihren jeweiligen Trägern an die von AUGUSTINUS getroffene Unterscheidung von Menschen

113 „Conscientia bona est, sed turbata, que nil molle, nil fluxum recipit, sed a mundi aspergine, quanto potest pressius se detergit, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine multa. Dura videtur ei via rectior et austerior vita, sed quantumlibet dura sit, ipse et durare eligit et perdurare. Ubique videt, quod carni displicet, sed retinet se freno timoris Dei et in omni tempestate cordis sui ad hanc anchoram figur.“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.2, unten S. 190, Z. 9–15.

114 „Bibunt illi lac, quibus et vigilie breves et cibi dulces et panni suaves et labores appetibiles videntur, quibus parum est illud, quod magnum est in exercitiis sancte conversationis. [...] Vinum bibunt, qui vias vite aggressi et ingressi tribulationibus et carnis et anime contorquentur, sed non cedunt neque recedunt in tribulatione. [...] Omnis enim timorata conscientia, que ad Deum venit, vel lac ab ipso vel vinum emit, secundum quod superius dictum est et tractatum. Et nota, quod utrobique vinum preposuit pro eo fortassis, quod, qui maiorem tribulationem pro Deo perseveranter sustinet, maiorem habeat et mercedem.“ Ebd., cap. II.2, unten S. 192, Z. 17–S. 196, Z. 7

115 „Sequitur mala et tranquilla conscientia, qua sicut nichil peius, ita nichil infelicius est. [...] Que nec Deum timet nec hominem reveretur [...] In brevi temporis spatio non solum non sentit, sed et placet et dulce fit, quod amarum erat, et, quod asperum, vertitur in suave. Ducitur deinde in consuetudinem, ut iam non modo placeat, sed assidue placeat et se continere non possit.“ Ebd., cap. II.3, unten S. 196, Z. 10–S. 198, Z. 11

116 „Mala autem conscientia est et turbata, que in actu peccatorum suorum et deprehenditur et comprehenditur et, dum pasci se voluptatibus credit, anxietatibus cedit, humanis pudoribus et confusionibus reverberata [...] Et licet quidam in ipsa deprehensione convertantur ad Deum, maior tamen est numerus in ipsa confusione permanentium in peccato quam propter peccati confusionem exeuntium a peccato.“ Ebd., cap. II.4, unten S. 202, Z. 2–11.

im Hinblick auf ihre Verstrickung mit der Sünde. Hintergrund war seine Frage nach dem Nutzen von Fürbitten während der Zeit nach dem Tode des Menschen:

„Es gibt nämlich Menschen, deren Lebensführung nicht gut genug ist, so dass sie diese [Fürbitten] nach ihrem Tode nicht nötig hätten, und auch wieder nicht schlecht genug, so dass sie ihnen nichts nützen könnte. Dagegen gibt es andere, deren Leben so im Guten begründet war, dass sie nicht darauf angewiesen sind, und wieder andere, deren Leben so im Bösen verwurzelt war, dass sie ihnen nach ihrem Tode nichts mehr nützen können.“¹¹⁷

Zwar ist diese Differenzierung in erster Linie auf die Frage nach Zustand der Seelen zwischen individuellem Tod und Jüngstem Gericht bezogen, doch ähnelt das Viererschema von guten, schlechten, nicht ganz guten und nicht ganz schlechten Menschen durchaus demjenigen der vier Gewissensarten. Eine entsprechende Tradition des augustinischen Modells ist auch deshalb nicht von der Hand zu weisen, weil diese Prägestärke bis ins Hohe Mittelalter hinein besaß.¹¹⁸

Das Gewissensschema der vier korrespondierenden Arten selbst wurde, wie im nachfolgenden Abschnitt über *Rezeptionen und Wirkungen* zu zeigen ist, vielfach aufgegriffen. Seine Kapazität resultiert dabei nicht zuletzt aus seiner Anschlussfähigkeit für alle denkbaren Formen oder Zustände des Gewissens. Diese Möglichkeit ergibt sich dabei aus der doppelt binären Relationalität des Modells: Die erste Relation ist auf die Wertordnung hin orientiert. ‚Gut‘ und ‚Schlecht‘ sind somit Ausdruck für die Bezogenheit menschlicher Handlungen und Gedanken auf die normativ geltende Ordnung. Gut ist das Gewissen folglich, wenn die überdachten Handlungen oder Gedanken auf diese Ordnung bezogen sind, schlecht ist es dann, wenn diese Orientierung fehlt. Die zweite Relation nun ist auf die erste hin orientiert: ‚Ruhe‘ oder ‚Unruhe‘ sind Ausdruck für die individuelle Befindlichkeit des Einzelnen vor dem Hintergrund der Bezogenheit des eigenen Handelns und Denkens auf eine normative Ordnung. Durch diese doppelte Bezogenheit – auf das Ganze und auf das je Eigene – gewinnt dieses Modell seine außerordentliche Kapazität, sich gegenüber ganz verschiedenen Wertordnungen als anschlussfähig zu erweisen. Erweiterungen hingegen, wie sie sich beispiels-

117 „Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista post mortem; est vero talis in bono ut ista non requirat, et est rursus talis in malo ut nec his valeat cum ex hac vita transierit adiuvari.“ AUGUSTINUS, *Enchiridion*, cap. XXIX (110), S. 108. Übersetzung: S. 183. Vgl. zum Zusammenhang J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, S. 92, 96f.

118 Vgl. zur Bedeutung der augustinischen Formulierungen T. LOHSE, *Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen*, S. 28f., A. ANGENENDT, *In portu ecclesiae sepultus*, S. 68f., mit jeweils weiteren Hinweisen.

weise im *Consolatorium timorate consciencie* des Dominikaners Johannes NIDER († 1438) finden lassen,¹¹⁹ hatten notwendigerweise den Verlust der geschlossenen Struktur zur Folge.

Eine vergleichbare binäre Struktur von Gewissensarten findet sich auch in der Abhandlung *De conscientia* des Benediktiners PETRUS CELLENSIS († 1183), die wohl zeitnah zum Traktat *De quattuor modis conscientiarum* entstand.¹²⁰ PETRUS, der nach Stationen als Abt verschiedener Klöster seiner Gemeinschaft schließlich zum Bischof von Chartres erhoben wurde,¹²¹ differenzierte in diesem Text Gewissensarten hinsichtlich bestimmter Qualitäten. So unterschied er zunächst ein Gewissen der Weltleute und eines der Mönche.¹²² Neben diesen beiden identifizierten PETRUS auch ein höllisches und ein himmlisches Gewissen, vergaß jedoch nicht zu erwähnen, dass es noch weitere Formen gebe.¹²³

Zunächst scheint es, als habe diese qualifizierende Differenzierung wenig mit der eben skizzierten des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* gemeinsam. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, dass die von PETRUS identifizierten Typen ebenfalls einem binären Ordnungsmuster entsprechen, werden doch Diesseits und Jenseits ebenso wie deren je typische Protagonisten als symbolische Repräsentationsfiguren für Gewissensarten herangezogen: Dem Gewissen des Himmels steht das der Hölle gegenüber; das Gewissen des Religiösen kontrastiert mit dem des Menschen in der Welt. In beiden Fällen handelt es sich um strukturelle Gegensatzpaare. Wenn PETRUS also erwähnt, dass es neben den von ihm näher vorgestellten zwei Gewissenspaaren weitere gebe, so kann es sich – denkt man seine Differenzierung weiter – nur wiederum um entsprechende Binarismen handeln. Anders als das in sich geschlossene Schema des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* wäre das des PETRUS prinzipiell erweiterbar – aber eben nur um solche Gewissensarten, die selbst wieder komplementär sind.

119 Vgl. hierzu unten im Kapitel 6.2 a).

120 Jean LECLERCQ edierte den Text nach der Handschrift Troyes, BM, 253, 13^v–24^v. Weiterhin enthalten den Text auch folgende Handschriften: Berlin, SBPK, MS theol. lat. fol. 664, 70^{vb}–77^{va} (vgl. Katalog Berlin I.2.2, S. 173); Cambridge, Sidney Sussex College, MS Δ.4.22, 65^r–70^r (vgl. Katalog Cambridge, Sidney Sussex, n° 84, S. 67f.) sowie Cambridge, Trinity College, MS O.4.42, fol. 103^v–106^v (vgl. Katalog, Cambridge, Trinity, Bd. 3, S. 290); Paris, BnF, MS lat 2597 (Katalog Paris, BnF, latin 2, S. 539). Zu diesem Text vgl. neben den Beobachtungen seines Herausgebers Jean LECLERCQ v. a. E. BERTOLA, *Il problema della coscienza*, S. 78–102; Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 105–10; M. CARRUTHERS, *The Craft of Thought*, S. 205–9 sowie M. BREITENSTEIN, *Die Verfügbarkeit der Transzendenz*.

121 Zu PETRUS' Biographie vgl. PETRUS CELLENSIS, *Epistolae*, S. xxviii–xxxiii.

122 „Conscientiarum autem qualitates sic dividimus. Conscientia alia est claustralium, alia saecularium.“ PETRUS CELLENSIS, *De conscientia*, S. 220.

123 „Item alia male merentium quae appellatur infernalis, alia bene merentium quae nominatur caelestis. Sunt et quaedam aliae [...]“ Ebd.

Trotz klar verschiedener Begrifflichkeiten lassen sich für den Gewissenstraktat des PETRUS neben dieser strukturellen Analogie noch eine Reihe weiterer Bezüge zur Systematisierung in *De quattuor modis conscientiarum* feststellen. Folgt man zum Beispiel der Beschreibung, die der Benediktiner von der *conscientia claustralis* gibt, so erkennt man die eben bereits vorgestellte *conscientia bona et turbata* wieder: Das Gewissen der Mönche ist eines, das beständigen Anfechtungen ausgesetzt ist und sich daher stets aufs Neue bewähren muss. Durch die Beichte jedoch wäre es ihnen möglich, einen Zustand zu erreichen, der gar als *bona et tranquilla* beschrieben werden kann.¹²⁴

Das Gewissen der Weltleute hingegen wird im Kontrast zu jenem der Mönche als *per se* schlecht beschrieben. Derartige Vorstellungen von Exklusivität sind wohl eines der markantesten Kennzeichen einer für das Christentum generell typischen supererogatorischen Ethik, die im Mönchtum ihre deutlichste Ausprägung erfuhr.¹²⁵ Wer in der Welt lebt, sei, so PETRUS, bereits durch diesen Ort und das, was er dort tut, auf einem Weg, der zum Verderben führt.¹²⁶ Doch wäre eine solche *conscientia* noch nicht verloren: Sie könne neu erblühen, wenn der Mensch sein Leben bessert.¹²⁷ Die *conscientia saecularium* ist insofern der *conscientia mala et turbata* von *De quattuor modis* vergleichbar – diese kann ja, wie beschrieben, ebenfalls noch zum Guten gekehrt werden. Auch die von PETRUS nachfolgend nur noch knapp behandelten Typen *conscientia infernalis* und *caelestis* lassen sich mit den entsprechenden Attributen von Ruhe und Unruhe beschreiben: So ist das höllische Gewissen gleichsam als *mala et tranquilla* zu identifizieren, das himmlische hingegen als *bona et tranquilla*.¹²⁸

Die Qualitäten der *conscientia*, die im Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* abstrakt bezeichnet wurden, sind hier, im Text des PETRUS CELLENSIS, allegorisiert und exklusiv auf die *vita religiosa* als Zielpublikum bezogen. Dies konnte nicht ohne Konsequenz für das Verständnis des Gewissens als solches bleiben, insofern seine beiden positiven Ausprägungen unmittelbar und direkt mit dem Mönchtum verbunden wurden. Jede Übertragung der Konzeption des Benediktiners aus der klösterlichen Sphäre in die der Welt hätte impliziert, dass auch dort die Arten einer guten *conscientia* unmittelbar mit den Attributen der *vita monas-*

124 Ebd., S. 220–7; vgl. oben S. 45, Anm. 113.

125 Vgl. D. HEYD, *Supererogation*; U. WESSELS, Die gute Samariterin. Zum Selbstverständnis des Mönchtums als Elite innerhalb der *Christianitas* vgl. Chr. BURGER, Leben als Mönch.

126 „Ut a quiete claustrali, sic a puritate vita et conscientia saecularium remota est. [...] Mutat profecto vultus suos utique non tantu in dies et annos, sed etiam in horas et momenta paene singula. Vide forum, vide tabernam, vide theatrum, vide prostibulum, vide singulas officinas quorum libet erratum.“ PETRUS CELLENSIS, *De conscientia*, S. 227.

127 „Revirescit itaque conscientia cum emendatur vita.“ Ebd., S. 228

128 Ebd., S. 228–30.

tica zu versehen gewesen wären. Dem stand jedoch entgegen, dass die *conscientia* – gerade auch im paulinischen Verständnis, wie es für das Mittelalter prägend wurde – als ein Vermögen gedacht wurde, das prinzipiell allen Menschen zukam.

Der Entwurf des PETRUS CELLENSIS wies jedoch in Richtung einer anderen Entwicklung, die mit einigem zeitlichen Abstand greifbar wurde: In gewisser Weise ist hier nämlich bereits der Grund einer Vorstellung gelegt, die im 17. Jahrhundert Virulenz gewann, als sich, wie Alois HAHN gezeigt hat, auch die Welt der Laien „mit Forderungen konfrontiert [sah], die vordem nur an den weltflüchtigen religiösen Virtuosen gerichtet wurden“.¹²⁹ Der Maßstab des Klosters wurde nun an die Welt angelegt und folglich konnte nun auch das Gewissen der Weltleute gut sein – dann nämlich, wenn diese sich die *conscientia claustralium* zum Maßstab erkoren.

b) Offene Struktur

Sofern Arten von Gewissen unterschieden wurden, findet sich fast immer die binäre Differenzierung von gutem und schlechtem Gewissen; hier gibt es nur wenige Ausnahmen.¹³⁰ Diese beiden wurden jedoch in der Regel durch weitere Typen ergänzt, die nicht in jedem Fall komplementär sind. Neben den strukturell geschlossenen konzipierte man folglich auch solche ‚Gewissensordnungen‘, die sich durch eine prinzipielle Offenheit und Erweiterbarkeit auszeichnen. Ihre Zahl überwiegt die der geschlossenen bei weitem.

Im Folgenden sollen einige wenige Systematisierungsversuche beispielhaft vorgestellt werden, um zumindest einen schmalen Überblick der vielfältigen Entwürfe von Gewissenseinteilungen zu geben, die seit dem Mittelalter bis weit in die Neuzeit hinein unternommen wurden. Ob es sich bei den nur exemplarisch herangezogenen Texten um diejenigen handelt, in denen das entsprechende Einteilungsschema als erstes entwickelt wurde, konnte bei der Auswahl keine Rolle spielen.

Zeitliche Orientierung

Ein solcher Klassifizierungsmodus betrifft die zeitliche Gerichtetheit des Gewissens.¹³¹ Zwar ist sie als faktisches Unterscheidungsmerkmal im Mittelalter weitgehend unbekannt, doch soll die Orientierung des Gewissens in der Zeit hier als analytisches Differenzkriterium mit berücksichtigt werden, da die

129 A. HAHN, *Religion und Welt*, S. 89.

130 Paulus bspw. kennt noch kein schlechtes Gewissen: vgl. B. HENNIG, *Conscientia*, S. 131–4.

131 Vgl. hierzu J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 287; B. HENNIG, *Conscientia*, S. 154.

stattgefundenen Veränderungen im diachronen Vergleich auf wichtige Entwicklungsprozesse hindeuten.

In der römisch-antiken Tradition wurde die *conscientia* noch ausschließlich als einer Tat nachfolgend verstanden, nicht aber als antreibende, motivierende Kraft.¹³² Eine vorausblickende Gewissensorientierung ist erst für das Milieu des christlichen Nachdenkens, namentlich bei ORIGENES¹³³, belegbar. Danach begegnen durchaus immer wieder Vorstellungen einer solchen *conscientia antecedens*¹³⁴, doch wird dabei die vorausschauende Perspektive des Gewissens häufig unmittellbar mit jener zurückblickenden Orientierung einer der Handlung nachfolgenden *conscientia consequens* verknüpft. Ein Gewissen aber, das aufgrund von Erfahrung bemüht ist, schlechtes Handeln zu meiden, und das deswegen dem Menschen Empfehlungen hinsichtlich seines Tuns oder Lassens gibt, ist zuvorderst Ausdruck von Reue. Aus der Erkenntnis, in der Vergangenheit falsch gehandelt zu haben, erwächst dem Menschen in seinem Gewissen der Vorsatz, künftig solches Tun zu meiden. Gerade auch der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt, wenn er formuliert, dass ein Gewissen dann gut sei, wenn es vergangene Sünden bestraft und es vermeidet, Strafwürdiges zu begehen.¹³⁵ Eine deutlich verschiedene Beurteilung der Präsenz jener beiden Gewissensarten gab Benjamin NELSON, der meinte, dass „das mittelalterliche Gewissen [...] im wesentlichen prospektiv“ sei.¹³⁶ Seine Einschätzung resultierte wohl vor allem aus einer retrospektiven Kontinuitätsunterstellung bezüglich der *conscientia* bis in die Diskurse des 12. und 13. Jahrhunderts hinein. Vor dem Hintergrund der in der Epoche selbst geäußerten Ansichten zum Gewissen kann NELSONS Sicht nicht überzeugen.

Eine eigenständige konzeptionelle Bedeutung erlangte das vorausschauende Gewissen nicht vor dem 17. Jahrhundert, als es tatsächlich auch eine von vorangegangener Schuldkenntnis gelöste und damit von Reue unabhängige Weisungsfunktion für den Menschen erhielt.¹³⁷ Heinz-Dieter KITTSTEINER erkannte in der Neuorientierung des Gewissens in der Zeitdimension ausdrücklich den Indikator eines Mentalitätswandels: Die Frage, ob das Gewissensurteil einem

132 Vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 13–5.

133 Vgl. J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 46–57. Die Bedeutung des ORIGENES für den spezifisch christlichen Gewissensbegriff wird auch hervorgehoben von: A. MURRAY, *Excommunication and Conscience*, S. 188f.

134 Vgl. die Quellenübersicht bei Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 73–6. Auch Jean RAULIN spricht der *conscientia* bereits eine prospektive Orientierung *antecedens* zu, vgl. unten S. 285.

135 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.1, unten S. 186, Z. 12f.

136 B. NELSON, *Eros*, S. 157.

137 Unter den hier diskutierten Autoren ist vor allem auf Francisco PALANCO zu verweisen, vgl. unten S. 331.

Geschehen nachfolgt oder es Kommendes zu leiten sucht, ist, wie KITTSSTEINER mit guten Gründen ausführte, immer auch die nach der Wertigkeit von Gnade oder Tugend für eine Gesellschaft: „Dabei korrespondiert dem Begriff der Gnade ein Überwiegen des nachfolgenden Gewissens, der Begriff der Tugend setzt dagegen eine mehr vorgängige Triebkontrolle voraus.“¹³⁸ Als entsprechende Scharnierzeit jenes Wandels vom Gewissen als Prüfinstanz hin zum Gewissen als Wegweiser benannte er das 18. und 19. Jahrhundert – die Epoche von Spätaufklärung und Restauration. Auch vor dem Hintergrund der in dieser Arbeit herangezogenen Texte, läßt sich diese Grenze durchaus ins 17. Jahrhundert vorverlegen.

Der spanische Jesuit Francisco SUÁREZ († 1617) schließlich ergänzte diese beiden Ausrichtungen der *conscientia* sogar noch um eine dritte, nämlich gegenwartsbezogene Dimension.¹³⁹ Sie begegnete später bei KANT als *conscientia concomitans*, wurde von diesem jedoch hinsichtlich ihrer Vehemenz als die schwächste der drei zeitlich orientierten Gewissensakte beurteilt.¹⁴⁰

Sicherheit, Skrupel, Zweifel

Ein weiteres Kriterium zur Bestimmung verschiedener Gewissensarten lag in der Sicherheit oder Unsicherheit von dessen Urteilen.¹⁴¹ Anders als im Fall der eben angesprochenen Unterscheidung gegensätzlicher zeitlicher Orientierungen der *conscientia* sind Differenzierungen verschiedener Grade von *certitudo* bei Gewissensentscheidungen bereits für das 13. Jahrhundert üblich. Ein hierfür typischer Text ist das unter den Werken des Jean GERSON († 1429) gedruckte *Compendium theologiae*, eine möglicherweise von GERSON selbst angefertigten Kompilation aus der *Summa iuniorum* des englischen Dominikaners SIMON OF HINTON († nach 1262), dem *Compendium theologiae veritatis* von dessen Ordensbruder HUGO RIPELIN von Strassburg († ca. 1270) und einer anonym überlieferten *Summa de vitiis*.¹⁴² Eine im letzten Teil des Kompendiums abgedruckte Passage präsentiert Kriterien zur Bestimmung der Sicherheit des Gewissensurteils und bietet eine interessante Einteilung verschiedener Formen der *conscientia*.

138 H. D. KITTSSTEINER, *Von der Gnade zur Tugend*, S. 137.

139 Vgl. B. HENNIG, *Conscientia*, S. 154.

140 I. KANT, *Vorlesungen zur Moralphilosophie*, Ethica, p. I, c. II (245f.), S. 196f. Vgl. Th. S. HOFFMANN, *Gewissen als praktische Apperzeption*, S. 432f.

141 Vgl. hierzu mit Schwerpunkt im 17. Jh.: B. HENNIG, *Conscientia*, S. 155–61.

142 Dieser Text wurde unter den Werken Jean GERSONS als *Compendium theologiae* ediert: J. GERSON, *Opera omnia*, ed. L. E. DUPIN, Bd. 1, Sp. 233–442. Vgl. die Ausführungen von GLORIEUX, in: J. GERSON, *Œuvres complètes*, Bd. 1, S. 41. Zur Überlieferung von HUGOS *Compendium* vgl. G. STEER, *Hugo Ripelin von Straßburg*; zu SIMONS *Summa* vgl. I. BEJCZY / R. NEWHAUSER, *The Newly Discovered Abbreviations*.

Der Verfasser unterschied hier zunächst zwischen einer „*conscientia formata*“ und einer „*conscientia indiscreta*“.¹⁴³ Während mit *formata* ein Gewissen bezeichnet wurde, das sich durch Vernunfturteile auszeichnete,¹⁴⁴ wurden unter dem Begriff der „*conscientia indiscreta*“, des „unentschiedenen Gewissens“, jene Zustände zusammengefasst, die eine sichere Schlussfolgerung unmöglich machten: ein allzu weites, freigiebiges („*nimis larga*“) oder ein allzu enge („*nimis stricta*“) Gewissen. Das allzu weite Gewissen würde zum einen unbegründete Hoffnungen wecken, zum anderen leichthin Schlechtes gut nennen. Das allzu enge Gewissen hingegen führe zu Verzweiflung und Verdammnis, was heilsam sei.¹⁴⁵ Wer ein solches Gewissen besitzt, der würde Sünden sehen, wo keine seien. Eine solche Selbstsicht erfuhre dabei durchaus ambivalente Bewertungen, war sie doch nicht nur Ausdruck eines unvollkommenen Gewissens, sondern eben auch einer höchsten Demut.¹⁴⁶ Als Resultat einer intensivierten Beichtkultur erwuchs die in einem engen Gewissen verkörperte *scrupulositas* zu einem weit verbreiteten Phänomen im späten Mittelalter.¹⁴⁷ Und noch in der Frühen Neuzeit sahen sich Beichtväter mit solchen Nöten konfrontiert: So riet der Jesuit Franz HUNOLT († 1746) denjenigen, die seiner Ansicht nach tatsächlich nichts zu beichten hatten, in ihrer Not einfach das zu beichten, was sie beim letzten Mal bekannt hätten, um nicht die Zeit mit unnützem Suchen zu verschwenden.¹⁴⁸ Solche Gewissen irrten,

143 *Compendium theologiae*, Sp. 400.

144 „*Conscientia etenim [...] formata, est quando finaliter, idest post discussionem et deliberationem ex definitiva sententia rationis iudicatur et firmatur aliquid esse faciendum aut prosequendum, vel non faciendum aut vitandum.*“ Ebd., Sp. 400.

145 Unter dem Stichwort „*De conscientia indiscreta*“ ist zu lesen: „*Notare solent aliqui conscientiam nimis larga, et etiam nimis strictam cavendum fore [...] Unam scilicet quia conscientia nimis larga generat praesumptionem, nimis vero stricta desperationem. Aliam, quia conscientia nimis larga frequenter illud quod est malum, dicit bonum: nimis vero stricta e contrario saepe damnat salvandum [...].*“ Ebd.

146 Sven GROSSE verwies auf die Wirkmacht und Verbreitung einer GREGOR DEM GROSSEN zugeschriebenen Sentenz: „*Bonarum mentium est ibi culpam agnoscere, ubi culpa non est.*“ S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*, S. 54, 121f., 170.

147 Vgl. P. DINZELBACHER, *Das erzwungene Individuum*, S. 448f. Differenzierend: B. HAMM, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 258, der die „skrupulöse Trostebedürftigkeit“ v. a. für ein „Problem der obervanten Klöster“ hält.

148 „*Habt ihr ein mercklich freywillige läßliche Sünd begangen; wohl! dise beichtet, wann ihr wolt; habt ihr deren keine; so sagt eure gewöhnliche geringe Mängel, welche ohnedem doch allzeit pflegen wieder zu kommen: dise aber könnt ihr in währendem Gehen nach der Kirch besser und nutzlicher bedencken, als nachgehends in dem verwirrten Examen: Klagt euch darbeyneben, wie oben gemeldet, auf das neu an wegen einer vorigen Sünd, die dem Beicht-Vatter bekannt, und hierüber beflisset euch eine rechtschaffne Reu und Vorsatz zu erneuren; alsdann habt ihr die kostbare Zeit zum Dienst Gottes weit besser gebraucht, als zuvor mit dem langen unnützllichen Nachgrübeln.*“ F. HUNOLT, *Neunzehende Predig. Von der Beschaffenheit der Erforschung des Gewissens*, 2. Theil, in: *Christliche Sitten-Lehr*, 3. Theil: *Büssender Christ*,

heißt es im *Compendium theologiae*, und weil sie häufig irrten, würden daraus Gewissensfurcht und Skrupel erwachsen.¹⁴⁹

Derartige Phänomene von Zweifel und Unsicherheit waren in der ostkirchlichen Tradition nicht bekannt und auch in der lateinischen Christenheit bis ins Hohe Mittelalter hinein eher untypisch.¹⁵⁰ Im Westen wurden sie jedoch seit dem 12. Jahrhundert zu immer dominanteren Faktoren einer intellektuellen Auseinandersetzung des Menschen mit seinen Heilchancen. Entsprechende Fragen wurden im Rahmen der geistlichen Literatur thematisiert und erfuhren auch innerhalb theologischer Summen eine ebenso systematische wie breite Behandlung.¹⁵¹ Auf die Fülle von Trostbüchern im späten Mittelalter, die den geängstigten Gewissen Trost spenden sollten,¹⁵² folgte eine Blüte kasuistischer Literatur im 17. Jahrhundert, in denen Strategien zu einer formalisierten Gewissensentlastung entworfen sind.¹⁵³ *Scrupulositas* und die aus ihr erwachsene *conscientia scrupulosa* gehörten zu den zentralen Motiven der Religiosität des späten Mittelalters und dominierten die sich entwickelnde Moralthologie über lange Zeit hinweg.¹⁵⁴

Verschiedene Kombinationen von Gewissensarten

Die bisher vorgestellten Differenzkriterien zur Unterscheidung verschiedener Arten des Gewissens in Bezug auf die zeitliche Orientierung oder den Grad der Sicherheit seiner Urteile zeichneten sich nicht zuletzt durch ihre Kompatibilität aus. Die Entscheidungen der *conscientia* können zugleich vergangene Handlungen

S. 169 a. HUNOLT widmet diesem Punkt noch eine eigene Predigt an „diejenige[n]/ welche in der Erforschung sich schuldiger ansehen/ als sie in der That seynd [...]“. F. HUNOLT, *Zwanzigste Predig. Von der Redlichkeit der Erforschung des Gewissens*, Vortrag, ebd., S. 172.

149 *Compendium theologiae*, Sp. 400.

150 J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, S. 315, unter Bezug auf Emmanuel MOUNIER.

151 Vgl. neben den von S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*, untersuchten Texten zum Beispiel auch den folgenden in Mainz, Stadtbibliothek, MS I 306, 258^r–258^v überlieferten Text:

De scrupulosa conscientia. Item scrupulositas non bonum quando aliquis de levibus peccatis vel quacumque causa scrupulosam habet conscientiam, quia quod non est peccatum ex se peccatum sit per scrupulosam conscientiam. Quicquid enim contra conscientiam est, peccatum est; nec potest percipere gratiam, qui talem conscientiam habet. Item, quia non habitat Deus in mala et in inquieta conscientia, sed in pacifica, est, quia in pace sanctus est, locus eius. [...]

Ebenfalls überliefert in: Mainz, Stadtbibliothek, MS I 170, 110^r–111^r, vgl. Katalog Mainz 2, S. 102; Darmstadt, ULB, MS 673, 94^v, vgl. Katalog Darmstadt 4, S. 158. Eine Edition dieses kurzen Traktats ist in Vorbereitung.

152 Vgl. beispielhaft das nachfolgend noch zu behandelnde *Consolatorium timorate conscientie* des Johannes NIDER.

153 Vgl. zur Fülle der kasuistischen Literatur unten S. 236 und 290.

154 Vgl. S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*; M. W. F. STONE, *Scrupulosity and Conscience*, S. 3–6; J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, v. a. S. 314–21; DERS., *L'aveu et le pardon*, S. 109–21; ebenso die breite Übersicht bei Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 77–9; W. WERBECK, *Voraussetzungen*.

gen betreffen, dabei unsicher sein und überdies auf ein allzu enges Gewissen hindeuten. Insbesondere bei Gutheit oder Schlechtigkeit des Gewissens handelte es sich um Qualitäten, die für Kombinationen mit anderen Formen in besonderer Weise geeignet waren. Hieraus bezieht gerade das Motiv der vier Gewissensarten einen großen Teil seiner Attraktivität.

Fünf Arten der *conscientia* meinte beispielsweise der Dominikaner Johannes HEROLT († 1468) bestimmen zu können.¹⁵⁵ In seiner Predigt zum dritten und vierten Advent handelt er, ausgehend von der an Johannes den Täufer gerichteten Frage, wer er sei („Tu quis es?“ Io 1.19), vom Gewissen und dessen Erforschung. Weil jeder Tag der letzte sein könne, so HEROLT unter Bezug auf SENECA († 65), müsse der Mensch sich in seinem Gewissen fragen, wer er sei, womit er zugleich recht unvermittelt zum ersten Punkt seiner Predigt überleitet: dem fünffachen Gewissen.¹⁵⁶ Man müsse nämlich wissen, dass es fünf Arten der *conscientia* gebe, von denen vier schlecht, nur eine aber gut sei. Schlecht sei als erste die „*conscientia dilata*“, weil sie sich nur um Todsünden Sorge, ihr alle anderen aber egal seien.¹⁵⁷ Schlecht sei als zweites die „*conscientia infirma et nimis stricta*“, weil sie Sünden sehe, wo keine seien.¹⁵⁸ Gleichfalls schlecht sei auch die „*conscientia perturbata*“, weil diejenigen, die ob ihrer Sünden verzweifeln, den Glauben an das Erbarmen Gottes verloren hätten.¹⁵⁹ Als vierte sei schließlich auch die „*conscientia perversa*“ schlecht, weil hier nach Pharisäerart Lässliches für bedeutsam und Bedeutsames für lässlich gehalten werde.¹⁶⁰ In analoger Weise verfuhr auch HEROLTS Ordensbruder Johannes NIDER, auf den an späterer Stelle noch einzugehen sein wird.¹⁶¹

155 Vgl. zu ihm mit weiteren Hinweisen: F. J. WORSTBROCK, „*Herolt, Johannes*“ sowie R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt*, S. 480–6. Ich zitiere nachfolgend nach der von Johann Amerbach 1482 in Basel gedruckten Ausgabe. HEROLTS Predigten zählten zu den am häufigsten gedruckten ihrer Zeit, vgl. A. T. THAYER, *Ramifications*, S. 362.

156 „Unde Seneca in Epistola. Omnis dies velut ultimus [...] Unde quilibet singulis diebus debet seipsum interrogare in conscientia sua dicendo: Tu quis es.“ J. HEROLT, *Sermo IX de adventu*.

157 „Prima est conscientia dilata, quam habent isti homines qui non ponderant nisi grossiora peccata mortalia, et de communibus peccatis non curant.“ Ebd. Vgl. zu diesem übergroßen Gewissen auch die Belege bei J. u. W. GRIMM, „*Gewissen IV*“, Sp. 6246, 6249f., 6269.

158 „Secunda conscientia que etiam mala est, est conscientia infirma et nimis stricta, quam habent illi qui faciunt sibi peccata, et hoc accidit ex instigatione diaboli.“ J. HEROLT, *Sermo IX de adventu*. Zum Begriff der *conscientia infirma* vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 20–3.

159 „Tertia conscientia est conscientia perturbata, et illam habent illi qui volunt de peccatis suis desperare et de misericordia Dei. Et talis desperatio est pessimum peccatum.“ J. HEROLT, *Sermo IX de adventu*.

160 „Quarta conscientia que etiam mala est, est conscientia perversa quam habent illi qui peccata parva ponderant et magna non ponderant, neque curant. Talem conscientiam habuerunt Pharisaei quibus Christus maledixit [...]“ Ebd.

161 Vgl. unten im Kapitel 6.2 a).

Nicht wenige Autoren beschränken sich jedoch darauf, die verschiedenen Zustände zu benennen, die ein Gewissen haben könne, ohne dabei auch Kombinationen bestimmter Eigenschaften zu vermerken. So zählte der spanische Dominikaner BARTOLOMÉ DE MEDINA († 1580) in seiner Auslegung *In primam secundae* der theologischen Summe des THOMAS VON AQUIN vier Arten auf: „Conscientia quadruplex est, recta, erronea, dubia, et scrupulosa.“¹⁶² Die gleiche Aufzählung findet sich auch beim Benediktiner Giovanni CHIERICATO († 1717), der in seinen *Erotemata Ecclesiastica* die Frage „Quotuplex sit Conscientia?“ bereits knapp mit „Est quadruplex“ beantwortete: „Recta, Erronea, Dubia und Scrupulosa.“¹⁶³ Ergänzt findet man diese Reihe bei dem sizilianischen Jesuiten Francesco BARDI († 1661), der schon im Titel seiner *Moralischen Erörterungen (Disceptationes morales)* auf jene Qualitäten verwies, die dem Gewissen zugeschrieben werden können: *recta, erronea, probabilis, dubia, scrupulosa*.¹⁶⁴ Zugleich betonte er ausdrücklich, dass unter den Gelehrten in dieser Frage keine Einigkeit herrsche.¹⁶⁵ Wenig später benannte der Servit Dominico Maria BRANCACCINA († 1689) in seinen vier Bänden *De iure doctoratus* vier Arten des Gewissens. Die *conscientia* begegne – wenn man Unwichtiges beiseite lasse – als: *certa, dubia, probabilis* und *scrupulosa*.¹⁶⁶ In seinem während des gesamten 18. Jahrhunderts hinweg in mehrfacher Auflage erschienenen *Dictionarium Casuum Conscientiae* führt der Pariser Jurist Jean PONTAS († 1728) zweimal zwei Arten an: gut (*bona*) und falsch bzw. irrend (*falsa seu erronea*) sowie zweifelnd (*dubia*) und ängstlich genau (*scrupulosa*), als fünfte Klassifizierung wird noch das wahrscheinliche Gewissen (*probabilis*) benannt.¹⁶⁷

162 BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Expositio in primam secundae*, qu. 19, art. 6, S. 174 a. Vgl. zu ihm M. TURRINI, *La Coscienza e le leggi*, s.v.

163 G. CHIERICATO, *Erotemata Ecclesiastica*, S. 3°. Zu ihm vgl. N.N., „Chiericato, Giovanni Maria“.

164 F. BARDI, *Disceptationes morales de conscientia in communi, recta, erronea, probabilis, dubia, et scrupulosa* (1650). In der drei Jahre später in Deutschland erschienenen Ausgabe (1653) war der Titel leicht modifiziert, in Bezug auf die Qualitäten der *conscientia* aber unverändert: *Disceptationes et conclusiones morales de conscientia* [...].

165 Unter der Überschrift *De variis conscientiae divisionibus* benannte er verschiedene Einteilungsmöglichkeiten, wies jedoch gleich zu Beginn darauf hin, dass „Discrepant authores dividenda conscientia“. F. BARDI, *Disceptationes morales*, discept. I, cap. 7, S. 38. Unter dem Stichwort „De variis conscientiae Divisionibus“ vermerkt er: „Alia divisiones, quæ a nonnullis fieri solent [...] videlicet in conscientiam bonam, et malam, pacatam, seu tranquillam, et perturbatam, seu confusam [...]“. Ebd., cap. 7, S. 40. Hier werden Bezüge zum Viererschema deutlich.

166 „Ex his tamen divisionibus si illas omittamus, quæ sunt minus præcipuæ, ac leviores patiuntur difficultates, utique dici potest, Conscientia esse omnino quadruplex, videlicet, Certa, Dubia, Probabilis, et Scrupulosa [...]“. D. M. BRANCACCINA, *De iure doctoratus*, S. 117 b. BRANCACCINA zählt darüberhinaus zu den wenigen mir bekannten Autoren, die auch auf den Gewissens-traktat des PETRUS CELLENSIS rekurrieren (ebd.).

167 „Duplex statim distinguenda est Conscientia, scilicet, bona, hoc est, vera [...] et falsa, seu erronea [...] Tertia est Conscientiæ species, quam probabilem Theologi appellant [...] Duplex alia

Der Franziskaner Apollonius HOLZMANN († 1753)¹⁶⁸, differenzierte in seiner 1737 erstmals erschienenen *Theologia moralis* zunächst einmal verschiedene Kategorien, nach denen sich *conscientia* einteilen ließ. In der Folge erkannte er fünf Arten des Gewissens in ihrem jeweiligen Verhältnis zur vorgegebenen Norm, wie man „ex parte motivi“ wohl verstehen muss: richtig (*recta*), umherirrend (*erronea*), ängstlich genau (*scrupulosa*), zweifelnd (*dubia*), und wahrscheinlich (*probabile*).¹⁶⁹ „Ex parte materiae“ hingegen sei die *conscientia* dreifach: verpflichtend (*obligans*), ratend (*consulens*) oder erlaubend (*permittens*).¹⁷⁰ Im Hinblick auf die Verfasstheit des ‚Gewissensträgers‘ wiederum unterscheidet er ein weites, ein pharisäisches, ein krankes und ein zartes Gewissen.¹⁷¹ Und schließlich könne, so HOLZMANN, immer auch zwischen einem guten und einem schlechten Gewissen unterschieden werden.¹⁷² Die folgenden Ausführungen HOLZMANNs haben nicht zuletzt den Zweck, diese Grundklassen weiter zu differenzieren. Sein Einteilungsschema hatte durchaus bereits Vorbilder; so unterschied schon GIOVANNI DA CAPISTRANO († 1456), wie HOLZMANN Franziskaner, in seinem *Gewissenspiegel* ein Gewissen des Rechts und ein Gewissen der Tat.¹⁷³

Grundsätzlich, so scheint es, bestanden kaum Grenzen, wenn es darum ging, dem Gewissen Qualitäten zuzusprechen. So findet sich ein „liederliches“¹⁷⁴

etiam distingui potest Conscientia, scilicet dubia, et scrupulosa.“ J. PONTAS, *Dictionarium Casuum Conscientiae*, Bd. 1, S. 329.

168 Zu HOLZMANN vgl. K. BAUMGARTNER, *Die Seelsorge im Bistum Passau*, S. 233.

169 „Conscientia ex parte motivi, seu medij, quo formatur, dividitur in quinque membra, videlicet, in Rectam, Erroneam, Scrupulosam, Dubiam, et Probabilem.“ A. HOLZMANN, *Theologia moralis*, pars I, tract. I, disp. I, cap. I, art. III, S. 5 a.

170 Ebd., S. 6 b–7 a.

171 „Porro si conscientia attendatur penes dispositionem subiecti, alia est Laxa, alia Pharisaeica, alia Debilis, et alia Tenera. Laxa dicitur, quæ majora duntaxat mortalia curat: et hæc laxitas subinde oritur ex ignorantia, subinde ex inveterata impietate, cum quis in gravibus etiam delictis veluti ludit. Pharisaeica nuncupatur, quæ peccata magna parvi facit, parva magni. Debilis invenitur in ijs, qui vel ætatis, vel pusillanimitatis vitio facere verentur, quæ omnium, et quodammodo proprio ipsorum iudicio licita sunt: siquidem reperire est nonnullos homines, qui ne agnellum quidem, aut gallinam ausint occidere, aut qui gravissima reputent, quæ sunt levicula. Tenera datur in illis, qui ex singulari perfectionis motivo, Deoque placendi studio, magni faciunt minima.“ Ebd., S. 7 a-b.

172 „Denique in quo sensu Conscientia alia sit, et dicatur Bona, alia Mala, relinquatur ex dictis [...]“ Ebd., S. 7 b.

173 „Dicendum est quod est conscientia iuris et conscientia facti. Conscientia iuris est, quæ formatur ex lege divina. Conscientia vero facti est, quæ formatur ex ipsa facti opinione vel scientia.“ GIOVANNI DA CAPISTRANO, *Speculum conscientiae*, zitiert nach: P. PRODI, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 405, Anm. 82.

174 So beim Italienischen Jesuiten Ignazio BALSAMO († 1618), der in seinem (1601 zunächst auf Französisch erschienenen) *Kurtzen und gründlichen Bericht*, S. 181, darauf verweist, dass man ohne reines Gewissen nicht beten könne: „Daher kombts, daß die jenigen, welche ein so weites liederliches Gewissen haben, sich der klainen und geringen Mängel und Unvollkommenheiten

ebenso wie ein „weibisches“¹⁷⁵ oder ein „betrübtetes Gewissen“¹⁷⁶. LUTHER stellte das „blöde“ dem „fröhlichen“ Gewissen gegenüber.¹⁷⁷ Eine umfangreiche Übersicht „einiger Kunst-Wörter, die von dem Gewissen gebraucht werden“, präsentierte 1720 Christian WOLFF († 1754) in seinen *Vernünfftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseeligkeit*, wo er immerhin 15 verschiedene Arten benannte¹⁷⁸ und breit diskutierte. „Vielleicht“, so bezog er gegen mögliche Kritik Stellung,

„werden sich einige befremden lassen, daß ich so vielen Unterscheid bey dem Gewissen suche, und anderen werden so viele Nahmen, dadurch dieser Unterscheid angedeutet wird, verdrüsslich fallen. [...] Denn man muß jeden Unterscheid mit einem besonderen Nahmen bemercken, damit man nicht durch die Unbeständigkeit im Reden zwey verschiedene Dinge als eines ansiehet, und dadurch in Irrthum verfället [...]“¹⁷⁹

WOLFFS Anspruch, auch innerseelische Phänomene in ihrer Differenziertheit angemessen zu erfassen und qualifizierend zu benennen, wurde von anderen sogar noch weiter verfolgt und in der Komplexität gesteigert.¹⁸⁰ Nachhaltige Wirkung hatten diese Einteilungsversuche jedoch allem Anschein nach nicht.

nicht achten, in ihrem Betten und Betrachten niemahn einigen Nutz und Frücht schaffen können.“ Dieses außerordentlich populäre Werk erschien in zahlreichen Drucken und Übersetzungen. Vgl. GINZBURG, „*Balsamo, Ignazio*“. Ebenso bei Sigismund FREYBERGER, *Germania perturbata*, S. 126.

175 „Mein weibisches Gewissen bringt mich aus aller Fassung.“ [A. von KIESHEIM], *Marie von Kollenau*, S. 99.

176 So beim lutherischen Prediger Gregor STRIGENITZ, in dessen 1593 erstmals erschienenem Predigtzyklus *Bericht vom Gewissen des Menschen*: „Also kan ein Mensch, der ein betrübtetes Gewissen hat, keine ruhe finden, und wenn er gleich die gantze Welt creutzweise durchzöge.“ G. STRIGENITZ, *Conscientia*, XXIII.4, 183^r. Zahlreiche weitere Beispiele wären anzuführen. Zu diesem Werk vgl. unten S. 274, Anm. 193.

177 „Das gesetz macht eyn blöde gewissen, Christus ein fröhlichs seligs gewissen [...]“. M. LUTHER, *Predigten des Jahres 1522*, n° 34 (24. Juni), in: WA 10, III, S. 207.

178 Er listet hier: antreibendes (practica), freyes (libera), gehindertes (serva), gewisses (certa), irriges (erronea), lehrendes (theoretica), nachgebendes (theoretice practica), nachfolgendes (consequens), richtiges (recta), überwiegendes (practice practica), unwichtiges (incompleta), vorgehendes (antecedens), wahrscheinliches (probabilis), wichtiges (completa), zweifelhaftes (dubia) Gewissen. Chr. WOLFF, *Vernünfftigen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, [S. 711].

179 Ebd., § 82, S. 51.

180 So benannte der Olmützer Religionslehrer Franciscus POLLASCHEK († 1818) in seiner *Moralis Christiana* bereits 20 verschiedene Arten der *conscientia*: antecedens, concomitans, subsequens, recta, erronea, certa, probabilis, probabilius, minus probabilis, probabilissima, dubia, scrupulosa, anxia, laxa, arcta, tenera, dormiens, evigilans, bona und mala. Fr. POLLASCHEK, *Moralis christiana*, pars 1, cap. X, § 165, S. 148–50.

3. TEXTZEUGEN: DAS MOTIV DER VIER GEWISSENSARTEN

Vor dem Hintergrund der eben vorgestellten Systematisierungen von Gewissensarten soll nun der Blick auf die konkrete Überlieferung jenes hier im besonderen Fokus stehenden Viererschemas gerichtet werden. Wie gezeigt wurde, stellte dieses weder das einzige Prinzip dar, Arten von Gewissen qualifizierend zu unterscheiden, noch ist es jenes, das die weiteste Verbreitung gefunden hat. Die in der Tradition des THOMAS VON AQUIN stehende Differenzierung von *recta*, *erronea*, *dubia* und *scrupulosa conscientia* erweist sich zumindest innerhalb des philosophischen Diskurses als deutlich einflussreicher.¹ Dennoch stellte auch das Ordnungsschema von gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig sowie schlecht und unruhig eine wirkmächtige Konzeption dar, wie bereits angedeutet wurde und wie im Fortgang dieser Arbeit noch ausführlich zu zeigen sein wird. Sie erwies sich als innovativ in ihrer Zeit und anschlussfähig für spätere Epochen.

Im Folgenden sollen jene Textkonstellationen vorgestellt werden, die als primäre Schicht für die Überlieferung des Motivs der vier Arten des Gewissens gelten können, und die zugleich auf das Milieu hindeuten, in dem dieses mit hoher Wahrscheinlichkeit entstand oder zumindest, von dem ausgehend es seine Wirkung entfaltete: die sich erneuernde *vita religiosa* des 12. Jahrhunderts. Es sind dies zunächst die 112. Predigt aus der Sammlung *De diversis* des BERNHARD VON CLAIRVAUX sowie ein innerhalb der dritten Sammlung von BERNHARDS Sentenzen überliefertes Diktum. Hinzu kommen zwei kurze Sentenzen, die unter dem Namen HUGOS VON ST. VIKTOR überliefert sind, sowie eine weitere anonyme, die in Pariser Handschriften nachgewiesen werden konnte. Schließlich ist auf jenen Traktat zu verweisen, der bisher unter dem Titel *De conscientia* unter den Pseudo-Bernardina gedruckt wurde.

Allen genannten Texten ist gemeinsam, dass die jeweiligen Umstände ihrer Entstehung unbekannt sind und auch kaum erhellt werden können. Trotz vergleichsweise guter Kenntnisse über die Figuren BERNHARD VON CLAIRVAUX und HUGO VON ST. VIKTOR, denen die genannten Schriften mehr oder weniger sicher zugeschrieben wurden oder noch werden, ist unser Wissen über diese Texte selbst äußerst bescheiden. Dies ist wohl wesentlich darauf zurückzuführen, dass es sich

1 Vgl. oben S. 55.

selbst bei den für authentisch gehaltenen Schriften – der Predigt und der Sentenz BERNHARDS VON CLAIRVAUX – um *Authentica* zweiten Grades handelt, bei denen weitere Personen an der Abfassung beteiligt waren.² Damit stehen sie nicht allein: Eine bisher nicht einmal im Ansatz erschlossene Fülle an Handschriften (und später auch Druckausgaben) überliefert Werke BERNHARDS sekundär: als *Excerptiones, Flores, Sententie, Verba* oder *Dicta*.³ Statt von textlicher Autorschaft sollte hier besser von einer auf den Inhalt bezogenen Urheberschaft des Clarevallensers gesprochen werden.

Die BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebene Predigt und die Sentenz sollen im Folgenden ebenso wie jene aus dem Umfeld HUGOS VON ST. VIKTOR stammenden Miscellanea, die Pariser Sentenzen und auch der Traktat *Über die vier Arten der Gewissen* in Bezug auf Entstehung, Überlieferung und inhaltliche Eigenheiten kurz vorgestellt werden. *De quattuor modis conscientiarum* wird darüber hinaus in einem nachfolgenden Kapitel noch ausführlich diskutiert.

3.1 BERNHARD VON CLAIRVAUX: *De quadruplici conscientia*

Die Rezeptionsgeschichte der *Sermones de diversis* verweist beispielhaft auf viele jener Ungewissheiten, mit denen das Werk des BERNHARD VON CLAIRVAUX trotz seiner sonst hervorragenden Aufarbeitung und Präsenz in der Forschung behaftet ist. Ungeachtet des Umstandes, dass es sich um keine inhaltlich-systematische oder chronologisch zusammenhängende Sammlung handelt, scheint sich das Konvolut der *Sermones de diversis* schon bald als eigenständiges Corpus etabliert zu haben. Entsprechende Sammlungen begegnen bereits früh unter dem Titel *De diversis*, ebenso aber auch als *Parvi sermones*, wobei jedoch Anzahl und Reihenfolge der zusammengefassten Predigten noch stark variieren.⁴ Dies wird zum Beispiel anhand der 1616 bei Johann Keerberg in Antwerpen gedruckten Aus-

- 2 Hierauf wies schon Jean LECLERCQ hin: „Car il y a plusieurs degrés ou, pour mieux dire, plusieurs formes d’authenticité: divers textes qui, tous, sont de S. Bernard, ne le sont pas de la même façon, selon que, dans leur rédaction, sont intervenus Bernard seul, ou Bernard et un secrétaire, ou un secrétaire seul. Il a lui-même revu une ou plusieurs fois, certains textes écrits sous sa dictée. Il en est d’autres dont il a ordonné le plan ou les idées au cours d’une conversation ou d’une prédication, mais dont il a laissé la rédaction à un notaire, dont il n’a pas toujours révisé le travail.“ J. LECLERCQ, *L’authenticité bernardine du Sermon*, S. 289. Hierzu auch U. KÖPF, *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, S. 25.
- 3 Vgl. J. LECLERCQ, *Saint Bernard et ses Secrétaires*, S. 21; speziell zu den *Flores Bernardi* vgl. unten im Kapitel 6.2 a).
- 4 Vgl. im Überblick wichtiger Stationen H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 22–7.

gabe der *Opera omnia* BERNHARDS deutlich, in der im Anschluss an eine Gruppe von 67 *Parvi et varii sermones* noch 16 *Alii sermones parvi* gedruckt wurden, deren erste jene über die vier Gewissensarten ist; aus diesen *Parvi sermones* wurde noch lange Zeit zitiert.⁵

Die in den verschiedenen *Sermones* behandelten Gegenstände sind disparat. Gerhard WINKLER, Herausgeber der lateinisch-deutschen Werkausgabe, erkannte die „Forderung nach heilsnotwendiger Selbsterkenntnis“ als eines der für das bernhardische Œuvre insgesamt zentralen Themen, das seine entsprechende Präsenz auch in den *Sermones de diversis*, speziell vor allem in der Predigt *Vom vierfachen Gewissen* habe.⁶

Der Umstand, dass es sich beim *Sermo de quadruplici conscientia* um den Text einer Predigt handelt, kommt in diesem selbst nicht zum Tragen – weder wird ein Kreis von Lesern noch einer von möglichen Hörern angesprochen; eher ist dem Text in der vorliegenden Form der Charakter einer meditativen Abhandlung eigen:

„Vom vierfachen Gewissen

Kehre dich um, meine Seele, in deine Ruhe (Ps 114.7). Die Seele leidet oder ruht im Gewissen, denn das eine Gewissen ist gut, doch nicht ruhig, ein anderes ruhig, aber nicht gut; wieder ein anderes weder ruhig noch gut, und schließlich ein letztes gut und ruhig. Ruhig, aber nicht gut ist es bei denen, die in Vermessenheit sündigen und in ihren Herzen sprechen: *Gott fordert keine Rechenschaft* (Ps 9.34). Das kommt vor allem bei Jugendlichen vor. Gut, doch nicht ruhig ist es bei denen, die sich bereits zum Herrn bekehrt haben und *ihre Jahre in Bitterkeit überdenken* (Is 38.15). Weder gut noch ruhig ist es bei denen, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln; gut und ruhig bei denen, die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und *die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen* (Ps 119.7). Das ist die Ruhestätte der Seele; darin findet die Seele Ruhe, doch noch keine vollkommene. Damit sie aber vollkommene Ruhe finden kann, muß das Gewissen nicht nur gut und ruhig, sondern auch sicher sein; weshalb hinzugefügt ist: *Denn er hat meine Seele dem Tode, meine Augen den Tränen, meine Füße dem Sturz entrissen* (Ps 114.8). Dem Tod [hat er sie entrissen], indem er ein gutes Gewissen schenkte, den Tränen, indem er ein gutes und ruhiges Gewissen schenkte, dem Sturz aber, indem er dem Gewissen Sicherheit gab.“⁷

5 *BB* 869, Sp. 480. Vgl. zur langen Rezeption unten S. 385, Anm. 691.

6 Unter Verweis auf *Sermo CXII* G. B. WINKLER, *Einleitung Sermones de diversis*, S. 34. Zur Selbsterkenntnis als zentralem Thema im Werk BERNHARDS vgl. A. MAIORINO TUOZZI, *La ,Conoscenza di sé'*, S. 15–88.

7 „De quadruplici conscientia. Convertere anima mea in requiem tuam. Laborat et requiescit anima in conscientia, quia conscientia alia bona et non tranquilla; alia tranquilla et non bona, alia nec tranquilla nec bona, alia bona et tranquilla. Tranquilla et non bona eorum est qui in spe peccant et dicunt in corde suo quod Deus non requiret, et ista maxime adolescentium. Bona et non tranquilla, eorum est qui iam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine. Nec bona, nec tranquilla, eorum qui prae multitudine peccatorum desperant. Bona et tranquil-

Dieser Text beginnt und schließt unter dem Vorzeichen jener augustinischen Sichtweise, der zufolge ein gutes Gewissen mit Ruhe und Frieden, ein schlechtes hingegen mit Unruhe und Unfrieden einhergeht:⁸ „Die Seele leidet oder ruht im Gewissen“ – je nach dessen Verfasstheit. Dieser bis zur Sprichwörtlichkeit geronnene Zusammenhang von gutem Gewissen und Heilsgewissheit stellt eines der Grundmotive innerhalb der Gewissensdiskurse nicht nur des Mittelalters dar; für das hier im Fokus stehende Konzept der vier Gewissensarten ist er essentiell.⁹

Die Metapher von der *conscientia* als der Ruhestätte der Seele hatte neben seiner Verwendung in BERNHARDS Predigt auch noch weitere Verbreitung gefunden; hier ist vor allem auf den Psalmenkommentar des THOMAS VON AQUIN hinzuweisen, wo das Motiv ebenfalls begegnet.¹⁰ Der Dominikaner Giovanni CAROLI († 1503)¹¹ oder auch Martin LUTHER¹² sind nur zwei zwei weitere Exegeten, die das Bild in ihren Schriften heranzogen.

Der Entwurf des Schemas der vier Gewissensarten in der benhardischen Predigt ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Dies betrifft insbesondere die Charakterisierung derjenigen, die ein zwar ruhiges, aber nicht gutes Gewissen besitzen. Sie werden hier als diejenigen beschrieben, die aufgrund ihrer Unerfahren- oder Unbedachtheit und daher aus falsch empfundener Sicherheit sündigen würden, nicht aber aufgrund unermesslicher Bosheit; ihr Gewissen ist nur deshalb ruhig, weil sie glauben, keine Verpflichtung gegenüber Gott zu haben. Es ist gleichsam jugendlicher Übermut, der die fehlende Gutheit des Gewissens begründet. Damit aber steht dieser Text singulär im Kreis derjenigen, die hier als

la, eorum qui carnem spiritui subdiderunt, qui, cum his qui oderunt pacem, sunt pacifici. Hic est lectus animae: in hoc requiem capit anima, sed nondum perfectam. Oportet autem, ut perfectam possit praestare requiem, non solum bona et tranquilla sit conscientia, sed etiam segura; unde subiungit: Quia eripuit animam meam de morte, oculos meos a lacrimis, pedes meos a lapsu. De morte, dando bonam conscientiam; a lacrimis, dando tranquillam et bonam; a lapsu, dando securam.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis*, Sermo CXII: *De quadruplici conscientia*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 800 [Übersetzung nach ebd., S. 801].

8 Vgl. die Hinweise auf die entsprechenden Quellen unten S. 166, Anm. 267f. Zur Predigt selbst vgl. auch Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 28–30. Allgemein zum Begriff des schlechten Gewissens bei BERNHARD, ebd., S. 23–7; zum guten Gewissen: S. 27–31.

9 Vgl. neben den im Folgenden noch vorzustellenden Beispielen, für die dieser Zusammenhang ganz wesentlich ist, auch Passagen aus dem *Geistlicher Herzen Baugart* und eine Predigt des Franziskaners BERTHOLD VON REGENSBURG († 1272) bei U. STÖRMER CAYSA, *Gewissen und Buch*, S. 106–14. Zum Motiv der Ruhe der Seele im Bett vgl. K. LERCHNER, *Lectulus floridus*, v. a. S. 52–6.

10 „[...] lectus in quo homo quiescit, est conscientia, hanc lavat homo per lacrymas in poenitentia.“ THOMAS VON AQUIN, *In psalmos Davidis expositio, Super Psalmo VI*, n° 4, ed. R. BUSA, Bd. 6, S. 54 c.

11 A. EDELHEIT, *Scholastic Florence*, S. 91, Anm. 25. Zu CAROLI vgl. ebd., S. 83.

12 „Lectus doloris’ primo est conscientia pre peccatis suis dolens, quia in sola conscientia quiescit anima vel inquietatur, per gratiam vel culpam.“ M. LUTHER, *Dictata super Psalterium, psalmus XL (XLI)*, in: WA 3, S. 231. Vgl. hierzu M. G. BAYLOR, *Action and Person*, S. 172.

primäre Quellen des Motivs der vier Gewissensarten vorgestellt werden können, insofern alle anderen, im schlechten und ruhigen Gewissen die letzte Stufe höchster Verderbnis erkennen, nicht aber den noch fehlgeleiteten Beginn eines Lebens, das zweifellos noch zur Besserung befähigt ist. Eine solche Sichtweise impliziert, dass die Unruhe des Gewissens erst zu wecken ist. Aus der (in dieser Deutung objektiven) Schlechtigkeit des Gewissens erwächst somit nicht automatisch ein Bewusstsein für Schuld oder Unschuld. Die Schlechtigkeit des Menschen ist in dieser Perspektive zunächst nur Ausdruck einer Orientierung am objektiv falschen Wertmaßstab. Das wahrhaft schlechte Gewissen kann vor diesem Hintergrund nur jenes sein, dem dieser Wertmaßstab – das Gesetz Gottes, welches dem Menschen in seiner *conscientia* bewusst sein muss – zwar deutlich geworden ist, das jedoch aus dieser Erkenntnis nicht die angemessenen Schlüsse gezogen hat oder, noch verwerflicher: zu ziehen bereit ist.

Diese implizite Hierarchisierung der Gewissensarten weist eine signifikante Parallele zu derjenigen der „quattuor genera hominum“ auf, die unter den Sentenzen BERNHARDS VON CLAIRVAUX zu finden ist. Ausgehend von der Feststellung, dass die Seele Gott stets nur entsprechend der eigenen Prägungen zu erkennen vermag, werden hier vier Gruppen von Menschen im Hinblick auf ihre Erkenntnisfähigkeit Gottes unterschieden.¹³ So gebe es zwei Arten schlechter und zwei Arten guter Menschen: Sie alle würden sich Gott so denken, wie sie sich auch selbst denken: die Guten barmherzig, die Besseren unter den Guten „nicht veränderlich, sondern einfach in seiner Ewigkeit“.¹⁴ Analog zur hierarchischen Unterscheidung der Gewissensarten ist jedoch die der beiden Arten böser Menschen entwickelt: Böse seien nämlich jene Menschen, die meinten, dass Gott keine Rechenschaft fordern würde; ganz wie in der Predigt „Vom vierfachen Gewissen“ wird auch hier Bezug auf Ps 9.34 genommen. Solche denken sich, so BERNHARD, Gott ebenso nachlässig, „wie sie sich selbst nachlässig denken“.¹⁵ Schlimmer seien jedoch jene, die Zweifel an Gottes Erbarmen haben, ihn sich grausam denken und daher keine Zuflucht zu ihm suchen

13 „Anima hominis inferiora non sentit, nisi per inferius suum. De Deo autem vel Deum, nisi seipsam, sentire non potest. [...] ita Deus cum sancto sanctus est, et cum perverso perversus. Sunt igitur quattuor genera hominum: mali videlicet et peiores, boni et meliores, qui de Domino sentiunt secundum quod sentiunt de se.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *III Sent 124*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 728.

14 „Quales isti sunt, talem et Deum sentiunt, quia misericordes aliis, misericordiam sibi a Domino pollicentur. [...] Rara tamen avis est in terris quae hunc possit transire profectum. Quaerendus est igitur [Deus] in simplicitate. [...] sancti viri [...] etiam post graves lapsus facile resurgunt, quia in simplicitate cordis quaerunt illum; non enim mutabilem sentiunt, sed in sua simplicem aeternitate.“ Ebd., S. 732.

15 „Mali sunt qui peccant et non timent, qui dicunt in corde suo: ‚Non requiret.‘ [...] Isti profundae caecitas tenebris ovoluti execranda sibi remissione remissi, sicut sentiunt se remissos, sic et Deum sentiunt esse remissum.“ Ebd., S. 730.

würden.¹⁶ Auch hier in der Sentenz werden somit – ebenso wie in der Predigt „Vom vierfachen Gewissen“ – die an der Barmherzigkeit Gottes Zweifelnden denen gegenübergestellt, die sich der Tragweite ihres sündigen Tuns nicht bewußt sind.

Bemerkenswert ist zudem noch ein zweiter Aspekt, der so in keinem der anderen hier vorzustellenden Texte zum Tragen kommt: Trotzdem diese Schrift sogar mit „Vom vierfachen Gewissen“ überschrieben ist, handelt es sich tatsächlich nicht um vier, sondern um fünf Arten des Gewissens, die aufgezählt werden, erfährt doch selbst die „bona et tranquilla conscientia“ noch eine Steigerung: nämlich in Form des guten, ruhigen und sicheren Gewissens. Ohne eine von Gott zu gewährende *securitas*, die vor dem Fall bewahrt, könne das Gewissen nicht als vollkommen bezeichnet werden. Diese Ergänzung ist einzigartig, insofern sie das Gewissen als je persönlichen und im Menschen verankerten Maßstab rückzubinden und dadurch abzusichern sucht – rückzubinden an die objektive Wertordnung Gottes und damit abzusichern vor der Gefahr eines Gewissensirrtums. Eine solche *conscientia*, die nicht allein gut und ruhig ist, sondern überdies sicher, weiß ihr Urteil im Einklang mit jenem Gottes.

Für einen solchen Gedanken, ein gutes Gewissen idealerweise auch für gesichert zu halten, lassen sich durchaus zeitnahe Parallelen finden, so zum Beispiel innerhalb der unter dem Namen HUGOS VON ST. VIKTOR überlieferten *Sermones centum*¹⁷. Im Zentrum der 43. Predigt dieser ebenfalls ins 12. Jahrhundert zu datierenden Sammlung steht die Allegorisierung der Freuden eines guten Gewissens mit dem Paradies. Man könne sagen, heißt es hier, dass der Mensch von Gott gestaltet wäre, da er gerechtfertigt und in das Paradies gesetzt sei, wobei er sich in der sicheren Freude oder in der freudigen Sicherheit eines guten Gewissens befinde. Der menschliche Geist voller Sicherheit, der alle Zuversicht aus einem guten Gewissen ziehe, sei mit einem Paradies voller Freuden zu vergleichen. Ein solcher sicherer Geist sei, heißt es unter Bezug auf Prv 15.15, wie ein nie endendes Fest.¹⁸ Auch WILHELM VON ST. THIERRY hielt dafür, dass der Mensch durch den Sündenfall aus dem „Paradies des guten Gewissens verjagt“ wurde.¹⁹ Hinzu-

16 „Est et aliud genus malorum qui peiores vocantur et e contrario morbo laborant. [...] Crudelem igitur Deum sentiunt et immisericordem, pietatem eius sua impietate mentientes, non attendentes quia misericordiae eius multae sunt, et quia patiens et multum misericors.“ Ebd., S. 730, 732.

17 Vgl. zu dieser Sammlung R. GOY, *Überlieferung Hugo*, S. 487, Die ersten 27 Predigten werden RICHARD VON ST. VIKTOR zugeschrieben, vgl. R. GOY, *Überlieferung Richard*, S. 359f.

18 „[...] dicimus quod homo a Deo formatur quando justificatur, et in paradysum ponitur, dum in secura jucunditate, sive jucunda securitate bonae conscientiae collocatur. Quid enim melius intelligimus per paradysum plenum voluptate quam mentem humanam ex confidentia bonae conscientiae plenam securitate? Secura enim mens quasi iuge convivium.“ Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR, *Sermones centum*, *Sermo XLIII*, Sp. 1012 B-C.

19 „Propter quod [sc. des Sündenfalles] expulsus de paradiso bonae conscientiae [...]“ WILHELM VON ST. THIERRY, *Meditatio IV.9*, in: *Meditationen und Gebete*, S. 112.

weisen ist ferner auf BERNHARDS *Parabola*,²⁰ auf *De vera contemplatione* des JAN VAN RUUSBROEC († 1381)²¹ und sogar PETRARCAS († 1374) *De vita solitaria*²² – eine Liste, die problemlos ergänzt werden kann.²³ Für das hohe und späte Mittelalter kommt dem Motiv vom Paradies als Versinnbildlichung des guten Gewissens somit durchaus eine gewisse Zeittypik zu. BERNHARD hatte in seiner ‚Predigt‘ folglich ein Motiv aufgegriffen, das Aktualität besaß.

Die zeitliche Zuordnung dieses ist wie die überhaupt aller in den *Sermones de diversis* zusammengefassten Texte ist unklar.²⁴ Die ältesten Handschriften datieren ins zwölfte Jahrhundert. Leider führen die von Jean LECLERCQ gemachten editorischen Angaben ein wenig in die Irre, so dass die von ihm gegebene Auflistung der Handschriften mit Unsicherheiten behaftet ist.

Eigenen Angaben zufolge benutzte LECLERCQ für seine Ausgabe die folgenden Handschriften:

- „Au¹“ Für diese Sigle gibt es keine Auflösung
- „Lb“ Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, 71 J 63^a – Zisterzienser, Cambron, 13./14. Jh.²⁵
- „Pc“ Louvain, Abbaye du Parc, I Theca X^a – Die einzige nachweisbare Handschrift der Prämonstratenser-Abtei Parc, die sowohl unter I Theca X firmierte als auch Schriften BERNHARDS VON CLAIRVAUX enthält und überdies später nach Löwen kam, ist MS 43 der Bibliothèque Université de Louvain. Diese wurde jedoch im Jahr 1914 vernichtet.²⁶ Worauf sich LECLERCQ mit Pc also bezieht, bleibt unklar.
- „To“ Bruxelles, Bibliothèque Royale, 1434 (21848)^a – Benediktiner, Saint-Martin de Tournai, 12. Jh.²⁷

20 „Accepta licentia boni et mali, coepit eum taedere bonorum suorum, a concupiscentia sciendi bonum et malum. Egressus igitur de paradiso bonae conscientiae [...]“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Parabola* I.1, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 806. Eine weitere Fassung (Paris, BnF, lat 14807, 186^v–196^r) findet sich abgedruckt in: H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 58.

21 „Een goede conziencie vol van graciën, dat es ons paradijs.“ JAN VAN RUUSBROEC, *Vanden XII Beghinen*, S. 427, Z. 279f.

22 „Ubi gaudia inhabitent, unde voluptas feda exulet, ubi sit regina sobrietas, cubile castum et quietum, conscientia paradisus.“ PETRARCA, *De vita solitaria*, lib. I, cap. 2.17, S. 70.

23 Zur Metapher vom guten Gewissen als Paradies und insbesondere ihren Aufgriff als Motto bei Jacobus Arminius († 1609) vgl. K. D. STANGLIN, *Bona conscientia paradisus*. Vgl. auch unten S. 295, Anm. 299, die Formulierung des Puritaners Edmund CALAMY.

24 Vgl. G. B. WINKLER, *Einleitung Sermones de diversis*, S. 29.

25 Katalog KB Den Haag 2, S. 87.

26 É. VAN BALBERGHE, *Les manuscrits médiévaux de l'abbaye de Parc*, darin: *Un relevé des manuscrits conservés à l'Université de Louvain avant 1914*, n° 69, S. 61.

27 Katalog Brüssel 2, S. 344.

In Ergänzung der von LECLERCQ benutzten Handschriften ist noch auf folgende weitere Textzeugen hinzuweisen, in denen die Predigt „Vom vierfachen Gewissen“ überliefert ist, auch wenn damit ist sicherlich noch kein auch nur annähernd vollständiger Überblick der handschriftlichen Überlieferung gewonnen ist:

- Douai, BM, MS 372.1, Benediktiner, Anchin, 12. Jh.²⁸
- Leiden, Universiteitsbibliotheek, Voss. lat. O. 100, England, 17. Jh.²⁹
- St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 502, 141^r, Benediktiner oder Zisterzienser d. Diözese Konstanz, 15. Jh.³⁰
- Saint Omer, BM, MS 138, Zisterzienser Clairmarais, 13. Jh.³¹
- Troyes, BM, MS 134, Zisterzienser, Clairvaux, 12. Jh.³²

Im Druck erschien die Predigt vergleichsweise spät: vermutlich erstmals in Paris im Jahr 1566.³³ Lange zuvor war der Text aber bereits in das unter dem Titel *Liber Florum* bekannte BERNHARD-Florilegium aufgenommen worden, mit dem er eine außerordentlich große Verbreitung sowohl handschriftlich als auch im Druck fand.³⁴

3.2 BERNHARD VON CLAIRVAUX: *III Sententiae* 58

Eine ausdrückliche Nennung der vier Gewissensqualitäten findet sich auch innerhalb der BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen Sentenzen. Hier heißt es in knapper Form:

„Das Gewissen ist gut und ruhig bei den Vollkommenen; gut und nicht ruhig bei den Unvollkommenen; schlecht und nicht ruhig bei den Anfängern, schlecht und ruhig bei den Verhärteten.“³⁵

28 Katalog Douai, S. 202–8. Vgl. J. LECLERCQ, *La plus ancienne collection*.

29 Katalog Leiden 15, S. 189.

30 Katalog St. Gallen 2, Abt 3.2, S. 173–7.

31 *Sancti Bernardi Opera*, Bd. 6.1, S. 62.

32 Katalog Troyes, S. 67.

33 *BB* 579, Sp. 341. Hier unter der Rubrik *Sermones divi Bernardi*, 1. Vgl. H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 25.

34 Vgl. hierzu unten im Kapitel 6.2 a).

35 „Conscientia bona et tranquilla, in perfectis; bona et non tranquilla, in imperfectis; mala et non tranquilla, in incipientibus; mala et tranquilla, in obduratis.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *III Sent* 58, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 450, (Übers. 451).

Die Übereinstimmung mit dem Inhalt der oben vorgestellten Predigt ist auf den ersten Blick zunächst augenfällig. Die Aussage der 58. Sentenz entspricht in fast allen Punkten dem, was im *Sermo de quadruplici conscientia* zum Zusammenhang von Gewissensqualität und Heilsnähe in analoger Weise behauptet wurde. Auch hier, in dieser knappen Formulierung, begegnet die bekannte Kreuzklassifikation von gut und schlecht sowie ruhig und unruhig. Die vier Arten der *conscientia* werden als Stufen eines Weges der Vervollkommnung oder auch des Abstieges gedeutet. Ein gutes Gewissen sei, wie es in der unmittelbar vorausgehenden 57. Sentenz der dritten Reihe heißt, gleichsam Voraussetzung eines (im monastischen Sinne) guten Lebens.³⁶

Und doch gibt es einen eklatanten Unterschied: Dieser liegt in der Bestimmung des schlechten, aber dennoch ruhigen Gewissens, das hier als höchste Steigerungsform von Bosheit denjenigen zugeschrieben wird, die den Weg der Verderbnis bereits gegangen sind. Zur Erinnerung: In der eben besprochenen Predigt aus der Sammlung *De diversis* waren an diesem Punkt ausdrücklich Heranwachsende, mithin solche benannt, die aufgrund jugendlicher Vermessenheit falsch gehandelt hätten. Sollten tatsächlich beide Texte von BERNHARD stammen, wäre dies eine zumindest erklärungsbedürftige Divergenz. Doch was für die Predigt gesagt wurde, gilt in noch stärkerem Maße auch für die Sentenz: Wir wissen nicht, wann sie niedergeschrieben wurde, wir wissen nicht, wo dies geschah und auch nicht von wem.

Bei den in insgesamt drei Sammlungen eingeteilten Sentenzen BERNHARDS VON CLAIRVAUX handelt es sich – dies legen die Überlieferungszusammenhänge der einzelnen Teile nahe – durchaus um Texte, die in einer recht unmittelbaren Beziehung zum Clarevallenser stehen.³⁷ Sie sind einzeln, jedoch auch schon in Gestalt kleinerer Sammlungen überliefert. Die Länge der einzelnen Stücke ist in hohem Maße verschieden und reicht von Gedankensplittern bis hin zu kürzeren Traktaten; ihr Inhalt ist ein Kaleidoskop der *vita religiosa*. Derartige Sammlungen stehen in der Tradition der Apophthegmata des frühen Mönchtums und dienen, worauf Pierre HADOT hinwies, dem Memorieren jeweils an bestimmte Lebenssituationen angepasster Formulierungen.³⁸

Ihrem Herausgeber Jean LECLERCQ zufolge handelt es sich bei den *Sententiae* BERNHARDS wohl vor allem um Aufzeichnungen und Resümees von Mitbrüdern

36 „Scientia propter se: curiositas; ut ostentetur: vanitas; ut frater aedificetur: caritas; ut Deus ametur et vita formetur: sapientia. Haec autem non scripturae vel memoriae tenetur auxilio, sed pia mentis affectu et conscientia bona.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *III Sent 57*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 450. Vgl. zum Zusammenhang U. KÖPF, *Die Leidenschaften der Seele*, S. 109.

37 Vgl. hierzu H.-M. ROCHAIS, *Enquête*.

38 P. HADOT, *Philosophie als Lebensform*, S. 57.

in Clairvaux.³⁹ Jedoch ist dies ebenso wenig belegbar wie eine Annahme Gerhard WINKLERS, der sich „die hypothetische Möglichkeit offen lassen“ wollte, in den Sentenzen eigenhändige „Predigtskizzen“ des Abtes zu sehen, „die dann in seinem Nachlaß gefunden wurden.“⁴⁰ Eine solche Annahme ist keineswegs von der Hand zu weisen, wenn man sich das Entstehungsprinzip von Predigten in Erinnerung ruft, die wir nicht selten als nachträgliche Ausarbeitungen kennen.⁴¹ Als noch weiter erschwerend für die Einordnung und Bewertung des hier interessierenden Diktums erweist sich jedoch der Umstand, dass es sich um ein in der dritten Sammlung enthaltenes handelt. Hier ist die Textgeschichte der einzelnen Sentenzen noch deutlich weniger erschlossen, als dies für die ersten beiden Sammlungen der Fall ist, da die einzige systematische Untersuchung der Sentenzen, jene von ROCHAIS, diese dritte Gruppe nicht berücksichtigt.⁴²

In jedem Fall lässt sich dieser Textsplitter ebenfalls bereits im 12. Jahrhundert nachweisen. Jean LECLERCQ legte seiner Edition dieser 58. Sentenz wie für die unmittelbar vorausgehenden und folgenden vier Handschriften zugrunde:

- München, BSB, Clm 4625, 115^r, Benediktiner, Benediktbeuern, Ende 12. Jh.⁴³
- Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc 344, Benediktiner, Durham, Anfang 13. Jh.⁴⁴
- Paris, BnF lat 564, Benediktiner Fécamp, 12. Jh.⁴⁵
- Troyes, BM, 1562, 65^v, Zisterzienser, Clairvaux (unsicher), 12. Jh.⁴⁶

39 Vgl. J. LECLERCQ, *Bernhard von Clairvaux*, S. 50f.

40 G. B. WINKLER, *Einleitung Sentenzen*, S. 249f.

41 BREDERO wies in seiner Besprechung der Studie von ROCHAIS ausdrücklich auf diesen Umstand hin: „Ces textes [...] présentent toutes les étapes entre le sermon prêché et le sermon littérairement rédigé.“ A. H. BREDERO, *Rez. Rochais*, S. 351. Zu Predigten im Kontext von Entstehung und Überlieferung vgl. B. M. KIENZLE (Hg.), *The Sermon*. Zur Frage des literarischen Charakters der bernhardischen Predigten vgl., wenn auch am Beispiel der *Sermones super Cantica Cantorum*, so doch mit allgemeiner Relevanz, U. KÖPF, *Einleitung*, S. 28–30.

42 Sicher können viele der anhand des frühneuzeitlichen Materials getroffenen Beobachtungen auch auf jene Sentenzensammlungen und Florilegien des Hohen Mittelalters übertragen werden. Vgl. z. B. G. HESS, *Enzyklopädien und Florilegien*, S. 39–43 mit Verweis auf weitere Literatur.

43 Katalog, München, BSB 3.1, S. 231–3.

44 Vgl. Katalog Oxford, Laud., Sp. 258–260; H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 70.

45 H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 67–79, mit Edition. Die ‚Gewissenssentenz‘ als n° 4, ebd. S. 68.

46 Katalog Troyes, S. 663–5; H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 70; J. LECLERCQ, *Textes Bernardins*, S. 150, schreibt zur Lokalisierung: „probablement cistercien“. Zuvor hatte er den entsprechenden Text von *III Sent 58* bereits nach dieser Handschrift separat ediert: J. LECLERCQ, *Anciennes Sentences*, S. 118.

Auf eine weitere Handschrift wies Henri ROCHAIS hin:

- London, British Library, Royal 11 A V, 112^v, Augustiner-Chorherren, Merton, 12./13. Jh.⁴⁷

Auch hier wird man angesichts der bisher generell nur in Ansätzen erfolgten Erfassung der zahlreichen überlieferten Sentenzensammlungen von weiteren Textzeugen ausgehen dürfen.

3.3 *Miscellanea Hugonis*

Mindestens so unübersichtlich wie für die BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen Sentenzen präsentiert sich die Überlieferungslage auch im Falle der unter dem Titel *Miscellanea* zusammengefassten Sammlungen mehr oder minder umfangreicher Texte, die HUGO VON ST. VIKTOR zugeordnet wurden und noch werden. Die Überlieferung dieser Schriften ist außerordentlich dicht, jedoch – wie für Texte dieser Art erwartbar – bisher kaum erschlossen.⁴⁸ Die *Miscellanea* sind in ihrer bei MIGNE vorliegenden, den Druck von 1648 wiedergebenden Form von sieben Büchern kein homogenes Corpus: Das dort abgedruckte Konvolut beinhaltet auch eine ganze Reihe von Schriften, die mittlerweile als eigenständige Werke identifiziert werden konnten.⁴⁹ Bezüglich der von GOY als „sicher echt“ ausgewiesenen Autorschaft wird – wie schon im Falle BERNHARDS – häufig von einer Authentizität zweiten Grades ausgegangen werden müssen. Das Format der Texte spricht in vielen Fällen dafür, dass weitere Personen an ihrer Abfassung beteiligt waren, sei es durch die Mitschrift mündlicher Äußerungen, durch Kondensation größerer Werke oder Extraktionen aus solchen.⁵⁰ Hierüber wird man wohl nicht anhand des Ganzen, sondern höchstens seiner Teile zu

47 H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 71

48 Rudolf GOY listet in seinem Repertorium mehr als 200 Handschriften, verweist jedoch selbst darauf, dass insbesondere für die Bücher IV-VII jener bei MIGNE abgedruckten Sammlung noch keine Übersicht gewonnen werden konnte: R. GOY, *Überlieferung Hugo*, S. 457. Zu den *Miscellanea* vgl. neben den nachfolgend in Anm. 51 genannten Studien auch immer noch die Arbeit von B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, S. 207–19, sowie jetzt die Übersicht bei P. SICARD, *Iter Victorinum*, S. 287–478.

49 So handelt sich beim zweiten Buch um HUGOS Psalmenkommentar; vgl. R. GOY, *Überlieferung Hugo*, S. 453. Auch sind unter den *Miscellanea* zahlreiche Predigttexte zu finden; vgl. J. B. SCHNEYER, *Ergänzungen*.

50 Solche Bezüge zu anderen Werken HUGOS benennt z. B. R. BARON, *Étude sur l'authenticité*, innerhalb seiner Handschriftenbeschreibungen. Eine Übersicht der seiner Einschätzung nach authentischen Sentenzen HUGOS bietet D. VAN DEN EYNDE, *Le Liber Magistri Hugonis*.

überzeugenden, weil differenzierten Urteilen kommen. Trotz des beachtlichen Umfangs von (bei MIGNE) immerhin 908 separaten Titeln ist zudem noch weiteres Material bekannt, das in der handschriftlichen Überlieferung ebenfalls zum weiten Feld hugonischer *Miscellanea* gezählt wird.⁵¹ Hierzu gehören auch zwei Sentenzen, die an dieser Stelle kurz vorgestellt werden sollen.

a) Troyes, BM, MS 1174

Im Zusammenhang seiner Forschungen zu den Quellen der *Summa Sententiarum*⁵² beschäftigte sich Odon LOTTIN auch mit einer aus der Kollegiatskirche St-Étienne in Troyes stammenden und heute in der dortigen Munizipalbibliothek aufbewahrten Handschrift. Diese enthält neben einer ganzen Reihe zweifellos authentischer Schriften des Viktoriners auch eine Sammlung von Sentenzen, deren Urheberschaft – wie eben bereits angedeutet – nicht pauschal zu klären ist. In dieser Sammlung ist auch die nachfolgende, hier auf Grundlage von LOTTINS Ausgabe wiedergegebene Sentenz enthalten:⁵³

„Das eine Gewissen ist gut, aber doch nicht ruhig. Es ist in jenen zu finden, die allein für sich gut sind, aber, wenn sie von irgendeinem herausgefordert werden, leicht erzürnen. Ein anderes Gewissen ist ruhig, aber nicht gut, so wie bei jenen, die Sanftmut und eine gewisse Ruhe für sich selbst oder ihres Rufes wegen zeigen, aber nicht um Gottes Willen. Ein anderes ist gut und ruhig; ein anderes weder gut noch ruhig.“⁵⁴

Auch hier ist klar das Schema der vier Gewissensarten entwickelt, doch fallen auch Unterschiede klar ins Auge, die darüber hinausgehen, dass einzig zwei Gewissenszustände exemplifiziert werden. So stellt der oben stehende Text den

51 Vgl. bspw. J. B. SCHNEYER, *Ergänzungen*; O. LOTTIN, *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor*, P. SICARD, *Repertorium Sententiarum*; D. VAN DEN EYNDE, *Le Liber Magistri Hugonis*, oder auch die Übersicht der in Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 717 überlieferten *Miscellanea* bei R. BARON, *Étude sur l'authenticité*, S. 183–9.

52 Vgl. zu diesem Werk Martin Anton SCHMIDT, *Das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus und sein Aufstieg zum Muster- und Textbuch der theologischen Ausbildung*, in: C. ANDRESEN / E. MÜHLENBERG / A. M. RITTER / M. A. SCHMIDT / K. WESSEL, *Die christlichen Lehrentwicklungen*, S. 592–8.

53 LOTTIN hatte die Sammlung aus Troyes, BM, MS 1174, mit jener aus Châlons-sur-Marne, BM, MS 72, kollationiert, in der jene Sentenz mit dem Motiv der vier Gewissensarten aber nicht enthalten ist.

54 „Conscientia alia bona, sed non tranquilla; hec illorum est qui in se boni sunt sed, si ab aliquo provocantur, facile irascuntur; alia tranquilla, sed non bona, sicut in illis qui mansuetudinem et quandam habent tranquillitatem propter se vel famam, sed non propter Deum; alia est bona et tranquilla; alia nec bona, nec tranquilla.“ Ediert in: O. LOTTIN, *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor [III]*, S. 52.

sozialen Aspekt des Gewissens deutlicher in den Vordergrund als dies bei allen anderen vorgestellten der Fall ist. Die *conscientia* wird als Instanz beschrieben, die wesentlich darauf gerichtet ist, das Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt anzuzeigen. Leicht lasse sich nämlich, wie beschrieben, das gute Gewissen des Menschen durch ein Gegenüber zur Unruhe verführen. Fehlende Gutheit des Gewissens wiederum drückt sich in einer weltlichen Orientierung des Menschen aus: Sein Ruf vor den Mitmenschen ist ihm wichtiger als der vor Gott.

Der Begriff der *fama* ist dabei auch hinsichtlich der Textzuschreibung von Interesse, insofern unter den *Miscellanea Hugonis* eine weitere Sentenz enthalten ist, die einen Zusammenhang von *fama* und *conscientia* thematisiert, und die von Damien VAN DEN EYNDE für authentisch hugonisch erklärt wurde.⁵⁵ Die *fama* ist auch in diesem Gedankensplitter nach außen, zur Welt hin orientiert, jedoch anders als in der oben zitierten Sentenz aus Troyes entschieden positiv konnotiert.⁵⁶ Die Gegenüberstellung von *fama* und *conscientia* ist als solche bereits bei Augustinus belegt, wobei auch hier für die *fama* eine ambivalente Bewertung getroffen wurde.⁵⁷ Sie begegnet ebenso im Werk BERNHARDS VON CLAIRVAUX.⁵⁸

Trotz einer gewissen inhaltlichen Nähe beider *fama*-Sentenzen aus der Gruppe der HUGO VON ST. VIKTOR zugeschriebenen *Miscellanea* bleibt die Frage offen,

55 Vgl. D. VAN DEN EYNDE, *Le Liber Magistri Hugonis*, S. 283, 295.

56 „De conscientia et fama. Duo sunt: Conscientia et fama. Conscientia oleum in vase: fama lumen in lampade. Propter conscientiam ingredimur, propter famam egredimur. Intus reficimur salute propria, foris reficimur aedificatione aliena. Intus cupio dissolvi, et esse cum Christo. Foris manere in carne necessarium propter vos. Conscientia irriguum superius, fama irriguum inferius. Ad conscientiam meditatio; ad famam praedicatio. Ad conscientiam silentium, ad famam verbum. Per silentium, seminas agrum tuum; per verbum, seminas agrum proximi tui. Cum in tua aedificatione proficis, metis agrum tuum; cum de profectu alieno meditaris, metis agrum proximi tui. In tempore otii primum lectio cognoscendae veritatis et exercendae virtutis materiam tribuit; deinde meditatio formam apponit. In tempore laboris primum opus exemplum tribuit, postea verbum doctrinam proponit, sicut scriptum est: Quae coepit Jesus facere et docere. Ideo prius tempus otii, postea tempus laboris.“ *Miscellanea Hugonis*, lib. I, tit. xciii, Sp. 524.

57 „Propter nos, conscientia nostra sufficit nobis: propter vos, fama nostra non polluit, sed pollere debet in vobis. Tenete quod dixi, atque distinguite. Duae res sunt conscientia et fama. Conscientia tibi, fama proximo tuo. Qui confidens conscientiae suae neglegit famam suam, crudelis est [...].“ AUGUSTINUS, *Sermo CCCLV*, in: *Augustini sermones selecti*, S. 124. Vgl. hierzu auch E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 59. Zum Zusammenhang von *fama* und *conscientia* vgl. auch die Übersicht im *Thesaurus proverbiorum medii aevi*, „Gewissen“, n° 2.5, Bd. 4, S. 494f.

58 „Nec sane fama valebit vindicare virtuti, quod esse vitium convicerit conscientia. Erit quidem virtus contenta candore conscientiae, ubi sequi non poterit odor famae; ceterum odor famae nec excusare sufficit vitium conscientiae decoloris.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum LXXI*, cap. I (2), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 444. Oder auch: „Sane interest tuae perfectionis, et malas res, et malas pariter species devitare. In altero conscientiae, in altero famae consulis.“ DERS., *De consideratione ad Eugenium papam*, lib. III, cap. IV (14), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 722.

ob jener Text über die vier Gewissensarten ihm oder seinem unmittelbaren Umfeld zuzurechnen ist. Roger BARON sah sich nachvollziehbarerweise nicht in der Lage, diese Frage für die in Troyes, BM, MS 1174 überlieferten Sentenzen zu beantworten, auch wenn das Überlieferungsumfeld der *Miscellanea* in dieser Handschrift von zweifelsfrei authentischen Schriften HUGOS dominiert ist.⁵⁹

b) Laon, BM, MS 140

Eine weitere Sentenz aus dem Umfeld der Werke HUGOS VON ST. VIKTOR ist in Handschrift 140 der Munizipalbibliothek von Laon überliefert. Patrice SICARD war auf sie gestoßen, als er all jene anonymen Texte für sein *Repertorium Sententiarum* erfasste, die in Handschriften mit überwiegend authentischen Werken des Victoriners enthalten sind, ohne dass sie einem Autor restituiert werden können.⁶⁰

Dieser Codex wird ins 12. Jahrhundert datiert und stammt ursprünglich aus der 1134 gegründeten Zisterzienserabtei Vauclair.⁶¹ Damit zählt er zu den vergleichsweise wenigen zisterziensischen Handschriften, die das Motiv überliefern:

– L Laon, BM, MS 140, 110^a, Zisterzienser Vauclair, 12. Jh.⁶²

Conscientia alia mala sed tranquilla, alia bona sed turbata, alia bona et tranquilla, alia mala et turbata. Mala habent sed tranquilla hii *qui letantur, cum male fecerint* (Prv 2.14). Bona habent sed turbata hii qui domino dicunt sequitur modo: Commovisti terram et conturbasti eam; *sana contritiones eius quoniam mota est* (Ps 59.4). Bonam habent et tranquillam hii de quibus dicitur: *Beati quorum remisse sunt iniquitates et quorum tecta [sunt] peccata* (Ps 31.1, Rm 4.7). Mala habent et turbata hii de quibus scriptum est: *Impius est in profundum peccati venerit et contempnit* (Prv 18.3).

Ein Gewissen ist schlecht aber ruhig, ein anderes gut aber unruhig, eines gut und ruhig, ein weiteres schlecht und unruhig. Ein schlechtes, aber ruhiges besitzen diejenigen, *die Freude empfinden, wenn sie etwas Schlechtes tun* (Prv 2.14). Ein gutes, aber unruhiges besitzen diejenigen, die vom Herrn in der folgenden Weise sagen: *du hast die Erde bewegt und erzittern lassen, heile ihr Elend, da sie so bewegt ist* (Ps 59.4). Ein gutes und ruhiges besitzen diejenigen, von denen gesagt wird: *Selig (diejenigen), deren Sünden erlassen sind und deren Vergehen verdeckt wurden* (Ps 31.1, Rm 4.7). Ein schlechtes und unruhiges besitzen diejenigen, von denen geschrieben ist: *Gottlos ist, wer in den Abgrund der Sünde steigt und dies gleichgültig hinnimmt* (Prv 18.3).

59 R. BARON, *A propos des sources*, S. 46–50; P. SICARD, *Iter Victorinum*, s.v.

60 Zur Konzeption vgl. P. SICARD, *Repertorium Sententiarum*, S. 171–4.

61 Vgl. Katalog Laon, S. 113.

62 Vgl. P. SICARD, *Repertorium Sententiarum*, S. 178, n° 401.

Im Vergleich mit der Sentenz aus der Handschrift Troyes 1174 fällt auf, dass in der aus Laon alle vier Gewissensarten mit je einem Zitat aus den Psalmen oder den Proverbien exemplifiziert werden. Von Prv 2.14 abgesehen, handelt es sich bei allen drei anderen Zitaten um solche, die auch in *De quattuor modis conscientiarum* in ähnlichen Zusammenhängen herangezogen wurden.⁶³ Das schlechte und ruhige Gewissen ist hier wieder als Ausdruck einer höchsten Stufe der Verderbnis beschrieben, insofern diejenigen, die es besitzen, dieses nicht allein gleichgültig hinnehmen, wie im Falle des schlechten und unruhigen Gewissens beschrieben, sondern Freude über ihr schlechtes Handeln empfinden würden.

3.4 *Sententia de conscientia*

Neben den bereits vorgestellten ist auf eine weitere Sentenz hinzuweisen, in der die vier Arten des Gewissens im Zentrum stehen. Auch bei diesem Text handelt es sich um eine klar eigenständige Fassung. Sie ist in drei bekannten Handschriften überliefert, von denen keine die Sentenz einem Verfasser zuweist:

- P1 Paris, BnF, MS lat 3563, 38^v–39^r, Zisterzienser Bonport, Anfang 13. Jh.⁶⁴
- Paris, BnF, MS lat 13586, S. 90, 13. Jh.⁶⁵
- P2 Paris, BnF, MS lat 18171, 74^r, Cluniazenser, St-Martin-des-Champs, 13. Jh.⁶⁶

Conscientia alia bona et turbata ut a timore incipientium. Radius solis in cloacam feriens commovet fetorem.^a Alia bona et tranquilla ut perfectorum qui dicunt: *In pace inidipsum* et cetera (Ps 4.9). Alia mala et tranquilla ut perversorum qui letantur, cum male fecerint et exultant in rebus pessimis (Ps 51.2). Alia mala et turbata ut desperatorum quorum est illud: Maior est iniquitas mea quam ut veniam merear. Alia est via qua unus ad Christum, alia qua venit Christus

Ein Gewissen ist gut und unruhig, wie bei Anfängern aus Angst. Ein Sonnenstrahl, der die Kloake trifft, lässt den Gestank aufsteigen.^a Eines ist gut und ruhig, wie bei den Vollkommenen, die sprechen: *Im Frieden, in seinem* etc. (Ps 4.9). Ein anderes ist schlecht und ruhig, wie bei den Verkommenen, die Freude empfinden, wenn sie Schlechtes tun und sich über die allerschlechtesten Dinge freuen (Ps 51.2). Wieder ein anderes ist schlecht und unruhig, wie bei den Verzweifelten, von denen jenes gilt: Meine Sünde ist größer, als dass ich Nachsicht verdienen würde. Einer ist der Weg, auf dem man zu Christus gelangt, ein anderer der, auf dem Christus zu uns kommt. Der

63 Vgl. unten im Kapitel 4.4.

64 Vgl. Katalog BnF, latin 6, S. 155–64.

65 Vgl. Katalog BnF, latin 6, S. 156. Die Handschrift war aus konservatorischen Gründen nicht einsehbar (Nachricht der BnF vom 29.05.2015).

66 Vgl. Katalog BnF, latin 6, S. 156.

ad nos. Via qua venit ad nos est iustitia confessionis de qua dicitur: *Iustus in principio accusator est sui* (Prv 18.17). Via qua imus ad eum est iustitia operis de qua¹ ait Iohannes: *Preparate vias Domino et cetera* (Io 1.23) et item: *Facite fructus dignos penitentie* (Lc 3.8). Hec facienda est in consilio, scilicet per spiritum consilii, que nuncupatur² iustorum prima resurrectio.

Weg, auf dem er zu uns kommt, ist die Gerechtigkeit der Beichte, von der gesagt wird: *Ein Gerechter ist zuallererst Ankläger seiner selbst* (Prv 18.17). Der Weg, auf dem wir zu ihm gelangen, ist die Gerechtigkeit der Werke, von denen Johannes spricht: *Bereitet die Wege dem Herrn etc.* (Io 1.23) und ebenso: *Bringt würdige Früchte der Buße hervor* (Lc 3.8)! Dies muss mit Beratung getan werden, das heißt mit Hilfe des Geistes, durch den die erste Auferstehung der Gerechten feierlich verkündet wird.

¹ P2: qua] P1: hec – ² P2: nuncupatur] P1: nunc occupator

^a Vgl. zum Hintergrund dieses Motivs OLIVAR, *L'image du soleil*

An diese Sentenz schließt sich nun in beiden konsultierten Handschriften (P1, P2) nahtlos und ohne visuell kenntliches Alinea-Zeichen, mit dem sonst die einzelnen Texteinheiten getrennt werden, eine weitere, ursprünglich eigene Sentenz über verschiedene Arten des Hochmutes an, die auch in einer anderen Sentenzsammlung zu finden ist, die der Schule Anselms von Laon († 1117) zugerechnet wird.⁶⁷

Auffällig an dieser Sentenz ist neben ihrer Länge vor allem auch jener die erste Gewissensart exemplifizierende Satz, wonach ein Sonnenstrahl, der die Kloake trifft, den Gestank aufsteigen lasse. Es bedarf, so lässt sich diese Passage deuten, kaum großer Impulse, um dem Menschen zu zeigen, dass er als Gefäß der Schande allen Grund hat, unruhig zu sein.

Eine weitere Eigenheit liegt in der Herausstellung der Beichte, die als Bereitung eines Weges beschrieben wird, auf dem das Heil in Gestalt von Christus zum Menschen zu kommen vermag. Die Beichte ist auch Gegenstand innerhalb

67 P1, 39^r; P2, 74^r

Superbia diversis modis oppugnat. Ipsa enim multiplex est. Prima est quando aliquis insurgit in Deum, scilicet est impenitens peccat. Agimus enim contra Deum quotiens peccamus criminaliter et non penitemus et hec est diabolica superbia. Secunda est quando mala quedam agit homo et non¹ penitet si bene agens et iam sibi attribuit quod bene operatur non Deo. Tertia² qua plerique etiam boni ceciderunt.³ Sed quando⁴ quis bene operatur et Deo soli et nil sibi attribuit de bonis que operatur. Sed inferiores despiciere, peccatores hac cecidere ille phariseus qui ingressus in templum est publicano dicebat: Gratias tibi ago, Domine quia non sum sicut ceteri homines et cetera (Lc 18.11).

¹ non] fehlt P1 – ² P2: Tertia] P1: Terra – ³ agens...cecidere] P2: agens et boni ceciderunt – ⁴ quando] fehlt P2.

Diese Sentenz über die *superbia* ist eigenständig (d. h. ohne den in P1 und P2 vorangehenden *conscientia*-Teil) auch in einer Sentenzsammlung aus der Schule Anselms von Laon überliefert: Paris, BnF, n.a.l. 181, p. 142. Vgl. C. GIRAUD, *Théologie et pédagogie*, S. 277.

des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen*,⁶⁸ doch wird dort nicht auf Prv. 18.17 Bezug genommen. Die Betonung guter Werke – im Text ist ausdrücklich von Werkgerechtigkeit („iustitia operis“) die Rede – ist hingegen ein Alleinstellungsmerkmal der Pariser Sentenz. Analog zur Beichte als Weg Christi zum Menschen werden die Werke als Wege des Menschen zu Christus beschreiben. Ein vergleichbarer Zusammenhang von innerer Reinheit, wie sie durch die Beichte erzeugt wird, und guten Werken findet sich ebenfalls in einer BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen Sentenz, wo „iustitia operis“ und „puritas cordis“ als jene beiden Strategien beschrieben werden, die dem Menschen himmlischen Lohn sichern.⁶⁹

3.5 *De quattuor modis conscientiarum*

Neben den bisher vorgestellten Texten – der Pariser Sentenz, den innerhalb der *Miscellanea Hugonis* überlieferten *Sententiae* sowie den beiden, dem weiteren Umfeld des bernhardischen Predigers zuzurechnenden Werksplittern – fällt das sechste jener primären Zeugnisse für die Vorstellung von einem vierfachen Gewissen bereits durch seinen deutlich größeren Umfang auf: der Traktat *De quattuor modis conscientiarum*. Wohl annähernd zeitgleich entstanden, entwarf auch dieser als Brief konzipierte Text eine Klassifikation, die geeignet war, durch Attribuierung der Qualitäten von gut und schlecht sowie ruhig und unruhig jeden Zustand des Gewissens zu beschreiben. Das aus den deutlich kürzeren Sentenzen und der Predigt bekannte Motiv erfuhr dabei zugleich eine Rahmung, die Aufschluss über das kulturelle Milieu gibt, in dem alle hier vorgestellten Texte der primären Phase des Viererschemas zu verorten sind: die religiöse Lebensform der Nonnen, Mönche und Kanoniker, die „im Verlangen nach Heiligung ihrer Seele den Abschied von der äußeren Welt in Kauf genommen und sich unter Verzicht auf eigene Willkürlichkeit gehorsam den rigiden Regeln eines gemeinschaftlichen Lebens im Kloster unterworfen“ hatten.⁷⁰ Es war eine Lebensform, die sich die Erforschung und Prüfung des Gewissens zur Gewohnheit gemacht hatte; eine Lebensform, in der nicht nur Techniken entwickelt wurden, die eine methodisch-rationale Selbstprüfung unterstützten, sondern in der man auch Texte verfasste, die dazu anleiten sollten.

68 Zur spezifischen Funktionalität der Beichte für die Gewissensreinigung vgl. unten im Kapitel 4.5 b).

69 „Duo autem sunt quae remunerantur: iustitia operis, et puritas cordis.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *II Sent* 42, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 320.

70 G. MELVILLE, *Im Spannungsfeld*, S. 74.

Derartige Traktate waren seit dem ausgehenden 11. Jahrhundert als eine neue literarische Form neben die Predigt als traditionelles Medium täglicher Verkündigung zentraler, weil fundamentaler christlicher Glaubens- und Lehrinhalte getreten.⁷¹ Sie wollten normative und spirituelle Führung in all jenen Bereichen geben, die den Menschen in seiner *vita religiosa* betrafen, weshalb sie sich – oftmals in direkter Anrede und mit imperativem Du – an diesen Einzelnen richteten. Nicht selten als Antworten auf konkrete und persönliche Anfragen zu bestimmten Themen entstanden, sind diese Werke dennoch von einem Bemühen um allgemein gültige Antworten geprägt. Ein ebenso typisches wie zugleich außergewöhnliches Beispiel für diese Literatur ist der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*.

71 Vgl. hier die Überblicke entsprechender Texte bei A. WILMART, *Auteurs Spirituels*; J. LECLEERCQ, *Textes sur la vocation et formation*; P. RICHÉ, *Sources pédagogiques*; DERS., *Les traités*; C. W. BYNUM, ‚*Docere verbo et exemplo*‘, S. 10–14, 99–106; DIES., *Jesus as Mother*, S. 267f. Vgl. auch oben S. 36, Anm. 88 weitere Hinweise.

4. DER TRAKTAT *DE QUATTUOR MODIS CONSCIENTIARUM*

4.1 Entstehung und Zuschreibung

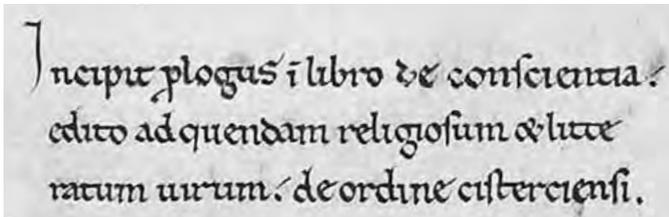
Der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* ist ein Text des 12. Jahrhunderts. Eine spätere Entstehung kann aufgrund der handschriftlichen Überlieferung faktisch ausgeschlossen werden, eine frühere ist durch die Rekurse auf bzw. Parallelen zu authentischen und datierten Schriften BERNHARDS VON CLAIRVAUX unwahrscheinlich. Der *terminus post quem* des Textes wird durch ein Zitat aus der 23. Hoheliedpredigt BERNHARDS bestimmt, für die eine Entstehung um 1136 angenommen wird.¹ Da die ältesten Handschriften bisher nur recht grob der zweiten Hälfte des 12. Jahrhundert zugewiesen wurden (Amiens [*Am*], Cava di Tirreni [*Ca*], Florenz [*Fi*], Soissons [*Soi*]), ist der zeitliche Rahmen, innerhalb dessen die Abfassung des Textes angenommen werden kann, noch weit.

Von der kaum bestreitbaren Annahme abgesehen, dass es sich bei dem Verfasser um einen Religiösen gehandelt haben muss, bleibt jedoch unklar, wo die Entstehung des Textes regional und institutionell zu verorten ist. Die räumliche Verbreitung der Handschriften gibt hier kaum belastbare Hinweise. Zwar kann ein Schwerpunkt der Überlieferung – darunter mit jenen aus Amiens und Soissons zwei der ältesten Handschriften – dem nordostfranzösischen Raum zugeordnet werden (*Am*, Charleville-Mézières [*Ch*], Metz [*Met*], *Soi*), doch stammt eine weitere der frühen Handschriften aus der Benediktinerabtei von Cava (*Ca*) und eine aus Florenz (*Fi*).

Zwei Thesen scheinen hier mehr oder weniger tragfähig. Beide Szenarien gründen in gleicher Weise auf Spekulationen und bleiben dabei hypothetisch, da die tatsächlichen Geschehensabläufe sich nach derzeitigem Kenntnisstand nicht erhellen lassen. Wir sind mit Texten konfrontiert, deren Geschichte nicht evident ist, sondern einzig durch Abwägung mehr oder minder plausibler Möglichkeiten erschlossen werden kann.

1 Der *Sermo super Cantica canticorum XXIII* zählt zu den frühen Predigten des Zyklus, vgl. J. LECLERCQ, *Recherches sur les sermons sur les cantiques* 4, S. 229–31 und *passim*. Die ebenfalls präsenste dritte Predigt des Auferstehungszyklus lässt sich hingegen nicht datieren. Wenig plausibel erscheint es hingegen, eine Abhängigkeit der Hoheliedpredigt vom Gewissenstraktat anzunehmen.

Das erste Szenario geht davon aus, dass der Traktat trotz seiner späteren Zuschreibung an BERNHARD VON CLAIRVAUX weder von ihm verfasst noch sonst in einer unmittelbaren Beziehung zu ihm steht. Ja, es spricht sogar manches dafür, selbst eine Entstehung innerhalb des Zisterzienserordens für unwahrscheinlich zu halten. Hier ist zum einen auf die Herkunft der Handschriften zu verweisen, von denen keine einzige den Klöstern der Weißen Mönche zugeordnet werden kann. Dies ist zwar für sich genommen noch kein Beleg, da spirituell-paränetische Literatur nie ordensexklusiv zirkulierte,² doch ist solch ein völliges Fehlen zumindest auffällig. Zum anderen gibt auch der Titel des Werkes einen entsprechenden Hinweis: In immerhin vier Handschriften ist davon die Rede, dass der Text für einen Zisterzienser verfasst worden sei: „edit[us] ad quendam religiosum et litteratum virum, de ordine Cisterciensi“.³ Zwar ist nicht auszuschließen, dass die Aussage „de ordine Cisterciensi“ als Apposition dem Beginn der Überschrift, nämlich dem *liber de conscientia* beige stellt ist, doch spricht mehr für einen Bezug auf den *vir religiosus et litteratus*. Die in der von mir als Leit handschrift gewählten Fassung *Ca*⁴ durch einen Strichpunkt erfolgte Abtrennung beider Satzteile nach „virum“ ist weniger stark als sie zunächst scheint, da der Schreiber einen weiteren Strichpunkt auch nach „conscientia“ setzt, und damit die Überschrift in Abschnitte gliedert, die semantisch aufeinander folgen:



Ca, 154^{ra}

Diese Beobachtungen decken sich dabei mit der Vermutung des Melker Bibliothekars Bernhard PEZ († 1735), der den Traktat nach einer Handschrift seiner Bibliothek (*Mel*) 1724 im sechsten Band seiner *Bibliotheca Ascetica Antiquo-Nova* herausgab, und einen (nicht-zisterziensischen) Benediktiner als Urheber vermutete.⁵

Eine solche Konstellation – das Verfassen eines Brieftrakts⁶ über das Gewissen, der sich überdies an einen Zisterzienser richtet – ist bekannt: Auch von PETRUS, dem Abt von Montier-la-Celle und nachmaligem Bischof von Chartres,

2 Vgl. hierzu M. BREITENSTEIN, *Der Transfer paränetischer Inhalte*.

3 Vgl. unten S. 178, Z. 4f.

4 In *Am*, *Av* und *Me* enthält die Überschrift keine Interpunktion.

5 Vgl. hierzu unten S. 82, Anm. 21.

6 Vgl. zur literarischen Form von *De quattuor modis conscientiarum* unten Kapitel 4.2.

ist eine Abhandlung *De conscientia* überliefert, welche dieser auf Bitten des Zisterziensers ALCHER VON CLAIRVAUX schrieb, dem PETRUS das Werk auch widmete.⁷ Die Annahme vergleichbarer Entstehungsumstände ist für den hier im Blick stehenden Traktat nicht von der Hand zu weisen.

Ungeklärt bleibt in dieser Konstellation die Beziehung des Werkes zu den anderen Texten, in denen das Motiv der vier Gewissensarten im Zentrum steht: den Sentenzen und der 112. Predigt BERNHARDS aus der Sammlung *De diversis*. Da keiner dieser Texte genauer zu datieren ist, muss die Frage der Priorität ungeklärt bleiben. Zu berücksichtigen ist jedoch auch, dass es sich bei den „vier Arten“ zum einen um ein offensichtlich zeittypisches Motiv handelte, wie die hier zusammengetragenen Textzeugen demonstrieren, und zum anderen, dass der Text der kurzen Predigt überdies schon recht bald in die *Flores Bernardi* einfluss, jene Anthologie, die lange Zeit dem Benediktiner WILHELM VON ST. MARTIN DE TOURNAI zugeschrieben wurde.⁸

Solche Sammlungen entstanden bereits sehr rasch nach BERNHARDS Tod: Bereits vier Jahre nach seinem Ableben lag eine derartige Zusammenstellung von Lesefrüchten vor, wie einem Brief des JOHANNES VON SALISBURY († 1180) an PETRUS CELLENSIS aus dem Jahr 1157 zu entnehmen ist,⁹ auch wenn es sich bei dieser mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht um die eben genannten *Flores Bernardi* handelte, sondern eine andere – *ex post* betrachtet – weniger erfolgreiche Anthologie. In jedem Fall aber war das Motiv auf diese Weise eng mit BERNHARDS Namen verknüpft.

Nimmt man an, der unbekannte Verfasser des Traktats kannte die unter dem Namen BERNHARDS überlieferten Texte und nahm auf sie Bezug, stellt sich die Frage, warum keine wörtlichen Übernahmen erfolgten, oder weshalb der Name des großen Abtes nicht als Autoritätsverweis genannt wurde. Kehrt man hingegen das Abhängigkeitsverhältnis um und liest den Predigttext wie auch die bernhardische Sentenz als Bezugnahmen auf den Traktat, dann ergibt sich hieraus eine interessante Deutungsmöglichkeit: In diesem Fall kann man nämlich annehmen, dass es sich beim Traktat um einen Brief handelte, der entweder an BERNHARD gerichtet war oder ihm zur Kenntnis kam, und dessen Inhalt dieser dann für eine eigene Predigt heranzog, die dann freilich wieder nur in jener Kurzform überliefert wurde, die aus den *Sermones de diversis* bekannt ist. Dies müsste dann aller Wahrscheinlichkeit nach wiederum nach 1136 geschehen sein.¹⁰

7 „Charissimo suo fratri Alchero, monacho Claraevallis frater Petrus Cellensis, salutem et conscientiam bonam.“ Petrus Cellensis, *De conscientia*, S. 193.

8 Vgl. hierzu unten den Abschnitt 6.2 a).

9 Vgl. unten S. 239, Anm. 50.

10 Vgl. oben S. 77, Anm. 1.

In ähnlicher Weise begründbar wäre jedoch auch ein zweites Szenario: Gibt man nämlich der Variante den Vorzug, die in der kartäusischen Handschrift aus Mont-Dieu (*Cb*) wie auch – wohl von dieser ausgehend¹¹ – in den Druckausgaben zu finden ist, dann wäre der Text nicht für, sondern von einem Zisterzienser verfasst worden: „editus a quodam Cisterciensi“.¹² Zwar wäre ein solches Verfassen eines literarischen Werkes regulär nur mit ausdrücklicher Erlaubnis des Generalkapitels gestattet gewesen, doch ist die zisterziensische Literaturgeschichte ein Beleg des glücklichen Umstandes, dass man sich hieran nicht in allen Fällen gehalten hatte.¹³

In jedem Fall aber war der unbekannte Verfasser des Textes nicht nur theologisch hochgebildet, sondern zugleich auch einer, der das Lateinische mit großer Selbstverständlichkeit und Virtuosität beherrschte. Sein Stil zeigt eine außerordentliche Vertrautheit mit den Regeln des klassischen Lateins und zugleich auch das Vermögen, auf diesen gründend, Neologismen zu prägen.¹⁴ Sein Ausdruck ist ebenso bildhaft wie von persönlicher Anteilnahme mit dem Adressaten geprägt. Der mit zahlreichen Bibelworten dicht durchwirkte Text zeugt insgesamt sowohl von großem Geschick im Umgang mit der Sprache als auch einer Vertrautheit mit den Herausforderungen der menschlichen Psyche.

Es erscheint wenig plausibel, hier an BERNHARD VON CLAIRVAUX zu denken, da dieser wohl kaum in solcher Weise anonymisiert worden wäre (und noch dazu in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, als BERNHARD vollends zur Chiffre für jede Form geistlicher Mahnschriften geworden war). BERNHARD selbst wird einzig in jener zwischen 1441 und 1460 in Avignon entstandenen, heute in Rom aufbewahrten Handschrift genannt: *Tractatus brevis sed utilis beati Bernardi epistola*.¹⁵ Dass der Text aber tatsächlich von einem Zisterzienser verfasst wurde, erscheint durchaus möglich. Zwar ist – wie schon erwähnt – tatsächlich keine Handschrift aus einer zisterziensischen Bibliothek bekannt, doch sind Überlieferungschance und Überlieferungszufall nie sicher zu bestimmende Größen.¹⁶ Welche Zisterze innerhalb dieses Szenarios als Ursprungsort gelten müsste, kann jedoch nicht geklärt werden. Aufgrund des sehr unspezifischen Titels *De conscientia*, unter dem der Text für gewöhnlich überliefert ist, enthalten im speziellen Fall auch alte

11 Vgl. unten in Kapitel 4.3 b).

12 Vgl. unten S. 178, Anm. 2.

13 Vgl. hierzu M. BREITENSTEIN, *Das Noviziat*, S. 334. In diesem Szenario wäre vielleicht auch die Form des Briefes Teil der Strategie, das Verbot des Verfassens von Büchern zu umgehen.

14 Zu verweisen ist hier auf die Adjektive *transrotatus* und *distentoria*, die beide einzig innerhalb dieses Textes nachweisbar sind. Interessant ist, dass der Kopist der Brüsseler Handschrift an der Stelle, wo *transrotatus* hätte stehen müssen, eine Lücke im Text gelassen hat – wohl weil ihm die Vokabel nicht bekannt war. Vgl. unten S. 204, Anm. 372.

15 Vgl. unten S. 178, Anm. 1.

16 Vgl. A. ESCH, *Überlieferungschance*.

Bibliothekskataloge keine eindeutigen Anhaltspunkte für weitere Textzeugnisse, da unter diesem Signum beispielsweise auch eine gleichnamige Abhandlung des ROBERT DE SORBON († 1274)¹⁷ und auch der Traktat *De interiori domo* firmierten¹⁸. Entsprechende Identifikationen, wie sie zuweilen vorgenommen wurden, sind daher eher zweifelhaft.¹⁹

Wenn aber ein Zisterzienser den Text verfasste, dann stellt sich wiederum die Frage nach dem Bezug des Textes zu der Predigt aus der Sammlung *De diversis* und zur BERNHARD-Sentenz. In einer solchen Konstellation scheint es mir plausibel, das bereits für das erste Szenario skizzierte mögliche Geschehen anzunehmen und eine zeitliche Priorität des Traktats vor den beiden anderen Texten zu unterstellen. Andernfalls wäre es erklärungsbedürftig, warum der berühmte und schon im Ruf der Heiligkeit stehende BERNHARD nicht erwähnt wurde. Die beiden HUGO VON ST. VIKTOR zugeschriebenen Sentenzen lassen sich ebenso wie jene in den Pariser Handschriften überlieferten in beide Szenarien integrieren, wenn man sie als Rekurse auf den Traktat versteht; sie als Initialtexte zu deuten, ist jedoch ebenfalls nicht abwegig.

Soweit der Versuch, zwei mögliche Konstellationen zu entwerfen, innerhalb derer zum einen die Entstehungsumstände des Traktats *De quattuor modis conscientiarum* beleuchtet werden können, und die zum anderen geeignet scheinen, die Abhängigkeitsverhältnisse der Texte plausibel darzustellen.

Auch im Falle des zweiten, des zisterziensischen, Szenarios ergeben sich keine Evidenzen für eine Zuweisung des Textes an BERNHARD VON CLAIRVAUX. Bernhard PEZ, der den Text 1724 auf Grundlage von Handschrift 721 der Melker Stiftsbibliothek edierte, meinte, im Verfasser einen Benediktiner identifiziert zu haben, dem er darüber hinaus noch ein weiteres Werk zuwies: PEZ glaubte, der Verfasser von *De conscientia* sei mit dem des *Liber de Penitentia et tentationibus religiosorum*²⁰ identisch, den er ebenfalls in der *Bibliotheca Ascetica* publizierte.

17 ROBERT DE SORBON, *De conscientia*.

18 Vgl. beispielsweise die Überlieferung in den von mir eingesehenen Handschriften Dijon, BM, MS 582, 124^v–156^v: *Liber de conscientia*; Köln, Dombibliothek, MSS 1080, 59^r–76^v: *Liber beati Bernardi de Consciencia*; 1091, 1^r–21^v: *Liber beati Bernardi abbatis de conscientia*; Leipzig, UB, MS 140, 138^rb–139^ra: *Tractatus de conscientia sancti Bernardi abbatis*; Poitiers, BM, MS 74 (294), 1^r–28^v: *Liber de conscientia* und Praha, Národní knihovna České Republiky, MS I G 14 (290), 54^r–57^v: *Tractatus de bona conscientia*. Zahlreiche weitere wären anzuführen.

19 So für den Katalog der Kollegiatskirche Saint-Paul in Liège: Hier identifizierte seine Herausgeberin den Eintrag zu n° 82 „*Liber papyrus continens meditationes sacre scripture. In eodem habetur qui dicitur conscientia beati Bernardi*“ als unseren Text. A.-C. FRAEIJIS DE VEUBEKE, *Un catalogue des manuscrits*, S. 385. Zum gleichen Urteil kam auch Richard SHARPE für den Eintrag *Bernardus de conscientia* im Katalog der Zisterze von Meaux aus dem Jahr 1396: http://mlgb3.bodleian.ox.ac.uk/author/title/medieval_catalogues/Z14/.

20 *Tractatus de Poenitentia*. Vgl. ILWVV, n° 4290, wo jedoch auf keine Handschrift, sondern einzig auf die PEZ'sche Ausgabe verwiesen wird.

Ausschlaggebend war für ihn hierbei neben stilistischen Erwägungen vor allem der Umstand, dass beide Texte mit einer ausdrücklichen Identitätsverschleierung des Autors operieren.²¹ Eine ähnliche Einschätzung war für den französischen Kirchenhistoriker Rémy CEILLIER († 1719) ausschlaggebend dafür, den Gewissenstraktat in seiner *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* nicht BERNHARD zuzuschreiben.²² Selbst wenn diese Beobachtung von PEZ richtig sein sollte, so bliebe der Verfasser (von vielleicht sogar zwei Schriften) dennoch unbekannt.

Der früheste bisher gefundene Hinweis auf eine Zuschreibung des Traktats an BERNHARD VON CLAIRVAUX stammt aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, als das Werk als *beati Bernardi epistola* bezeichnet wurde.²³ Am 10. November des Jahres 1441 nämlich beendete der Kopist ALEXANDER DE AQUIS in Avignon seine Arbeit an der heute in Rom aufbewahrten Handschrift (*Rom*).²⁴ Unklar bleibt dabei, welche Vorlage ihm für seine Fassung zur Verfügung stand, und ob bereits diese den Text an BERNHARD attribuierte.

Bernhardisch wurde der Traktat erst im Druck: Die nach der Etablierung des Buchdrucks in rascher Folge erschienenen Ausgaben der Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX präsentierten den Text seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in der Regel unter den zweifelhaften Werken.²⁵ Die Frage, wie der Text zu seiner Zuschreibung an BERNHARD VON CLAIRVAUX kam, kann somit ebenfalls nur spekulativ beantwortet werden. Möglicherweise war hierfür die Predigt vom vierfachen Gewissen und vor allem deren Präsenz in den *Flores Bernardi* ausschlaggebend. Das dadurch bekannte Motiv der vier Gewissensarten und dessen Zuschreibung an BERNHARD wurde möglicherweise von den *Flores* auf den Traktat übertragen – einfach deshalb, weil hier das aus der Anthologie bekannte Motiv ebenfalls entwickelt wurde.

21 „Forte tamen id detegi posset, si alter ejusdem [sc. dem Verfasser des Traktats *De Penitentia*] libellus, quem Tristitiarum, quæ secundum Deum sunt, inscripsit, et infra cap. X. ipse laudat, extaret: nisi et ab hoc nomen suum abesse voluerit, quod vehementer suspicor ex insigni quodam opusculo de conscientia, quod hujus nostri Anonymi stylum, methodum, ingenium et ætatem ex asse refert, atque adeo vix alium quam eundem Auctorem habet.“ B. PEZ, *In tomum II. Bibliothecæ Asceticæ Antiquo-Novæ præfatio*, [S. 2]. Hierauf verweist PEZ auch in der unmittelbaren Einleitung zu *De conscientia*: „De Anonymi hujus, minime inficeti, Opusculo nihil aliud nunc dicere habeo, quam quod jam in Præfatione ad Tomum II. hujus Bibliothecæ num I. commemoravi.“ DERS., *In tomum VI. Bibliothecæ Asceticæ Antiquo-Novæ præfatio*, [S. 5].

22 „L’auteur témoigne sur la fin, désirer que son nom demeure caché. Saint Bernard n’en usoit pas ainsi à l’égard des ouvrages. Il en donnoit au contraire le catalogue à ses amis, quand ils lui paroissoient le souhaiter.“ R. CEILLIER, *Histoire Générale*, Bd. 22, S. 455.

23 Vgl. unten S. 178, Anm. 1.

24 *Rom*, 188^r: Alexander de Aquis me scripsit in Avinione 1441, decima novembris. Vgl. *Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle*, Bd. 1, n° 406.

25 Vgl. hierzu die Übersicht der Drucke, unten S. 156.

Erkennbar aber fanden zunächst nur Wenige diese Zuschreibung überzeugend; es überwogen die Zweifel. Sowohl Herausgeber wie auch Leser der unter BERNHARDS Namen kursierenden Texte – verwiesen sei auf Geert GROOTE († 1384)²⁶, Johannes CALVIN († 1564)²⁷ oder Gottfried ARNOLD († 1714)²⁸ – hatten mit kritischem Urteilsvermögen ein Bewusstsein für die Problematik der außerordentlich verbreiteten Pseudepigraphierung entwickelt. Schließlich war die überwiegende Menge dessen, was BERNHARD in den Handschriften zugeschrieben wurde, apokryph;²⁹ selbst zu seinen Lebzeiten waren bereits falsche Zuschreibungen im Umlauf.³⁰ Insofern zeugt es durchaus von textkritischer Sensibilität, wenn TRITHEMIUS († 1516) den Traktat im Gegensatz zu zahlreichen weiteren nicht authentischen Werken in seinem *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum* von 1512³¹ ebenso wenig erwähnt, wie Conrad GESSNER († 1565) in seiner 1545 erschienenen *Bibliotheca universalis*.³²

Offensichtlich unternahm man zu dieser Zeit keine ernsthaften Versuche, den Text an BERNHARD VON CLAIRVAUX zu restituieren. Zwar wurde immer wieder darauf verwiesen, dass er durchaus eines BERNHARD würdig sei, aber man war sich des Umstandes wohl bewusst, dass der Text eben doch nicht von ihm stammte: „Tractatus doctus et elegans; nec indignus Bernardo“ – urteilte Jacob Merlo HORSTIUS († 1644) in seiner wirkmächtigen Werkausgabe von 1641,³³ eine Einschätzung, die von vielen Zeitgenossen wie auch Nachfolgern geteilt wurde.

Auch Kardinal Robert BELLARMIN († 1621) wies den Text in seinem erstmals 1613 erschienenen Kompendium kirchlicher Autoren den *Opera dubia* des Zisterziensers zu, indem er knapp bemerkte: „Liber de conscientia pius, et utilis est, quamvis S. Bernardi esse non videatur“.³⁴ Und der französische Kirchenhistoriker Louis Ellies DUPIN († 1719) erklärte in seiner *Nouvelle Bibliothèque* eine Autorschaft BERNHARDS für unwahrscheinlich, meinte aber, dass der Traktat wie auch jener *Vom inneren Haus* wohl von einem Zeitgenossen des Abtes stamme.³⁵

26 Vgl. unten S. 235, Anm. 41.

27 Vgl. A. LANE, *Calvin's Use*, S. 315.

28 Zu ARNOLD und seiner *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie* mit Bezug auf BERNHARD: J. WALLMANN, *Bernhard von Clairvaux*, S. 370f.

29 Vgl. J. LECLERCQ, *L'édition de saint Bernard*, S. 716f.

30 Vgl. ebd., S. 719. Vgl. auch den Brief des Regularkanonikers GERHOCH VON REICHERSBERG († 1169) an BERNHARD, abgedruckt bei G. HÜFFER, *Vorstudien*, S. 222–5, hier 224f.

31 J. TRITHEMIUS, *Catalogus Scriptorum Ecclesiasticorum*, LXXXII^r-v.

32 Vgl. C. GESSNER, *Bibliotheca Universalis*, 144^v–145^r.

33 *BB* 1002, Bd. 5, S. 315 a, *in marg.*

34 R. BELLARMIN, *De scriptoribus ecclesiasticis*, S. 225.

35 „Le Traité de l'Edification de la Maison interieure ou de la Conscience, qui se trouve aussi parmi les Œuvres de Hugues de Saint Victor, est de quelque Moine apparemment de l'Ordre de

Dennoch wurde der Text noch in der 1642 in Paris veröffentlichten Werkausgabe (BB 1008) nicht den *Sermones et tractatus Bernardo adscriptos* zugewiesen, sondern erschien unter den authentischen Schriften.

Zuweilen finden sich Hinweise darauf, dass der Text noch eher BERNHARD zugeschrieben werden könne als ein weiterer *Liber de conscientia* – eine Kondensform des Traktats *Vom inneren Haus*.³⁶ HORSTIUS hatte diesen Text, der in der älteren Editionstradition häufig zwischen *De interiori domo* und unserem Text platziert war, nicht mehr in seine Ausgabe übernommen, worin MABILLON ihm folgte.³⁷ Dieser Wegfall ist durchaus bedauerlich. Zwar gibt dieses *Liber alter de conscientia* tatsächlich Teile des Traktats *Vom inneren Haus* wieder, und auch aus anderen Werken wurden Passagen übernommen. Neben diesen enthält er aber ebenso Bausteine, die ich keinem bisher bekannten Text zuordnen konnte. Überdies sind Kompilation und Montage ja gerade wesentliches Kennzeichen der geistlichen Literatur des Hohen und Späten Mittelalters.

Cîteaux, qui n'est pas éloigné du temps de Saint Bernard. On peut porter le même jugement d'un autre Traité de la Conscience, et d'un Traité de l'ordre de la Vie et des Mœurs, qui suivent celui-ci.“ L. E. DUPIN, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Bd. 9, S. 90 b.

- 36 Dieser Text findet sich in zahlreichen der älteren Ausgaben, die vor derjenigen von HORSTIUS erschienen, z. B. BB 578, Sp. 1362–72, ist aber (mit texttypischen Abweichungen) auch handschriftlich bezeugt, so in: Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, MS lat. quart. 6, 15^r–25^r oder Berlin, SBPK, MS theol. lat. oct. 122, 86^v–109^r (Beim nachfolgenden Text, einer *Medicina contra vicia*, handelt es sich – anders als im Katalog angegeben – um ein eigenständiges Werk.) Diese Textfassung wurde noch lange nachdem sie nicht mehr im Druck erschien rezipiert. So zum Beispiel in den *Disceptationes et conclusiones morales* des Jesuiten Francesco BARDI, der auch die Parallelüberlieferung entsprechender Passagen in *De interiori domo* identifiziert: „[...] extant etiam eadem verba [sc. Conscientia est cordis scientia] in operibus S. Bernardi tom. 2 lib. de interiori domo cap. 22 et lib. de conscien. c. 4 initio [...].“ F. BARDI, *Disceptationes et conclusiones morales*, discept. I, cap. 1, S. 3. Diese Textkenntnis findet sich auch beim Karmeliten SEBASTIÁN DE SAN JOAQUÍN († 1719) innerhalb seines Beitrags zum *Cursus Theologiae moralis* des Kollegiums seines Ordens in Salamanca: „Quibus Sanct. Doct. verbis consonat alia Hugonis a Sanct. Vict. lib. 2. de anima, qui sic definit conscientiam: Conscientia est cordis scientia [...] Eadem verba traduntur a D. Bernard. lib. de conscientia, cap. 4.“ SEBASTIÁN DE SAN JOAQUÍN, *Cursus Theologiae moralis V*, tract. XX, cap. III.1, S. 12 b. SEBASTIÁN führte überdies die Passage an, derzufolge das menschliche Gewissen ein Abgrund von unermesslicher Tiefe sei, wobei er sich hier auf *De quattuor modis conscientiarum* bezieht: „Relicta in praesenti prima regula moralitatis, nempe lege aeterna, aggredimur navigandum abyssum conscientiae; hac nomenclatura eam, insignivit D. Bernardus in principio lib. 2 de conscientia per haec verba: Sicut profundum abyssi exhauriri non potest, ita cor hominis exhauriri non potest: est enim quasi mare magnum, et spatiosum manibus, ubi reptilia quorum non est numerus: quia sicut reptile latenter repit, et sinuosis anfractibus huc, illucque deambulat, ita et hominis in conscientia venenatae cogitationes suaviter intrant, et exeunt, ut nesciat homo, unde veniant aut quo vadant.“ Ebd., cap. III, S. 12 a.
- 37 „Sequebatur hic in recentioribus editionibus alius libellus de Conscientia, sed ab Horstio merito expunctus, utpote mera superiorum repetitio.“ BB 1154, Bd. 5.1, S. 328.

In einigen Ausgaben jedoch, die diesen Text noch enthielten, wurde *De quatuor modis conscientiarum* durch diese Gegenüberstellung gleich ein wenig ‚bernhardischer‘³⁸. Es kann vermutet werden, dass die Herausgeber in ihrer Einschätzung hier der des Antonio POSSEVINO († 1611) folgten, der dieses Urteil wortwörtlich in seinem einflussreichen *Apparatus Sacer* getroffen hatte.³⁹

Diese Sorgfalt in der Beantwortung der Autorenfrage scheint jedoch im Laufe der Zeit nachgelassen zu haben. Hierauf verweisen eine Reihe von Rekursen auf das Motiv oder explizit den Traktat *De conscientia* – d. h. auf den *Von den vier Arten* –, die ausdrücklich BERNHARD als dessen Urheber benennen. Im Falle des niederländischen Jesuiten Philipp BEBIUS († 1637), der den Text 1629 unter BERNHARDS Namen abdruckt, geschah dies wohl vor allem auch aus Gründen der Aufmerksamkeitsgenerierung; der Name des Zisterzienserabtes sollte sicher nicht zuletzt Kaufinteresse bei möglichen Lesern wecken. Insbesondere innerhalb der französischen Gegenaufklärung war BERNHARD zu einer zentralen Referenzfigur avanciert.⁴⁰

Andere, die sich auf ihn bezogen – und seit dem 16. Jahrhundert taten dies die meisten der nachfolgend diskutierten Autoren –, benannten ‚BERNHARD‘ wohl einfach, weil sein Name auf dem Titel der von ihnen konsultierten Ausgaben zu lesen war, weil es zu Verwechslungen kam,⁴¹ oder weil sie aus zweiter Hand zitierten. Wohl aber auch, weil der Text selbst zahlreiche Anklänge an das Werk des Abtes enthielt, die eine solche Urheberschaft aus stilistischen Gründen durchaus möglich erscheinen ließen. Auf dieser Ebene des Textes lag der Vergleich mit dem ‚wahren‘ BERNHARD nahe, war der Traktat tatsächlich „extraordinairement bernardin“.⁴²

38 So zum Beispiel in den Inhaltsverzeichnissen der Ausgaben BB 818 und 899: „De interiori domo id est de conscientia, Tractatus. / Aliis dicitur, speculum conscientiaë, vel liber De conscientia. / De conscientia liber. / De conscientia liber alter. / Posterior rectius D. Bernardo ascribi videtur, quam prior.“

39 Unter den Werken des BERNHARD VON CLAIRVAUX werden hier unter anderen aufgeführt: „De interiori domo, id est de conscientia, Tractatus qui alijs dicitur, Speculum conscientiaë, vel liber De conscientia. De conscientia liber. De conscientia liber alter.“ Zu diesem heißt es: „At hic posterior rectius D. Bernardo ascribi videtur, quam prior.“ A. POSSEVINO, *Apparatus sacer*, Bd. 1, S. 216.

40 S. ICARD, *Port-Royal et Saint Bernard de Clairvaux*.

41 So zum Beispiel bei IACOBUS DE GRAFFIIS, *De arbitrariis confessoriorum*, lib. I, cap. 6, S. 37: „De quo Bernardus libro de consideratione: Quid dulcius, quietius, et suavius bona et tranquilla conscientia?“ Die Abbreviatur „De cons“ wurde hier wohl fälschlicherweise als „De consideratione“ statt als „De conscientia“ aufgelöst. Denn tatsächlich handelt es sich um ein Zitat aus dem Traktat *De interiori domo*, der ja – wie bereits angedeutet – ebenfalls häufig unter dem Titel *De conscientia* überliefert wurde: „Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia.“ *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517 B. Ein ähnliches Beispiel auch unten S. 92, Anm. 67.

42 Ph. DELHAYE, *Dans le sillage*, S. 92, wiederholt in: DERS., *Le problème*, S. 91.

4.2 Textgestalt

Verglichen mit jenem nun schon mehrfach erwähnten umfangreichen Gewissens-traktat *Vom inneren Haus* präsentiert sich die Textgestalt des hier im Fokus stehenden Werkes erstaunlich homogen und überaus stabil. Dies ist sicher nicht zuletzt auch auf die weitaus geringere Dichte der Überlieferung zurückzuführen. Beim Vergleich der bekannten Handschriften ergibt sich aber rasch das Bild, dass der Traktat in zwei Textfassungen vorliegt: einer kürzeren (K) und einer längeren (L).

In allen mir bekannten Textzeugen präsentiert sich das Werk als Brieftraktat: Beginn und Schluss des Textes, die in direkter Anrede an den Leser gerichtet sind, rahmen eine Erörterung, die, wie der Text nahelegt, vom Empfänger erbeten wurde. Eine solche Konstellation ist nicht untypisch; so wurde bereits auf PETRUS CELLENSIS und seinen Brieftraktat an ALCHEM VON CLAIRVAUX hingewiesen.⁴³ Auch im Falle BERNHARDS VON CLAIRVAUX behaupten nicht wenige Traktate eine derartige *causa scribendi*: So gibt *De precepto et dispensatione* vor, auf eine Anfrage von Mönchen aus Chartres zu antworten; mit *De moribus et officio episcoporum* (ep. 42) wandte BERNHARD sich an Heinrich, den Erzbischof von Sens; *De diligendo Deo* war an den päpstlichen Kanzler Haimerich adressiert.⁴⁴ BERNHARD wiederum erbat von seinem Ordensbruder Aelred von Rievaulx einen Traktat über die Liebe, wobei er sogar den Titel, den das Werk tragen sollte – *Speculum caritatis* – vorgab.⁴⁵ Dutzende vergleichbare Fälle wären anzuführen.

Der briefliche Rahmen des Traktats ist auch bei der als Fragment überlieferten Fassung der Pariser Handschrift (*Par*) gegeben. Trotz des Fehlens der ersten Kapitel erlaubt das Textende diesen Schluss, da auch hier die aus fast allen Manuskripten bekannte Grußformel des „Vale“ zu finden ist. Erst in einigen Druckausgaben des 17. Jahrhunderts wurde der Briefprolog nicht wiedergegeben, wohl aber die Schlussformel.⁴⁶

Diese Schlussformel fehlt einzig in zwei Manuskripten: jenem in Avignon (*Av*) aufbewahrten und dem aus der Bibliothek von Soissons (*Soi*). Hier ist jedoch nicht von einem Verlust von Text auszugehen, da dieser in beiden Fällen nicht abrupt mitten in einem Satz endet, so dass ein unbeabsichtigtes Ende ausgeschlossen werden kann. Überdies folgen in beiden Handschriften unmittelbar jeweils Passagen, die eine Sinneinheit mit dem vorangegangenen Traktat erkennen lassen: In der aus Prémontré stammenden Handschrift der Bibliothèque mu-

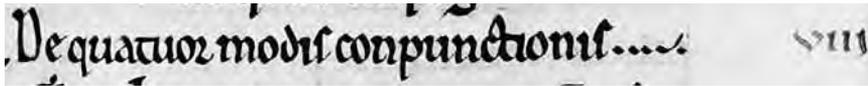
43 Vgl. oben S. 79, Anm. 7.

44 Vgl. zu den Entstehungsumständen nähere Informationen in den jeweiligen editorischen Einleitungen der Texte in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke*.

45 Vgl. zu den Umständen der Entstehung meine Studie *Der Transfer paränetischer Inhalte*, S. 37f.

46 Vgl. *BB* 918, *BB* 948.

nicipale von Soissons ist dies ein unter dem Titel *De quatuor modis compunctionis* firmierender Auszug aus einer Palmsonntagspredigt, die bei MIGNE unter dem Namen des HILDEBERT VON LAVARDIN († ca. 1133) abgedruckt wurde.⁴⁷ Dass dieser Auszug hier nicht als neue Texteinheit auf *De quattuor modis conscientiarum* folgt, sondern ein zugehöriges Kapitel darstellt, bezeugt die marginale Kapitelzählung, bei der dieser Abschnitt unter der Nummer *VIII* firmiert:



Soi, 8^r

Es erscheint keineswegs unpassend, dass innerhalb eines Textes, in dem nicht nur Arten des Gewissens, sondern auch der Gedanken erörtert werden, ein Abschnitt über Arten der Reue begegnet.

Interessant präsentiert sich auch das Textgefüge innerhalb der aus dem Cölestinerkonvent von Avignon stammenden und heute in der dortigen Bibliothèque municipale aufbewahrten Handschrift. Diese enthält den Traktat in der kürzesten bekannten Fassung, die mit der Beschreibung der vier Gewissensarten endet. Die Kapitel III und IV mit ihren Unterscheidungen der Gedanken und der Geister fehlen hier. Was sich jedoch statt des III. Kapitels *De septem modis cogitationum* an die Systematisierung der Gewissensarten anschließt, ist ein Auszug aus ISIDORS VON SEVILLA († 636) Sentenzenbüchern, der jedoch bezeichnenderweise unter der Rubrik *Ysidorus de cogitacionibus ait* steht. Damit ist trotz dieses Fehlens eines nicht unbeträchtlichen Textteils ein Sinnzusammenhang gegeben, der jenem fehlenden Stück entspricht.

a) Kurzfassung (K) und Langfassung (L)

Ob die hier ‚Kurzfassung‘ (K) genannte Textvariante deshalb kürzer als die ‚Langfassung‘ (L) ist, weil sie durch Streichungen aus dieser entstand, oder aber L eher eine Erweiterung von K ist, kann nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden. Die Überlieferungshäufigkeit spricht jedoch ebenso wie das Alter der die Kurzfassung (K) enthaltenden Handschriften für eine ursprüngliche Textgestalt, die von dieser repräsentiert wird. Aus ihr ist dann zu einem späteren Zeitpunkt die Langfassung (L) entstanden. Hinzu kommen inhaltliche Aspekte, auf die noch einzugehen sein wird, die ebenfalls eine Entstehung des Einschubs für die

47 Die Zuschreibung ist wohl nicht haltbar, vgl. B. HAURÉAU, *Notice sur les sermons*, S. 126.

Zeit nahelegen, in die auch der einzige Überlieferungsträger zu datieren ist: das 14. Jahrhundert.⁴⁸

Die Differenz beider Fassungen wird neben zahlreichen kleineren Unterschieden im Wesentlichen durch das Fehlen oder eben die Präsenz von Kapitel III.9 indiziert. Ich betrachte L hier als eine eigene Textfassung, weil es sich bei besagtem Abschnitt III.9 („Cogitationum multiplex varietas esse cognoscitur...“) offensichtlich nicht um die Insertion eines bekannten Textbausteines handelt, wie dies bei den nachfolgend zu besprechenden Ergänzungen der Fall ist. Stattdessen erfuhr der Traktat in der Handschrift aus Charleville (*Cb*) eine inhaltliche Erweiterung, die nach jetzigem Kenntnisstand die eigenständige Leistung eines unbekanntem Schreibers (oder Denkers) darstellt. Dieser Abschnitt ist erkennbar schlichter im Stil gehalten und weist zudem nur ein einziges Bibelzitat auf, was in Anbetracht der Dichte entsprechender Bezüge im sonstigen Text für einen anderen Verfasser als den eigentlichen Briefschreiber spricht.⁴⁹

Ungeachtet des Umstandes, dass L nur in einer einzigen bekannten Handschrift (*Cb*) überliefert und damit in keiner Weise repräsentativ für den Traktat ist, wurde diese Fassung jedoch fast exklusiv als Referenz gewählt, wenn auf den Text zu verweisen war, und sie wird es noch heutigentags. Dies ist wesentlich dem Umstand geschuldet, dass L deutlich eher im Druck erschien. Später, nach Veröffentlichung von K durch Bernhard PEZ, mag neben der Tradition auch der Umstand der Attribuierung an BERNHARD dazu beigetragen haben, L mehr Aufmerksamkeit zu sichern als der anonymen Fassung K.⁵⁰

Dieses ist anhand von Bezügen auf das besagte Kapitel III.9 leicht festzustellen, wie das Beispiel der durch den Benediktiner Allart GAZET († 1626) im Jahr 1616 besorgten Ausgabe der Werke des Johannes CASSIAN demonstriert. Hier gab er nämlich als Anmerkung zum Kapitel über die Frage nach dem Vermögen des Geistes, sich von Störungen der Gedanken freizuhalten, einen Hinweis auf eben jenes Kapitel III.9 innerhalb unseres Gewissenstraktats.⁵¹ Weitere Autoren,

48 Vgl. zu den inhaltlichen Aspekten, die eine spätere Entstehung nahelegen, unten im Kapitel 4.5 b).

49 Vgl. zu diesem Abschnitt auch unten S. 172.

50 Vgl. hierzu unten im Kapitel 4.3 b).

51 „Mentem non interpellari cogitationibus impossibile est] De multiplici varietate cogitationum, quibus mens nostra interpellatur. Vide si lubet D. Bernardum in libro de conscientia cap. 5.“ *Ioannis Cassiani opera omnia*, ed. A. GAZET (1616), Bd. 2.1, S. 57. In der 1628 posthum erschienenen Ausgabe folgt auf diese Anmerkungen dann sogar noch der entsprechende Auszug: „Cogitationum multiplex varietas esse cognoscitur. Alia namque cor inflant, alia elevat, alia perturbant, alie dissipant, alia confundunt, alia distendunt, alia ligant, alia inquinant, alia contrahunt, alia corrumpunt. Inflant ut superbæ, elevat ut vanæ, perturbant ut invidæ, dissipant ut iracundæ, confundunt ut acediosæ, distendunt ut ambitiosæ, ligant ut gulose, inquinant

die genau auf diesen Abschnitt des Textes verweisen, wie der Kapuziner AMÉDÉE DE BAYEUX in seinem unter dem Titel *Paulus Ecclesiastes* erschienenen Lehrbuch der christlichen Beredsamkeit,⁵² Chrysostomus WIESER in seinen Predigten über die Selbsterkenntnis⁵³ oder der Dominikaner Juan LÓPEZ († 1632), mit seinem *Epitome sanctorum patrum* sind hier ebenso zu nennen.⁵⁴

b) Ergänzungen

Ein wesentliches Kennzeichen vor allem der geistlichen Literatur des Mittelalters ist die Offenheit ihrer Struktur und, aus dieser resultierend, die Varianz ihrer Überlieferung.⁵⁵ Texte wurden angereichert, in ihren Aussagen verdichtet oder erweitert, sie wurden in ihre Bestandteile zerlegt und die einzelnen Bausteine neu kombiniert, so dass die verschiedenen Arrangements kaum je eine gleiche Form erkennen lassen. Um ein Musterbeispiel hierfür handelt es sich bei dem schon mehrfach erwähnten Traktat *De interiori domo*.⁵⁶ Gerade im Vergleich mit diesem Text präsentiert sich der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* jedoch als vergleichsweise fest. Zwar lassen sich durchaus entsprechende Varianten feststellen, wie eben bereits anhand des in der Handschrift *Ch* enthaltenen Einschubs demonstriert wurde; die Struktur des Textes aber blieb offensichtlich konstant.

Bei einem Blick in ältere Druckausgaben der Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX, die vor der 1641 von Jakob Merlo HORSTIUS besorgten erschienen, entsteht jedoch der Eindruck, als hätte auch dieser Traktat entsprechende Anreicherungen erfahren. Diese Ausgaben enthalten – von zwei Ausnahmen abgesehen –

ut luxuriosæ, contrahunt ut timidæ, corrumpunt ut malitiosæ. His igitur exclusis mens purgatur, si sanctis cogitationibus iugiter exerceatur, sicut scriptum est. Cogitatio sancta custodiet te.“ *Ioannis Cassiani opera omnia*, ed. A. GAZET (1628), S. 317. Diese Ausgabe wurde mehrfach nachgedruckt, zuletzt in der *Patrologia latina*.

52 „D. Bernardus l. de Conscientia cap. de multipl. variet. cogitationum (Cogitationum multiplex varietas esse cognoscitur [...]).“ AMÉDÉE DE BAYEUX, *Paulus Ecclesiastes*, S. 221.

53 Vgl unten S. 362, Anm. 593.

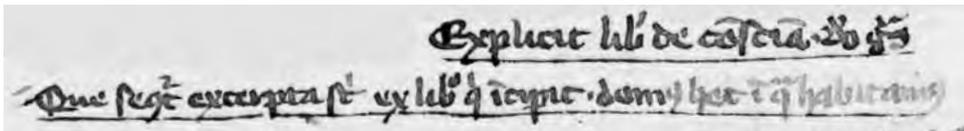
54 Zum Kapitel „Cor humanum inconstans est, et varium cuius custodia apprime est necessaria“ wird hier als 10. Belegstelle angeführt: „Onerosas cogitationes in anima iusti illas accipe, quibus resistere vult, et tamen non potest sed velit nolit, irruit in oculis mentis, muscarum Ægypti pestilentia, et perstrepunt ranæ in penetralibus cordis eius. [Infra.]“ Es folgt der eben in Anm. 51 zitierte Auszug: „Cogitationum multiplex varietas [...] Cogitatio sancta custodiet te.“ J. LÓPEZ, *Epitome sanctorum patrum*, S. 596. Vgl. zu ihm unten im Kapitel 6.2 c).

55 In pointierter Form formuliert von B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante*, speziell S. 43f., 57, 62–9 und *passim*. Vgl. hierzu die differenzierenden Bemerkungen von Th. BEIN, *Der ‚offene‘ Text*, S. 30–5. Die sich anschließende Diskussion ist uferlos und kann hier nicht nachgezeichnet werden.

56 Vgl. zu diesem mit weiteren Hinweisen meine Studie *Der ‚Traktat vom inneren Haus‘*.

nach dem Epilog (Kap. V) noch drei sich anschließende Kapitel, die jedoch erkennbar nicht zum ursprünglichen Text gehören. Es handelt sich hierbei vielmehr um Exzerpte eines anderen Werkes, die aufgrund inhaltlicher Parallelen und Bezüge jedoch durchaus in einem erkennbaren Sinnzusammenhang mit dem Traktat *Über die vier Arten der Gewissen* stehen. Bei diesem anderen Werk handelt es sich um den eben bereits erwähnten Traktat *De interiori domo*.

Bemerkenswert ist, dass sich die seit 1547⁵⁷ kontinuierlich mitabgedruckten Auszüge des Traktats *Vom inneren Haus* in identischer Form in der aus der Kartause von Mont-Dieu stammenden, heute in der Munizipalbibliothek von Charleville-Mézières aufbewahrten Handschrift (*Ch*) im Anschluss an unseren Text finden. Sie entsprechen dabei zur Gänze der Konstellation der Druckausgaben. Nach dem Zeugnis dieser Handschrift des 14. Jahrhunderts war sich deren Schreiber des Umstandes bewusst, dass die drei sich anschließenden Kapitel nicht zum eigentlichen Text gehören und er machte dies auch deutlich, indem er nach dem *Explicit* vermerkte: „Que sequuntur excerpta sunt ex libro qui incipit: Domus hec in qua habitamus“ – eben der Traktat *Vom inneren Haus*.



Ch, 54^r

Dieses Wissen floss aber allem Anschein nach nicht in die Druckausgaben ein, die ihrerseits sämtlich *Ch* oder eine sehr eng mit dieser verwandte Handschrift wiedergeben. In ihnen wurden diese Nachträge über immerhin fast 100 Jahre hinweg, in denen eine Ausgabe die nächste ablöste,⁵⁸ einfach kommentarlos an *De quattuor modis conscientiarum* angehängt, obwohl der Text ein deutlich als solches identifizierbares Ende besaß, das sich vor diesen Zusätzen befand. Erst am Beginn des 17. Jahrhunderts wurden diese Kapitel, wohl durch die textkritische Aufmerksamkeit eines französischen Geistlichen, des Pariser Theologen und Pfarrers von Luzarches, Philippes LE BEL, wieder aus den Drucken von *De quattuor modis conscientiarum* ausgeschieden.⁵⁹

LE BEL waren im Zusammenhang seiner Übersetzung der *Opera omnia* BERNHARDS VON CLAIRVAUX wohl manche Übereinstimmungen zwischen dem Traktat *Vom inneren Haus* und dem *Von den vier Arten der Gewissen* aufgefallen, und er

57 Vgl. unten S. 150, Anm. 218.

58 Vgl. unten im Kapitel 4.3 b).

59 Vgl. hierzu unten S. 229f.

hatte erkannt, dass die am Ende des kürzeren Gewissenstraktats abgedruckten Kapitel nicht zu diesem Text gehörten, sondern sekundär hinzugekommen waren. Zwar sind zum Text selbst keine derartigen Überlegungen vermerkt, wohl aber finden sich entsprechende Beobachtungen LE BELS zum *Tractatus alter De conscientia*, jener erwähnten Kondensform des Traktats *Vom inneren Haus*.⁶⁰ Philippes LE BEL übersetzte große Teile dieses Textes nicht mit, weil er sie eben als Auszüge aus dem „*Traité tres-utile de la maison interieure, c'est à dire, de l'édifice de la conscience*“ identifiziert hatte.⁶¹ Vor dem Hintergrund der auffälligen Drucktradition des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen*, bei der sich jeder Herausgeber (bis hin zu MABILLON) schlicht bei seinen Vorgängern bediente, wurde LE BELS Eingriff in die Textgestalt prägend. Spätestens seit diese bereinigte Textfassung durch die Ausgabe von HORSTIUS zum Standard geworden war, finden sich die Ergänzungen nicht mehr im Text.

Dennoch erfuhren ausgerechnet diese erkennbar nachgetragenen Partien eine durchaus dichte Rezeption als integrale Teile des Traktats – und dies bis weit über die Mitte des 17. Jahrhunderts hinaus, als diese Kapitel bereits nicht mehr mitgedruckt wurden. Entsprechende Rekurse lassen sich zumindest für den unter der Überschrift *Diffinitio bone et male conscientie* abgedruckten ersten jener drei angehangenen Abschnitte recht leicht aufspüren. Als Indikator vermag dabei die dort als Erklärung des Begriffs *conscientia* gegebene Etymologie dienen, derzufolge der Begriff *conscientia* von *cordis scientia* abgeleitet worden sei.

Zwar findet sich diese Bestimmung außerdem auch in drei weiteren Texten – zum einen natürlich in *De interiori domo* (dem die Exzerpte ja entnommen sind), zum zweiten im Gewissenstraktat des PETRUS CELLENSIS⁶² und zum dritten in jenem zweiten *Liber de conscientia*, der bis zur Edition von HORSTIUS stets unter den Werken BERNHARDS mit abgedruckt wurde⁶³ – doch lassen sich konkrete Bezüge durch gegebene Verweise auf Kapitelnummern leicht eruieren. (Alle Bezüge ohne ausdrücklichen Verweis auf „BERNHARD VON CLAIRVAUX“ oder solche, die sich auf eine nicht den Druckausgaben des Textes entsprechende Kapitelzählung beziehen, können somit ohne Probleme ausgeschlossen werden.)

Eine der wirkmächtigsten Bezugnahmen war dabei wohl jene des Franziskaners LUCIUS FERRARIS († nach 1763), der in seiner *Bibliotheca prompta* auf

60 Vgl. oben S. 84, Anm. 36.

61 „J'ay l'aissé le reste, d'autant que ce seroit battre vue mesme enclume si plustost ie m'en fuße advisé ie n'euße point commencé ce traicté.“ BB 918, S. 565 b. Im Folgenden begründet er dies für die einzelnen ausgelassenen Kapitel unter explizitem Verweis auf die jeweiligen Referenzkapitel in *De interiori domo*.

62 Vgl. zu diesem oben S. 47, Anm. 120.

63 Vgl. oben S. 84, Anm. 36.

„BERNHARDS‘ Definition der *conscientia* als *cordis scientia* verwies.⁶⁴ Zum ersten Mal 1745 publiziert, erfuhr diese außerordentlich umfangreiche Enzyklopädie katholischer Gelehrsamkeit bereits zu Lebzeiten ihres Verfassers zwei weitere Auflagen und wurde nachfolgend bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrfach mit Erweiterungen herausgegeben und noch öfter nachgedruckt.⁶⁵ Kaum weniger oft gedruckt wurde auch die 1671 erstmals erschienene *Theologia moralis* von FERRARIS‘ Ordensbruder Bartolomeo MASTRI († 1673),⁶⁶ in der ebenfalls auf die Eymologie der *cordis scientia* und unseren Text verwiesen wird.⁶⁷ Schließlich sei noch auf Martin BRESSERS monumentales Werk *De conscientia* hingewiesen, in dem er ebenfalls unter Rekurs auf *De quattuor modis conscientiarum* die Eymologie von der *cordis scientia* zitierte.⁶⁸

4.3 Überlieferung

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, eine möglichst vollständige Übersicht der bisher bekannten Textzeugen des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* zu geben. Vor dem Hintergrund der ungenügenden Erschließung zahlreicher Handschriftenfonds, insbesondere im Hinblick auf paränetische Schriften, ist davon auszugehen, dass weitere, bisher noch nicht erfasste Handschriften gefunden werden.⁶⁹ Gleiches gilt im Fall der in großer Zahl erschienen Druckausgaben der Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX, für die trotz der enormen Leistung JANAUSCHEKS bisher kein vollständiges Repertorium vorliegt.

64 „A Divo Bernardo l. de Conscientia, cap. 8, dicitur Conscientia quasi cordis scientia.“ L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca* (1766), Bd. 2, S. 237 b; (1861), Bd. 2, Sp. 1226.

65 Vgl. zu Verfasser und Werk (ohne vollständige Bibliographie der Druckausgaben) J. FR. VON SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur*, Bd. 3, S. 531.

66 Zu MASTRI vgl. vor allem die zum Teil auch online verfügbaren Forschungen von Marco FORLIVESI: <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/>.

67 B. MASTRI, *Theologia moralis*, cap. 1.6. Als Referenz gibt MASTRI hier an: „vocatur a Bernardo de Considerati. cap 8“. Es steht zu vermuten, dass entweder er selbst oder der Drucker die Abkürzung *cons.* oder *consc.* falsch aufgelöst hat. Der Fehler begegnet sowohl in den 1671 und 1683 bei Johann Jakob Herz in Venedig erschienenen Auflagen als auch beim ebendort 1723 von Antonio Mora besorgten Druck. Vgl. einen ähnlichen Fall auch oben S. 85, Anm. 41.

68 „Quo sensu Divus Bernardus libro posteriori de conscientia cap. 8 et de interiori domo cap. 22. Conscientia est cordis scientia [...].“ M. BRESSER, *De conscientia*, lib. I, cap. 2, S. 14 a. Vgl. zu diesem Werk unten den Abschnitt 6.2 d). Weitere Bezüge v.a. in der englischen Rechtsliteratur bei D. R. KLINCK, *Conscience, Equity*, S. 123, Anm. 92.

69 Als ein Instrument zur laufenden Erfassung und Dokumentation der Überlieferung paränetischer Schriften sei hier auf die Datenbank <http://memo.saw-leipzig.de/saw/> hingewiesen.

a) Handschriften

Innerhalb des gewaltigen Corpus pseudo-bernhardischer Schriften präsentiert sich die Überlieferung des *Tractatus de quattuor modis conscientiarum* als vergleichsweise schmal. Gemessen an anderen dem Clarevallenser Abt zugeschriebenen Werken wie den *Meditationes*,⁷⁰ dem *Speculum monachorum*⁷¹ oder dem Traktat *De interiori domo*⁷² – um nur drei beispielhafte Texte zu nennen – ist die Zahl der bekannten Textzeugen eher gering: Gegenwärtig sind es elf. Zu berücksichtigen ist hier jedoch wohl neben der immer noch ungenügenden Erschließung zahlreicher Handschriftenbestände auch eine vergleichsweise hohe Verlustrate von Manuskripten, die spätestens mit der Aufhebung der sie beheimatenden Klöster vielfach nur noch als „asketischer Wust“ galten.⁷³

Die erhaltenen Handschriften datieren vom 12. bis zum 15. Jahrhundert; ein klarer geographischer Schwerpunkt ihrer Entstehung ist nicht auszumachen. Bei allen handelt es sich um Sammelhandschriften, mit jeweils ausgesprochen vielfältigen Inhalten; ein als „Werkausgabe“ konzipierter Kodex, der Texte nur eines Autors versammelt, ist nicht darunter. Abgesehen von der heute in Rom aufbewahrten, ursprünglich in Avignon beheimateten Handschrift,⁷⁴ überliefern alle Textzeugen den Traktat anonym.

70 Vgl. *ILWVV*, n° 3126. Dieses Werk ist so häufig überliefert, dass hier auf entsprechende Ergänzungen verzichtet wird. Zum Text vgl. R. BULTOT, *Les ‚Meditationes‘*; A. MAIORINO TUOZZI, *La ‚conoscenza di sé‘*, S. 127–49 sowie nun v.a. C. GIRAUD, *Spiritualité et histoire*.

71 Vgl. M. BREITENSTEIN, *‚Consulo tibi‘*. In Ergänzung der dort gelisteten Handschriften sei verwiesen auf: Alba Iulia, Bibliotheca Batthyányana, MS 141, vgl. Katalog Alba Iulia, S. 72; Basel, UB, MSS A VIII 8, 89^v–91^r; A VIII 42, 11^r–12^v, vgl. Katalog Basel A, S. 87, 104; Berlin, SBPK, MS lat. oct. 166, 59^r–60^r; Braunschweig, Stadtbibliothek, MS 134, 163^v–164^v, vgl. Katalog Braunschweig, S. 119; Innsbruck, ULBT, MSS 530, 159^v–161^r; 571, 182^v–183^r, vgl. Katalog Innsbruck, ULBT 6, S. 97, 269; Lawrence, University of Kansas, Kenneth Spencer Research Library, MS B16, 56^v–58^v, vgl. http://ds.lib.berkeley.edu/MSB16_30; Leipzig, UB, MSS 240, 175^v; 841, 79^v–81^v; Notre Dame, University of Notre Dame, Hesburgh Library, Special Collections, MS. 11, 87^v–90^r, vgl. http://ds.lib.berkeley.edu/MS.11_14; Palma de Mallorca, Biblioteca Publica del Estado, MS 529, 201^r–203^r, online: <http://bvpb.mcu.es/gl/consulta/registro.cmd?id=397989>; Philadelphia, University of Pennsylvania, Rare Book and Manuscript Library, MS Codex 0716, 30^v–39^v, vgl. http://ds.lib.berkeley.edu/Ms.Codex0716_27; St. Florian, Stiftsbibliothek, MS XI. 164, 299^r–300^v, Katalog St. Florian, S. 80f.; St. Pölten, Diözesanbibliothek 83, vgl. Katalog St. Pölten, S. 82; Wolfenbüttel, HAB Guelf 217 Helmst., 1^r–^v, online: <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=217-helmst>; Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 862, 19^r–21^v, vgl. <http://brbl-net.library.yale.edu/pre1600ms/docs/MS862.pdf> und eine spanische Handschrift des 15. Jhs., die 2009 von Christies versteigert wurde: www.textmanuscripts.com/medieval/bernard-of-clairvaux-60696.

72 Vgl. die Übersicht der Handschriften bei P. SICARD, *Iter Victorinum*, S. 502–24. Die Zahl ist jedoch noch deutlich höher. Gegenwärtig konnte ich Hinweise zu mehr als 500 Textzeugen finden, die jedoch noch nicht alle überprüft wurden.

73 So die Titulatur inhaltlich entsprechender Texte durch Johann Christoph von ARETIN bei Gelegenheit seiner Visitation bayerischer Klosterbibliotheken im Zusammenhang von deren Säkularisation, J. Chr. von ARETIN, *Briefe*, S. 48, 54.

74 Vgl. oben S. 7, Anm. 24.

Jedes dieser Manuskripte ist ein Unikat. Diese Aussage ist ebenso trivial wie komplex in ihren Implikationen. Nicht nur haben Bücher ihre Schicksale über die Zeiten hinweg; ebenso verweist jeder Codex den Benutzer in eine konkrete historische Situation: Wer schrieb? Was wurde geschrieben? Wann? Wo? Aus welchem Grund und zu welchem Zweck wurde geschrieben? Fragen wie diese können nur in seltenen Fällen vollständig beantwortet werden. Oft bleibt mehr im Dunkeln als erhellt werden kann. An dieser Stelle kann den gestellten Fragen nicht systematisch und in der gebotenen Tiefe nachgegangen werden. Die folgenden Ausführungen können nur punktuell jene Fragen ansprechen, deren Beantwortung weiteren Forschungen vorbehalten sein wird.

Zunächst fällt auf, dass unter den Textzeugen sowohl schmucklose und rasch niedergeschriebene Gebrauchshandschriften begegnen als auch solche, die in sauberer Schrift und mit kunstvoll ausgeführten Initialen auf einem höheren Ausstattungsniveau liegen. Besonders eindrücklich präsentiert sich dabei der aus der Benediktinerabtei von La Cava stammende Codex, der hier für die Edition als Leithandschrift herangezogen wurde. Dieses Manuskript des ausgehenden 12. Jahrhunderts weist neben einer durchgängig sauberen Buchschrift mit farblich abgesetzten Majuskeln am Beginn eines jeden Satzes auch zwei besonders kunstvoll illuminierte florale Initialen sowohl am Anfang des Prologs als auch des Haupttextes auf:



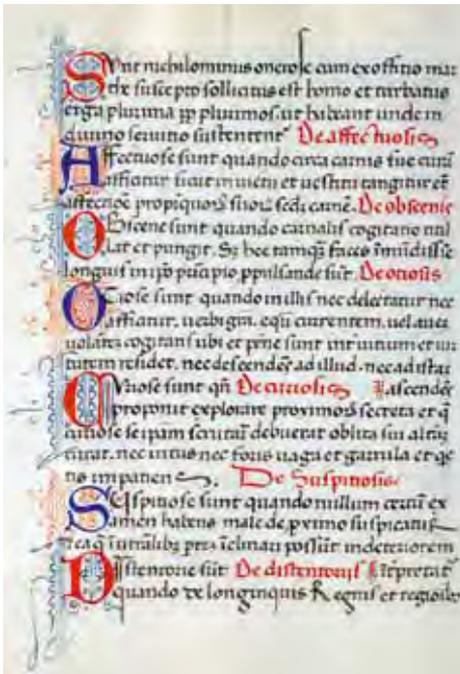
Ca, 154^ra

Beginn des Prologs (links)

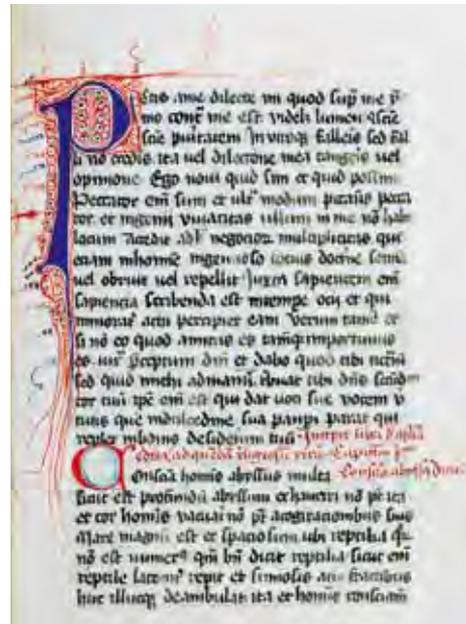
Beginn des ersten Kapitels (rechts)

Auch die übrigen Kapitel des Textes in der Fassung aus La Cava beginnen mit farblich abgesetzten Initialen; zwar sind sie deutlich schlichter gestaltet, sie helfen aber dennoch, durch eine erkennbare Hierarchisierung den Traktat zu gliedern. Insgesamt vermittelt der in *Ca* überlieferte *Liber de conscientia* (wie der gesamte Codex) den Eindruck, dass dem Text durch seine Gestaltung eine besondere Relevanz und Dignität zugeschrieben werden sollte.

Aber auch andere der hier benutzten Handschriften stehen in ihrer Ausgestaltung jener aus Cava kaum nach. Hervorzuheben sind dabei insbesondere die in den Bibliotheken von Rom und Melk aufbewahrten Codizes. Aufgrund der deutlich späteren Entstehung im 15. Jahrhundert ist die verwendete Formsprache hier natürlich bereits klar verschieden, doch treten die Auszeichnungsmerkmale der Cavenser Handschrift auch hier wieder klar zutage. So begegnet neben der prächtigen Gestaltung zentraler Initialen auch hier wieder eine Betonung der textlichen Struktur durch Versalien und farbliche Akzente.



Rom, 21^v: De septem modis cogitationum



Melk, 91^r: Petis a me...

Den Handschriften aus Rom und Melk in mancher Hinsicht ähnlich präsentiert sich auch das Fragment des Pariser Codex, bei dem die Ausführung der Initialen zum Kapitel „Über die Arten der Gedanken“ es nahelegt, eine ähnlich kunstvolle

Gestaltung ebenso für die verlorenen Kapitel über die Gewissensarten anzunehmen, auch wenn die Ausführung der Schrift bereits deutlich in Richtung einer Kursive tendiert.



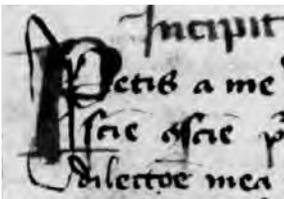
Par

links: 1^v Cogitationum ...

rechts: 2^r Initialen zu den einzelnen Gedankenarten



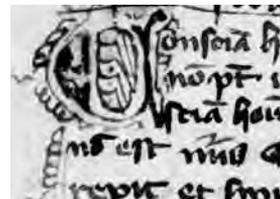
Im Falle jener Handschrift aus der Bibliothek von Charleville-Mézière scheint es, als hätte der Schreiber versucht, den Schmuck einer Vorlage skizzenhaft wiederzugeben oder zumindest motivisch aufzugreifen. Die Initialen sind zwar als Versale und ornamental ausgeführt, verbleiben aber im Moment der Andeutung:



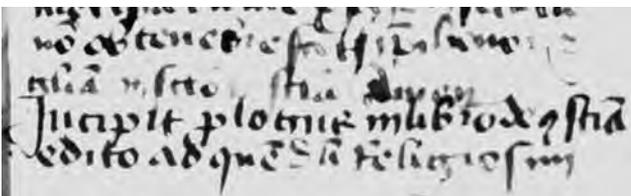
Ch, 51^r

links: Initiale zu:
Petis a me...

rechts: Initiale zu:
Conscientia



Diese beiden Beispiele verweisen zugleich auf jene Überlieferungszeugen des Traktats, die diesen kaum noch aus dem Fluss der Handschrift herausheben. Das Manuskript bildet in diesen Fällen eine deutlich homogene Einheit über die Grenzen der einzelnen Werke hinweg. Besonders klar tritt dies in den Codizes aus Amiens und Avignon zutage, wo ein Text zum Teil noch auf der gleichen Zeile auf den anderen folgt:



Av, 185^r

... non obtenebris restet
ipsa honor et gloria in se-
culorum secula. Amen.
Incipit prologus in libro
de conscientia edito ...



Am, 118^{ra}

... qui uiuit et regnat per infinita secula.
Amen. Incipit prologus in libro
de conscientia ...

Der einzelne Text verschmilzt hier gleichsam mit den ihn rahmenden zu einer neuen Einheit. Dieser Umstand verweist ganz augenfällig auf die Bedeutung jenes Gefüges, in dem ein Werk überliefert ist, auch für dessen Lektüre.

Nachdem einige Aspekte bereits im vorangegangenen Kapitel über die Textergänzungen angesprochen wurden, soll der Blick nun zumindest punktuell auf die Frage nach dem Überlieferungszusammenhang gerichtet werden. Welche Schlüsse erlaubt die Konstellation von Texten in Sammelhandschriften, wie sie als Überlieferungsträger auch für den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* typisch sind? Solche Zusammenstellungen von anscheinend kaum miteinander in inhaltlicher Beziehung stehenden Texten stellen einen wesentlichen Teil des Handschriftenerbes dar. Franz EYBL bemerkte zu ihnen:

„Die gängige Überlieferungsform im mittelalterlichen Codex benachbart oft ganz heterogene Texte, zusammengehalten v. a. durch die Gemeinsamkeit des Fachgebiets oder einer spezifischen Gebrauchsabsicht. Mittelalterliche Codices entstehen in ihren jeweiligen historischen Figurationen durch Bedarf am konkreten Ort. Der Text selbst ist unfest, Zusammenstellungen des Skriptoriums in Form von Sammel- oder Miszellenhandschriften sind die Regel, ein selektierendes, korrigierendes, kompilierendes Kopieren. Der einzelne Text ist durch diese Nachbarschaft noch nicht selbstständig, sondern bleibt an Beitexte gebunden, von diesen autorisiert oder diese autorisierend. Das mediale Behältnis stiftet Legitimation durch Verortung.“⁷⁵

Überlieferungskontexte wirken – vermerkte Diana MÜLLER umsichtig in ihrer Arbeit über *Textgemeinschaften* – „wie ein Filter, indem sie bestimmte Themen, Diskurse oder Figuren hervorheben“.⁷⁶ Die Kompilationen besitzen eine innere Logik, auch wenn diese dem heutigen Rezipienten auf den ersten Blick (– und in vielen Fällen wohl auch noch auf den zweiten –) häufig verschlossen bleibt. So ist, um bei *De quattuor modis conscientiarum* zu bleiben, der Textzusammenhang der Brüsseler Handschrift zunächst wenig einsichtig,⁷⁷ doch lassen sich die

75 Fr. M. EYBL, *Typotopographie*, S. 229f.

76 D. MÜLLER, *Textgemeinschaften*, S. 6.

77 Vgl. hierzu die nachfolgende Beschreibung.

mittleren drei Werke durchaus als eigene Einheit innerhalb des Codex sehen, die von Hagiographien und Testamenten gerahmt wird. Dieses Zentrum besteht neben dem Gewissenstraktat aus dem ebenfalls anonymen Brieftraktat über die Arten der Liebe sowie dem *Confessionale* des Dominikaners ANTONINUS VON FLORENZ, einem erst wenige Jahre zuvor entstandenen umfangreichen Handbuch für Beichtväter. Die drei Texte bilden somit durchaus eine Einheit, als deren Verbindendes ein seelsorgerliches Bemühen verstanden werden kann.

Besonders deutlich wird die von MÜLLER angesprochene Filterfunktion des Überlieferungszusammenhangs für die Rezeption der kompilierten Texte am Beispiel jenes aus der Kartause von Mont-Dieu stammenden, heute in der Municipalbibliothek von Charleville-Mézières aufbewahrten Manuskripts 110. Eine der Eigenheiten dieser Handschrift des 14. Jahrhunderts ist ihre unmittelbare Bezogenheit auf den Kartäuserorden. Der Kompilator des Codex stellt hier ein ganzes Reservoir an Texten zusammen, die dabei für sich genommen verschiedenen Genres angehören: Traktate, Mahnschriften, Gebete, Exempel und Predigten. Unter ihnen sind dabei offenbar sowohl solche Werke, die in dieser Handschrift unikal tradiert wurden, wie das *Speculum infirmorum* eines gewissen GOBERTUS CARTUSIENSIS,⁷⁸ als auch solche, die in großer Breite überliefert sind, wie das Buch über den äußeren und inneren Menschen des Franziskaners DAVID VON AUGSBURG († 1272),⁷⁹ von dem eine Exzerptfassung enthalten ist. Das Besondere dieser beiden wie auch der anderen Texte ist im gegebenen Zusammenhang ihre unmittelbare Bezogenheit auf die Kartäuser. Vor allem auch die ursprünglich im Franziskanerorden entstandene Schrift des DAVID zur religiösen Progression von dessen Mitgliedern ist hier kartäusisch überformt und den Angehörigen dieses Ordens deshalb zur Lektüre empfohlen, weil sie Inhalte vermittele, die für Kartäuser von herausragender Bedeutung seien.⁸⁰

Paränetische Literatur wurde in der Regel nie nur innerhalb der institutionellen Grenzen religiöser Gruppen und Gemeinschaften rezipiert, sondern sie überschritt diese rasch und nach allen Seiten.⁸¹ Die Handschrift aus Mont-Dieu ist

78 Über ihn ist nichts Weiteres bekannt. Dom STANISLAUS erwähnt ihn in seinen *Scriptores sacri ordinis Cartusienensis* als Verfasser des *Speculum infirmorum* unter Verweis auf diese eine Handschrift: Bd. 2, S. 130.

79 Für dieses Werk konnten bereits die Patres aus Quaracchi auf mehr als 400 Handschriften verweisen – die Gesamtmenge der Überlieferung dürfte noch einmal deutlich höher liegen. Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, S. XX-XXXVI.

80 Vgl. in der nachfolgenden Handschriftenbeschreibung unter n° (9) und (21). Zahlreiche weitere entsprechende Passagen finden sich innerhalb des ersten Teils von MS 110 vor dem Predigtzyklus.

81 Vgl. hierzu M. BREITENSTEIN, *Der Transfer paränetischer Inhalte*.

jedoch ein herausragendes Beispiel für das Bemühen einer Gemeinschaft, sich die Werke inhaltlich anzueignen und damit den Text gleichsam zum ‚institutionellen Eigenraum‘ zu erklären. Der unbekannte Schreiber erhob die vermittelten Inhalte zu solchen von besonderer Dignität und identifizierte zugleich die Mitglieder seines Ordens zu deren exklusiven Rezipienten. Dem, was zuvor allgemein war – die Schrift des DAVID VON AUGSBURG etwa –, wurde nun der Charakter ‚institutionell relevanter Wissensbestände‘ zugesprochen.⁸² Dieser Mechanismus einer spezifischen Geltungsbehauptung des Textes übertrug sich dabei auf alle im Codex enthaltenen Schriften, selbst wenn in ihnen Kartäuser keine Erwähnung fanden. Die Handschrift als solche erhielt eine konsequent kartäusische Prägung, insofern eben die schweigenden Mönche zu den in besonderer Weise geeigneten Adressaten erklärt wurden. Dies musste notwendig auch für *De quattuor modis conscientiarum* gelten, insofern der Traktat ja zentraler Bestandteil des Manuskripts war.

Ähnliche und vor allem tiefgründigere Beobachtungen wären für sämtliche der im Folgenden vorzustellenden Handschriften anzustellen, sie würden jedoch den Rahmen dieser Studie deutlich verschieben, so dass sie späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben müssen. An dieser Stelle war einzig Raum, auf die Implikationen der Überlieferung hinzuweisen.

Handschriftenbeschreibungen

Bei den folgenden Beschreibungen der Handschriften lag der Blick vor allem auf dem Überlieferungszusammenhang; kodikologische Fragen mussten diesem gegenüber in den Hintergrund treten. Die dennoch gegebenen Informationen zur Geschichte der Handschriften stammen in der Regel aus zweiter Hand und sind entsprechend vermerkt. Die Beschreibungen sind auf Grundlage der mir zur Verfügung stehenden Reproduktionen erstellt. Sofern moderne und in der Tiefenerschließung der Texte dichte Kataloge zur Verfügung standen, wurden diese genutzt und die entsprechenden Angaben nachfolgend nur in petit gesetzt.

82 Zum Begriff des institutionellen Eigenraums oder der institutionell relevanten Wissensbestände vgl. die Ausführungen von Karl-Siegbert REHBERG, zusammengefasst in: DERS., *Symbolische Ordnungen*. Ein Kategorienschema zur *Theorie und Analyse institutioneller Mechanismen* findet sich ebd., S. 76–9.

Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, MS 79

Kurzbeschreibung⁸³

Corbie – Ende 12. Jh. – Pergament, 146 Blätter, zweispaltig beschrieben, ca. 316 x 210 mm

Inhalt

- (1) 1^r–94^v [Johannesevangelium mit *Glossa ordinaria*] Omnibus divine Scripture paginis evangelium excellit [...] / In principio erat verbum [...] verba videantur excedere fidem per yperbolem. [vgl. STEGMÜLLER, n° 11830]
- (2) 95^ra–109^va Speculum Ecclesie. Se sacramentis ecclesiasticis ut traderem [...] sed modo datur licentia recedendi. Explicit sancte ecclesie Speculum [ed. *PL* 177, Sp. 335–80]⁸⁴
- (3) 109^va–118^ra Meditationes Sancti Bernardi. Multi multa sciunt [...] Dominum glorie, qui vivit et regnat per infinita secula. Amen [= *Meditationes piissimae*, vgl. ILWVV, n° 3126]
- (4) 118^ra–120^vb [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
- (5) 120^vb–128^vb De Deo diligendum. Viro illustri domino Aimerico [...] profecto esse poterit miserationis affectus. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De diligendo Deo*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 57–151]
- (6) 128^vb Septem gradus descensionis habet humilitas [...] et proprie voluntatis effectum. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sententia* II.25, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 314].
- (7) 129^ra [Sedulius Scotus: *Argumentum in Lucam*]⁸⁵ Lucas natione syrus [...] sed etiam animabus eius perficeret medicina [ed. *PL* 103, Sp. 285f., vgl. STEGMÜLLER, n° 640]
- (8) 129^ra–144^vb [*Actus apostolorum*] Primum quidem sermonem feci [...].
145^r Iste liber est sancte Marie del Vmissi:

83 Nach Katalog Amiens, S. 35.

84 Zur Zuschreibung vgl. R. Gox, *Überlieferung Hugo*, S. 494, Anm. 34.

85 Hier irrtümlich als Prolog des Hieronymus zur Apostelgeschichte identifiziert: *Incipit prologus super actus apostolorum*.

Avignon, BM, MS 229

Kurzbeschreibung⁸⁶

Cölestiner, Avignon: *Ex-libris*-Vermerk auf 241^r: Celestinorum Avinionensis, 248^v: frater P. Quintonis – Ende 15. Jh. – Pergament, 248 Blätter, einspaltig beschrieben, Zeilenzahl unterschiedlich, ca. 130 x 90 mm, ab folio 11 doppelte Zählung mit Differenz 1, ab folio 37 mit Differenz 2, ab folio 112 mit Differenz 4

Inhalt

- | | | |
|-----|----------------------------------|---|
| | 1 ^r | leer |
| (1) | 1 ^v –2 ^v | Frater Vincencius dicit que secuntur. Sunt quidam qui male iudicant de omnibus [...] Et sic de facili excusabit alios. Deo gratias. [ähnlich auch: Innsbruck, ULBT, MS 534, Vorderdeckel ⁸⁷ , Ansbach, MS lat 19, 198 ^r b ⁸⁸ , München, BSB, Cgm 644, 282 ^v a ⁸⁹ , in Innsbruck und München CHRYSOSTOMOS zugewiesen] |
| (2) | 3 ^r –26 ^v | Incipit Manuale Augustini. Et primo desiderando Deum primum capitulum. Quoniam in medio laqueorum [...] in gaudium Domini mei. Amen [...] Explicit manuale beati Augustini Deo gratias. Explicit manuale sancti Augustini [Vgl. ILWVV, n° 4957] |
| (3) | 27 ^r –43 ^v | Meditationes de passione Domini nostri Ihesu Christi iuxta septem horas canonicas, edicte a fratre Bonaventura eximio doctore in sacra pagina ad requestam cuiusdam discipuli eius. Septies in die laudem dixi tibi. [Ps 118.164] Rogasti me ut aliquem modum contemplandi in passione dei tui [...] et regnat Deus in secula seculorum. Amen. Expliciunt meditationes passione [ed. <i>PL</i> 94, Sp. 561–8] |
| (4) | 43 ^v –50 ^v | [Incipiunt septem verba que dixit Ihesus Christus pendens in cruce. Loquitur de primo verbo] ⁹⁰ Clementissime Domine Ihesu Christe, pro cruxifixoribus [...] Deus per infinita seculorum secula. Amen |

86 Datierung und Maße nach Katalog Avignon, S. 139.

87 Katalog Innsbruck, ULBT 6, S. 105.

88 Katalog Ansbach 1, S. 62.

89 Katalog München, BSB 5.4, S. 319.

90 Zitiert nach CGMBPF.D, Bd. 27, S. 137. Die mir zur Verfügung stehende Reproduktion war hier von zu schlechter Qualität.

- (5) 51^{r-v} [Passionsmeditation] Quoque <...>⁹¹ passione Christi. Considera in passione Domini diem festivum [...] qui velit pati nec pro Deo nec pro se.
- (6) 51^v–54^r Recordatio penarum Christi seu passio [...] Domine Ihesu Christe, fili, vivi creator et resuscitator humani generis [...] [sehr häufig überliefert]⁹²
- (7) 54^r–56^v Oratio ad patrem memorans Christi passionem. Ecce advocatus meus apud te, Deum Patrem. Ecce pontifex summus [...] unde gloria tibi. [Kompilation aus Ps.-ANSELM, *Meditatio I*, cap. 6 und Ps.-AUGUSTINUS, *Meditationes*, cap. 8]
- (8) 56^v–57^v Oratio ad filium. Gloria tibi, Domine, qui passurus advenisti propter me [...] per infinita seculorum secula. Amen dicunt omnia [im zweiten Teil parallel zur *Lamentatio in passionem Christi* 3, ed. PL 184, Sp. 771f.].
- (9) 57^v–65^r Instructio beati Bernardi cuidam amico suo pro conservanda disciplina. Obsecro te frater quicumque sanctam conversionem seu religionem assumpsisti [...] absque dubio vitam eternam consequeris. Amen [ebenfalls in: Köln, Historisches Archiv, GB 4° 74, 146^r–149^r⁹³; Basel, UB, MS A XI 96, 149^r–153^r⁹⁴]
- (10) 65^r–66^v Testamentum Christi, Salvatoris nostri, secundum beatum Bernardum. Actor pietatis in cruce pendens in secularibus negociis pietatis [...] de latere mandavit contra luxuriam. Explicit
- (11) 67^r–86^r Sermo sancti Bernardi super dolorem quem habuit beata Maria virgo in passione dilecti filii sui, Domini nostri. Quis dabit capiti meo aquam et oculis meis hymbrem lacrimarum, ut possum flere [...] vivit et regnat Deus per seculorum secula. Amen. Explicit Deo gratias [vgl. ILWVV, n° 4839]
- (12) 86^r–116^r Sequitur quoddam exercitium anime et corporis per modum dialogi satis devotum et utile, et primo homo loquitur. Solus solitudinem cordis mei [...] potius contemplacione, quam terrestrium occupacione. Amen. Pro crucis. Ave Maria. Ihesus [= Ps.-HUGO, *Confessio ad abbatem* = *De interiori domo*, cap. 29–41⁹⁵]

91 Textverlust durch Beschnitt.

92 Fr. X. HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit*, S. 80, 95, vgl. unten S. 125, n° 12.

93 Katalog Köln GB 4°, S. 82.

94 Hinweis ebd.

95 Vgl. unten S. 237, Anm. 47.

- (13) 116^v De paciencia. Omnes aduersitates et tribulationes que non participant pacienciam duplex habent [...]
- (14) 117^r Bernardus. De religione. Ordo noster abiectio est [...] de die in diem. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 142*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 920, 922]
- (15) 117^r–118^v [Es folgen kurze Phrasen] Idem. Religio [in] paupertate fundatur, obediencia erigitur, castitate decoratur, humilitate custoditur, caritate proficitur. [auch in: Praha, Národní knihovna České republiky, MS X.G.8, 89^{v96} und Olomouc, Státní Vedecké knihovna, MS I 463, 32^{v97} dort jeweils Beginn eines Textes: *De vera religione et obediencia*⁹⁸] Idem. Homo velox ad mensam, tardius ad missam [...] [es folgen weitere, häufig überlieferte Gegensatzpaare, vgl. auch OGLERIUS DE LOCEDIO (?), *Sermones ,de sermone Domini in ultima cena‘, Sermo XV.3*, ed. *PL* 184, Sp. 948] Hugo de Sancto Victore. Tantum nocet propria voluntas [...] Gregorius. Obedientia tantum plus habet de suo [...] Bernardus. Quem odit Deus, aut que punit [...] Idem. Cesset propria voluntas [...] Ieronymus. Vita prelatorum libellus est [...] Bernardus. Plus fulget calcaria altaria [...] Idem. Si proposueris in corde tuo [...] [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In labore messis, Sermo I.2 = Sermones de diversis, Sermo XXXVIII.2*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 506]
- (16) 119^r–128^r Sermo devotissimus beati Augustini de fine, consideratione et corporum incineratione, de mundi contemptu et veloci transitu, de vita eterna et paradisi gaudiis et multis aliis. In hac vita positi fratres karissimi, ita agite [...] Domino nostro Ihesu Christo qui vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen [vgl. ILWVV, n° 2550]
- (17) 128^r–131^r De quinque regionibus huius mundi. Bernardus. Regiones tue quinque sunt quas perambulant [...] [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis, Sermo XLII.2–7*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 532–42]
- (18) 131^v–134^v Speculum monachorum [ed. BREITENSTEIN, *Consulo tibi Speculum monachorum*]

96 Vgl. www.europeana.eu/portal/record/92004/BibliographicResource_2000059195866.html.

97 Vgl. <http://dig.vkol.cz/dig/mi463/popis.htm>.

98 Dieser ist auch in Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXV.3, 193^r überliefert, vgl. A. NEFF, *Byzantium Westernized*, S. 101, Anm. 57.

- (19) 135^r–140^r Libellus consciencie beati Bernardi. Qui in suo Creatoris [...] plane, frequenter, breviter et discrete. Et hoc opusculum semper! Deo gracias. Explicit liber consciencie beati Bernardi [= *De exercitio proficientium*, vgl. ILWVV, n° 4613]
- (20) 140^r–147^v Sermo devotissimus ut homo se odiat et Deum perfecte diligit. Quoniam ad dilectionem Dei habendam [...] coniugeri amoris vinculo soli Deo quod ipse concedat qui est benedictus in seculorum secula. Explicit sermo notabilissimus ut homo se odiat et Deum perfecte diligit. [= *Stimulus amoris* (1949), cap. 18]⁹⁹
- (21) 148^{r-v} Descriptio ymaginis Ihesu Christi. Legitur in libris annalibus apud Romanos existentibus [...] speciosus forma pre filiis hominum. [ed. Ernst von DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 18), Leipzig: Hinrichs 1899, S. 319**]
- (22) 148^v–150^r De vita gloriosissima virginis Marie. Ita scribit Ieronimus vita beate semper virgine marie [...] Fuit autem Maria ex stirpe David oriunda [...] et quasi carissimi eius obtemperabant ei.¹⁰⁰
- (23) 150^{r-v} Ambrosius etiam ita dicens. Sit vobis tamquam in ymagine descripta virginitas [...] fieri mentis et figura probitatis. Hec Ambrosius. Deo gracias [= AMBROSIUS, *De virginibus / Über die Jungfrauen*, übers. und eingeleitet von Peter DÜCKERS (FC 81), Turnhout: Brepols 2009, lib. II, cap. 2.6–7, S. 212–6]
- (24) 150^v [Gebet:] Domine Ihesu Christe, qui vere pro nobis infanciam [...]
- (25) 151^r–155^r Liber aureus Bernardi. Si plene vis assequi [...] in secula seculorum. Amen. Explicit libellus aureus <...> [= *Varia et brevia documenta pie seu religiose vivendi*, ed. PL 184, Sp. 1173f., stark abweichend]
- (26) 155^v–163^r De penis inferni quidam sanctorum ait. Factum est autem post hec et ecce discipulus [...] eternum separari non permit-

99 Für Parallelüberlieferung vgl. <http://pik.ku-eichstaett.de/4865/> (diese Handschrift nicht erwähnt).

100 Zu dieser und ähnlichen den Kirchenvätern zugeschriebenen Marienlegenden vgl. W. SPEYER, *Angebliche Übersetzungen*, S. 80 (36).

- tas. Amen. Explicit [= HEINRICH SEUSE, *Horologium sapientiae*, ed. Pius KÜNZLE unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominikus PLANZER (SpicFri 23), Fribourg: Éditions Universitaires 1977, lib. I, materia 10, S. 454–60]
- (27) 163^r–171^r Sequitur brevis et utilis confessio cotidiana pro religiosis satis devota. Confiteor Deo omnipotenti et beate Marie semper virgini, et beatis apostolis Petro et Paulo [...] absolucionem et penitenciam pro peccatis meis.
- (28) 171^r–173^v Brevis doctrina beati Bernardi quomodo quis ordinatur ad proximum vel ad seipsum. Accipe brevem doctrinam quomodo te debeas habere [...] aviditate querat nichil aliud intendens in omnibus. Amen [= *Stimulus amoris* (1949), cap. 21; separat auch in: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburn 65, n° VII B¹⁰¹]
- (29) 173^v–174^v De non iudicando quemquam. B. Ordinationes et facta prelatorum sive sociorum [...] Nolite iudicare, et non iudicabimini. Explicit [= *Instructio pie vivendi et superna meditandi*, cap. 11, ed. and transl. John MACKECHNIE (*Irish Texts Society* 29 [1927]), London: Simpkin, Marshall 1933, S. 19f.]
- (30) 174^v Summe pater, deme, qui michi sunt noxia, deme / Preterea michi debes, que michi danda vides. [vgl. nachfolgend n° 44]
- (31) 175^r–180^v Liber de secreta vita. Aliqui per cordis pusillanimitatem se desperare cum non desperant [...] et laborosius decertaverit. [vgl. ILWVV, n° 362¹⁰²]
- (32) 180^v–185^r Incipit sermo de honestate et compositione conversationis religiosi. Hic ordo est sobrius et Deo amabilis [...] et in seculum non obtenebres restet ipsa honor et gloria in seculorum secula. Amen [ebenfalls in: Olomouc, Státní Vedecke knihovna, MS I 159, 20^r–v¹⁰³; Praha, Národní knihovna České republiky, MSS IX.A.4, 213^v–214^r¹⁰⁴; XIV.G.17, 15^v–16^r¹⁰⁵;

101 Katalog Firenze Ashb. I.2, S. 107.

102 Hinweise auf weitere Parallelüberlieferung bei A. FRECKMANN, *Die Bibliothek des Klosters Bursfelde*, S. 58f.

103 <http://dig.vkol.cz/dig/mi159/popis.htm>.

104 www.manuscriptorium.com/apps/main/index.php?request=request_document&docId=rec1384932450_12.

105 www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=request_document&docId=rec1359760037_1.

- Uppsala, Universitetsbibliotek, MS C 631, 333^v–334^{r106};
St. Pölten, Diözesanarchiv, MS 83, 109^v–110^{v107}]
- (33) 185^r–197^r [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
- (34) 197^r–198^v Ysidorus de cogitationibus ait. Quamvis ab opere malo [...] in pena peccati sui [= ISIDOR VON SEVILLA, *Sententiae*, lib. II, cap. 25.2–6; Sp. 626f.]
- (35) 198^v [nahtlos anschließend: Verschiedene Exzerpte, schwer leserlich und verderbt, u. a. GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*, lib. XVIII, cap. XLIII. 68, S. 934]
- (36) 199^r–214^v Excerpta Vincentii ex libro de Ara anime quem librum composuit Hugo de Sancto Victore. Loquar secreto anime [...] visitatione ne deficias incessanter reficeris. Amen. Deo gracias. Explicit dulcis tractatus de anima et corpore [= VINCENZ VON BEAUVAIS, *Speculum historiale*, lib. XXVI, cap. 110–118, S. 1093 a–1096 b, vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, *De arrha animae*, in: *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Bd. 1, S. 211–300]
- (37) 214^v–217^r Quod temptationes sunt utiles servis Dei. Bernardus. Mire benignitatis altissime [...] que est in secula benedictus. Amen [= *Stimulus amoris* (1949), cap. 6; (1836), cap. 12]
- (38) 217^r–220^r Quomodo temptatio de predestinatione reprimi debet. Si de predestinatione aut prescientia Dei tibi [...] et eius presencia dulci iucundari. Deo gracias. Amen [= *Stimulus amoris* (1949), cap. 3, (1836), cap. 13]
- (39) 220^r–233^v Incipit dulce loquium beati Augustini de Domino nostro Ihesu Christo. Verbum michi ad te, o rex glorie seu seculorum [...] indeficiens, inviolabile decus et regnum solidum permanens in secula seculorum. Amen. Amen. Explicit devotissimum Dulceloquium beati Augustini de nomine Ihesu Christi. Deo gracias [= ECKBERT VON SCHÖNAU, *Soliloquium*, ed. PL 195, Sp. 105–14]
- (40) 233^v–237^v Quedam epistola beati Bernardi satis devota directa cuidam suo familiari. Sepe meum animum dulcissima tui subeunte [...] non est me dignus. Deo gracias [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 104*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 762–6]
- (41) 237^v–239^v Sermo brevis beati Bernardi. Bernardus abbas de Clara Valle Romano quod suo. Bene fecisti, carissime [...] paratos nos

106 Katalog Uppsala 6, S. 175.

107 www.manuscriptorium.com/apps/main/en/index.php?request=request_document&docId=set20100208_76_36.

- esse confidito. Deo gracias [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 105*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 768, 770]
- (42) 239^v–240^r Isti sunt gradus ascendendi ad Deum. Odium carnis, sobrietas ciborum [...] hec Bernardus
- (43) 240^{r-v} Breviarium monachi secundum Bernardum. Esto devotus Deo et Cor tuum semper [...] humilitatem habeas et sic salvus eris. Deo gracias [DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, pars 1, cap. 26, S. 35f. (am Ende abweichend)]
- (44) 240^v Summe pater, deme, qui michi sunt noxia, deme / Preterea michi debes, que michi danda vides. [vgl. vorangehend n^o 30]
- 241^r–248^v leer

Bruxelles, Bibliothèque Royale, MS 1382–91 (1706)

Kurzbeschreibung¹⁰⁸

Augustiner-Chorherrenstift Bethlehem bei Löwen, 1r: Frater Iohannes Boven-thuyn scripsit de multis sanctis in volumine isto. Frater Iohannes Schoenhove scripsit confessionale Antonini consultationes. Super diversis casibus maiorem harum partem scripsit Io. Schoenhove et aliquam frater Petrus Maes¹⁰⁹ – 15. Jh. – Papier, 317 Blätter, 2–237 zweispaltig beschrieben, ca. 284 x 205 mm

Inhalt¹¹⁰

- | | | |
|------|----------------------------------|---|
| (1) | 1 ^r | Index |
| (2) | 2 ^r –3 ^r | Epistola sancti Augustini ad Perpetuam sororem suam (BHL 5999) |
| (3) | 3 ^r –5 ^r | Legenda sancte Monice matris eximii doctoris beatissimi Augustini |
| (4) | 5 ^r –6 ^r | [Vita S. Macharii] |
| (5) | 6 ^r –7 ^v | [Vita S. Bonifacii] |
| (6) | 7 ^v –8 ^r | [Vita S. Lebuini] |
| (7) | 8 ^r –10 ^r | [Vita S. Pantaleonis] |
| (8) | 10 ^r –10 ^v | Vita sancte Fauste virginis xii kl. octobris |
| (9) | 10 ^v –11 ^v | [Vita S. Amandi] |
| (10) | 11 ^v –12 ^v | Vita sancti Vedasti |
| (11) | 12 ^v | [Kurze Notizen zu Polycarp und Brigitta] |
| (12) | 12 ^v –16 ^r | [Vita S. Rumoldi]. |
| (13) | 16 ^r –18 ^v | [Vita S. Thomae de Aquino] |

108 Nach Katalog Brüssel 2, S. 99.

109 Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle, Bd. 3, n^o 8998.

110 Die folgenden Angaben wurden weitgehend dem Katalog entnommen und sind in diesem Fall *petit* gesetzt.

- (14) 18^v–21^v Vita sancti Rochi confessoris.
- (15) 21^v–22^r Carmina de S. Rocho (Non te pretereo sanctissime Roche...)
- (16) 22^r–43^v Opus Guiberti abbatis Gemblacensis de vita et miraculis beati Martini Turonensis episcopi (BHL 5635)
- (17) 43^v–46^v Liber Gregorii Turonensis episcopi de vita et transitu septem dormientium patruelium sancti Martini (BHL 2313)
- (18) 46^v–47^r Epistola Falconis cognomento boni incliti Andegavorum et Turo-
norum comitis ad beatum Odonem collactaneum suum primum
abbatem Cluniacensem (BHL 5653)
- (19) 47^r Epistola beati Odonis abbatis precedenti epistole Fulconis comitis
respondens (BHL 5653)
- (20) 47^r–51^r Historia translationis in Burgundia et relationis in Turoniam corpo-
ris beati Martini Turonensis a sancto Odone [...] editus (BHL 5653)
- (21) 51^r–58^v Textus miraculorum beati Martini post relationes ac depositiones
corporis ipsius ad sepulchrum eiusdem ab Herberno [...] editus
(BHL 5654)
- (22) 58^v–60^r [Miracula sanctae Agnetis et Burgundofarae Turonibus anno 1141]
(BHL 166)
- (23) 60^r–61^r Miraculum de liberalitate beati Martini [...] ex pago Yprensi (BHL
5663)
- (24) 61^r–75^r Epistola Guiberti Gemblacensis ad G. beate Marie Laudunensis
canonicum [...] ad laudem beati Martini (BHL 5646)
- (25) 75^r–76^r Vita sancti Sulpicii [...] archiepiscopi Bituricensis (BHL 7933)
- (26) 76^r–82^v Vita beati Gregorii Turonensis (BHL 3682)
- (27) 83^r–89^v De sancto Gummaro confessore (BHL 3694)
- (28) 89^v–97^r De sancta Brigitta de Swecia
- (29) 97^r–102^v De sancta Katherina, sancte Brigitte filia
- (30) 102^v–103^r De sancto Ioseph, sermo Alberti Magni
- (31) 103^r–103^v De sancto Pontiano martyre
- (32) 103^v–104^v De sancto Thimotheo apostolo et episcopo Ephesiarum ac martire
sermo Policratis (BHL 8294)
- (33) 104^v–106^r De sancto Reynerio confessore, solitario in civitate Osnaburgensi
(BHL 7083)
- (34) 106^r–112^v De sancto Wernhereo martire (BHL 8860)
- (35) 112^v–113^v De sancta Walburga virgine (BHL 8773)
- (36) 113^v–114^v De sancta Clara virgine
- (37) 114^v–117^r De sanctis Fide, Spe et Caritate, virginibus et sancte Sophie filiabus
(BHL 2971)
- (38) 117^r De sancto Severino monacho
- (39) 117^r–118^v De sancto Anthonio confessore ordinis fratrum minorum
- (40) 118^v–121^v [De sancto Heriberto] (BHL 3832).
- (41) 122^r–122^v De translatione sancti Benedicti abbatis
- (42) 122^v–123^v Vita sancte Cunere

- (43) 123^v–124^v Vita sancti Adalberti
- (44) 124^v–126^v Vita sancti Liutgeri
- (45) 127^r–128^r [Vita S. Adelardi]
- (46) 128^r–128^v [De sancto Sigeberto]
- (47) 128^v–131^v De sancto Maynulpho confessore (BHL 5882)
- (48) 131^v–132^r [De sancto Benedicto]
- (49) 132^r [De S. Remaclo]
- (50) 132^v–133^v De sancta Maria Magdalena. Conversio (BHL 5452)
- (51) 133^v–137^r De sancto Bernardino confessore
- (52) 137^r–139^r Historia Marie Salome [ed. in: *De codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans, canonici regularis in rubea valle prope Bruxellas, adiectis anecdotis*, Brüssel 1895, S. 122–26]
- (53) 139^r–140^r Historia de translatione sancti Thome apostoli (BHL 8146)
- (54) 140^r–141^r Passio sancte Appollonie Alexandrine (BHL 638)
- (55) 141^r–143^v [Passio S. Mauri]
- (56) 143^v–144^v De sancto Ioseph patriarcha nutricio domini nostri Ihesu Christi
- (57) 144^v–145^r Vita venerabilis Bede presbiteri
- (58) 145^r–147^r De sancto Guidone confessore
- (59) 147^r–148^r [De martyribus thebaeis]
- (60) 148^r–149^r De sanctis Crispino et Crispiniano
- (61) 149^r–150^r [De sancta Notburga virgine]
- (62) 150^r–152^r De sancta Oda virgine
- (63) 152^r–153^r De sancto Conrado
- (64) 153^r–155^r De sancto Gaugerico episcopo
- (65) 155^r–156^r [De S. Agapito]
- (66) 156^r–156^v [De S. Remaclo]
- (67) 156^v–158^r [De S. Severino]
- (68) 158^r–159^r [De S. Evergisilo]
- (69) 159^r–160^v [De sancto Nicolao Tolentino] (BHL 6230)
- (70) 161^v–162^r De festo presentationis Marie ad templum [Bulla Pauli II] [*Legenda Aurea*, ed. Köln 1483, ccccxxx–xxxii]
- (71) 162^r Bulla indulgenciarum prefati festi [*Legenda Aurea*, ed. Köln 1483, ccccxxx und Colvenerius, Kalendarium Sacr. Virg. Mariae, Bd. 2. 344^v–45^v]
- (72) 162^r–162^v Institutio huius festi per archiepiscopum Maguntinensem [*Legenda Aurea*, ed. Köln 1483, ccccxxxi]
- (73) 162^v–164^r De eodem festo
- (74) 164^r–165^v Translatio seu inventio sanctissime virginis Katherine (BHL 1679)
- 164^v¹¹¹ leer

111 Ich orientiere mich hier an der Zählung der mir zur Verfügung stehenden Digitalisate der Blätter 164^v–180^r. Diese entspricht nicht der im Katalog gegebenen.

- (75) 165^ra–167^vb De translatione sanctissime amatricis Ihesu Christi Marie
Magdalene (BHL 5443, 5491)
168^r-^v leer
- (76) 169^ra–175^vb Bernardi abbatis de caritate. Cogit me instantia caritatis tue
[...] Nec absurdum putetur quod dixi Deum amore teneri,
cum alio dixerim quam se ipso et quam se ipsum. Finit
Bernardi abbatis de caritate [= *Tractatus de charitate*, cap.
I-IV (25), ed. *PL* 184, Sp. 583 A–597 A]
- (77) 176^ra–179^b [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
179^v leer
- (78) 180^r–237^v Tractatus de confessore editus a reverendo in Christo patre fratre
Anthonino de Florentia ordinis fratrum predicatorum archiepi-
scopo eiusdem civitatis Florentie. Defecerunt scrutantes scrutinio,
ait psalmista scrutinium [...] [Hain, *Repert. bibliogr.*, Bd. 1, S. 131,
n. 1163ff.]
238 leer
- (79) 239^r–240^v [Casus de testamento] Solutiones Nycolai de Amsterdamme, Petri
de Thenis, Walteri de Beka, Iohannis Boeds
241^r–242^v leer
- (80) 243^r–250^r [Casus de transitu ad aliam religionem. Solutiones Roberti de
Lacu, Iohannis de Gronsel, Nycholai Blyen, Gerlaci Bont, G. de
Boete, Petri de Wale, Wilhelmi de Delf, Symonis de Ytter]
- (81) 251^r–259^r De transitu unius religionis ad aliam. [Solutiones Iohannis de Li-
zura, Radulphi de Beeringhen, Anthonii Laecman, Gerlaci Bont,
Balduini Henrici, Iohannis de la Costecerce, decani sancti Iacobi in
Lovanio, Petri Bote, Iohannis de Hasselt, decani ecclesie Hoxe-
mensis]
- (82) 259^r–259^v [Paenitentia imponenda fornicario. Casus magistri Iohannis de Li-
zura]
- (83) 259^v–262^r Quatuor pulchra dubia. M. Iohannes de Lyzura
- (84) 262^r–264^r De paenitentia sacramentali in gratia adimplenda. Responsio ma-
gistri Iohannis Varenacker
- (85) 264^r–268^v Responsiones magistri Egidii Baivel ad quaestiones
- (86) 268^v–269^r [Casus de confessario monialium. Solutio Iohannis de Grontfelt]
- (87) 269^v–271^r De electione priorum. Casus Roberti de Lacu et Iohannis de Gron-
velt]
- (88) 271^r–275^r [Casus de visitatione monasteriorum]
- (89) 276^r–309^r [Casus varii de iure et iustitia]
- (90) 309^r–309^v An Conservatoria Universitatis Lovaniensis Martini pape post mor-
tem eiusdem exspiravit [Solutio Ioachim de Narriva]
- (91) 310^r–315^r [De processu Petri Marant, curati de Donza, et sororum domus
sancte Margarete]

- (92) 315^r–317^r [Casus de monialibus decisi a Robert de Lacu et Iohanne de Grontfelt] [Vgl. Valère André, *Fasti Academici*, S. 163–78]

Cava di Tirreni, Biblioteca statale del Monumento nazionale
della Abbazia Benedettina della Ss. Trinità, MS 11

Kurzbeschreibung¹¹²

La Cava – 12. Jh. – Pergament, 157 Blätter (Zählung mit Stempel auf recto-Seite rechts unten, Nummer 135 doppelt vergeben [mit *bis* markiert] Zählung mit Bleistift auf recto-Seite rechts oben), zweispaltig beschrieben, ca. 37–38 Zeilen, ca. 330 x 230 mm – Initialen und Überschriften rubriziert oder andersfarbig koloriert – zahlreiche ornamental gestaltete Initialminiaturen¹¹³, Miniatur mit Initiale A zu Axa, auf einem Esel reitend (vgl. Ios 15.16 ff.) auf 152^va – Prägung auf dem Buchrücken: Testimo/Sac.Scri./Explicat/In Operii/S.Gre.Pap./M.S.

Inhalt¹¹⁴

- | | | |
|-----|---------------------------------------|---|
| (1) | 1 ^r a–122 ^r a | Prologus Paterii viri doctissimi discipuli beati Gregorii, urbis Rome pontificis. Dum beatissimi, apostolici Gregorii [...] et inter ipso nobis incomprehensibilis permane [ed. <i>PL</i> 79, Sp. 683–916] ¹¹⁵ |
| (2) | 122 ^r a–123 ^v a | Epistola Sancti Ieronimi presbiteri consolatoria ad Tyrasium de morte filie sue. Benedicto et dilectissimo parenti [...] qui dormierunt in Christo adducet cum illo [ed. <i>PL</i> 30, Sp. 278–82] |
| (3) | 123 ^v b–154 ^r a | Incipit expositio magistri Hugonis super Lamentationem Ieremie prophete. Quomodo sedet sola civitas [...] quanta miseria consequatur. Explicit expositio magistri Hugonis super lamentationes Ieremie prophete [= HUGO VON ST. VIKTOR, <i>Adnotationes elucidatoriae in Threnos Jeremiae</i> , ed. <i>PL</i> 175, Sp. 255–322] ¹¹⁶ |
| (4) | 154 ^r b–157 ^v a | [<i>De quattuor modis conscientiarum</i>] [ed. nachfolgend] |

112 Vgl. Katalog Cava de' Tirreni, S. 35.

113 Vgl. die vollständige Übersicht bei M. ROTILI: *La miniatura nella Badia di Cava*, Bd. 1, S. 104f. (Auflistung aller Miniaturen) und *passim*, Tafeln 11–14 a.

114 Die folgenden Angaben wurden dem Katalog entnommen.

115 Genaue Referenzen der einzelnen Abschnitte zur MIGNE-Ausgabe listet der Katalog Cava de' Tirreni, S. 35.

116 Nicht erwähnt bei R. GOY, *Überlieferung Hugo*, S. 67–75, vgl. jetzt aber bei P. SICARD, *Iter Victorinum*, S. 269–83.

Charleville-Mézières, BM, MS 110

Kurzbeschreibung

Kartause Mont-Dieu, 132^r: P viii liber Montis Dei ordinis carthusiensis Remensis dyocesis¹¹⁷ – 14. Jh.¹¹⁸ – Papier, 133 Blätter (2 x Vorsatz und 2 x Nachsatz mitgezählt, Vor- und Nachsatzblätter Pergament mit geistlicher Mahnschrift), einspalzig beschrieben, mindestens zwei Hände, ca. 210 x 170 mm

Inhalt

- 1^v–2^v¹¹⁹ Vorsatzblätter, 1^r mit Einband verklebt
- (1) 3^r–14^v [Gobertus Cartusiensis], Liber qui invocatur Speculum infirmorum. Dilectissimo in Christo fratri domno Reginaldo graviter infirmanti frater Gobertus Cartusiensis ordinis ac eiusdem professionis commonachus morboque paralitico vehementer afflicto. In Domino delectari Christique passionem et mortem memorie iugiter commendari, nec non in presenti speculo spiritualiter consolari. Libenter gloriabor in infirmitatibus meis [...] feliciter nos perducatur rex angelorum. Amen
- (2) 14^v Sequuntur quedam orationis quas composuit beatus Augustinus in honorem sancte trinitatis. Ad patrem oratio. Domine Deus, pater omnipotens, qui consubstantialis [...] Oratio ad filium et Deum Ihesum Christum. Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi, qui es verus [...] Oratio ad spiritum sanctum. Domine sancte, spiritus omnipotens qui coequalis [...] Oratio ad sanctam trinitatem. Domine Deus omnipotens eterne et ineffabilis sine fine [...] Sancta trinitas, unus Deus, misere nobis. Benedicat nos omnipotens Deus. Pater et filius et spiritus sanctus. Amen [ebenfalls in Huntington Library HM 55665, 55^v–56^v¹²⁰, München, BSB Clm 28634, 59va–b¹²¹, St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 520, 108¹²² und Lincoln, Cathedral Chapter Library, MS 91 (A.5.2), 266^r–270^v¹²³

117 Vgl. auch S. COLLIN-ROSET, *Les manuscrits*, S. 43.

118 M. MORARD, *Dates par les calendriers*, S. 340, Anm. 16.

119 Zur Zählung vgl die Kurzbeschreibung der Handschrift.

120 Vgl. Katalog Huntington Suppl., S. 15.

121 Vgl. Katalog München, BSB 4.10, S. 41.

122 Vgl. Katalog St. Gallen 2, Abt 3.2, S. 311.

123 Vgl. Katalog Lincoln, Cathedral, S. 68.

- (3) 15^r–16^r Sequitur [!] exortationes ad monachos pro contemptu mundi. Beatus Iohannes in canonica. Omne quod natum est in mundo, aut est concupiscentia carnis [...] [= Io] Augustinus super epistolam Iohannis. Hic mundus [...] [= AUGUSTINUS, *In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, tract. 2.10, ed. *PL* 35, Sp. 1994] Idem in sermone. Spes nostra non de hoc seculo [...] [= AUGUSTINUS, *Sermo CVIII*, cap. I.1, ed. *PL* 38, Sp. 633] Gregorius. In omelia. Si consideramus, fratres karissimi, que et quanta sunt [...] [= GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia*, hom. XXXVII.1, S. 740] Bernardus. In sermone. In mari cecilie sive marcilie, De quattuor navibus [...] [Vgl. ÉTIENNE DE BOURBON, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, Prologus, prima pars: De dono timoris, ed. Jacques BERLIOZ / Jean-Luc EICHENLAUB (CC.CM 124 = Eexempla Medii aevi 1), Turnhout: Brepols 2002, I, IX.1, S. 347; diese Passage im *Manipulus florum* des JOHN OF WALES: <http://web.wlu.ca/history/cnighman/MFfontes/MundusT.pdf>] Idem Bernardus. In sermone. Mundus est ubi malicie plurimum, ubi sapientie [...] [vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In ascensione Domini* 6.2, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 372] Dominus cardinalis Hostiensis doctor sollemnissimus. In summa de penitencia et remissione [...] Bernardus. In meditationibus. Si nec tu dicis durius est [...] [= *Meditationes piissimae*, cap. III (9), Sp. 491] Bernardus ibidem interrogando notabiliter sic respondet. Dic mihi queso, ubi sunt amatores istius mundi [...] [= *Meditationes piissimae*, cap. III (9), Sp. 491] Hec Bernardus ibidem. Que ergo nos agit [...] quid nobis concedat altissimum. Amen [= *Meditationes piissimae*, cap. IV (12–7), Sp. 493–6]
- (4) 16^r–17^v Sequitur bona et perutilis exhortatio ad religiosos extracta de libello qui intitulatur: liber spiritualis gratie Matildis virginis. Piissimus ac dulcissimus Deus vir Ihesus [...] poterit devotus religiosus cum Dei gratia cuncta superare vicia. [MECHTHILD VON HACKEBORN, *Liber specialis gratiae*, in dieser Form unedierte¹²⁴]

124 Vgl. zum Text: M. SCHMIDT, „*Mechtbild von Hackborn*“.

- (5) 17^v–21^r Sequuntur multum notabilis exhortationes ad religiosos monachos pro spirituali exercitio extracta de libello premissio. Quia ad religionis perfectionem non tamen sufficit [...] secreta letari debet et multum gaudere. [21^r:] Nota de lacrimis Domini nostri Ihesu Christi. Cum hec sancta Matildis videret [...] Nota de lacrimis beatissime virginis Marie [...] De lacrimis omnium sanctorum [...] [21^v:] Nota de effectum lacrimarum atque gemituum. Altera die, cum hec religiosissima Matilda devotissime Deum exoraret [...]
- (6) 22^r Nota de salutatione beatissime virginis Marie. Legitur in vita patrum quod quidam senex gravissime miserius [...] frequenter et humiliter salutet angelica.
- (7) 22^r–25^v Salutatione sancta Ave Maria. Sequitur humilis et devota meditatio super salutationem gloriosissime virginis Marie. Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum et cetera. Tibi dulcissime ac piissime Ihesu Christe [...] [23^v–24^r:] Ave Maria. Ave, O Domina sanctissima, patientiam habe [...] [24^v] O Domina clementissima, Domina sanctissima [...] filio tuo Deo ac Domino nostro Ihesu Christo gratiam impetramus et gloriam. Amen [...] nobis concedat ille qui est benedictus in secula seculorum.
- (8) 25^v–28^v Pater. Sequitur notabilis multumque devota et perutiles expositio Domine orationis secundum ordinem retrogradum. Pater noster, qui es in celio. Hec oratio sanctissima atque divina [...] De hac oratione beatus Augustinus sic scribit: Adprobavi. Quicumque igitur alia verba dicimus [...] [25^r:] Idem Augustinus [...] facimus ut a Deo patre nostro clementer exaudiantur.
- (9) 28^v33^v Sequuntur multum perutilis atque notabilis exhortationes ad religiosos, excitans omnes monachos, maxime tepidos, negligentes atque remissos ad oracionem, necnon et ad spirituale exercitationem et devotionem. Et est sciendum quod orationes in hoc libello conscripta extracta sunt de libro qui intitulatur Horologium sapientie vel de dictis sanctorum patrum atque doctorum solempnium. [Das folgende bis folio 49 ist, sofern nicht anders angegeben, stark an das dritte Buch von DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione (De profectu religiosorum)* angelehnt. Es wird im Folgenden jedoch nur vereinzelt und ohne Seitenangaben auf konkrete Parallelen hingewiesen] [28^v–29^r]

Scire debuit omnis religiosus, maxime Cartusienses devoti, quod inter cetera duo sunt religiosus exercicia, videlicet spirituale et corporale [...] [29^r:] Nota de spirituali exercitio. Exercitium spirituale consistit in infusione spiritualis [...] nec fastidiendo bona. [29^r–30^r] De perfectione hominis. Quanto mens et intentio hominis [...] rationis sunt ornatus et decor. [30^r] Voluntatis ornatio atque decoratio sunt sancte affectiones et desideria [...] ad studia omni bonorum operum. [30^r–v] Memorie ornatus sive decoratio est sanctorum exuberancia cogitationum [...] soli Deo debet humiliter et veraciter adherere. [Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 2] [30^v] De oratione et ipsius utilitate. Deus, qui nos homines et omnia creavit, qui omnia gubernat [...] Multiplex est orationis utilitas, nam per orationem [...] ipsius afflicti remunerat patientiam. Bernardus. Obsecrationibus incistendum est, sed in omni humilitate¹²⁵ [...] [Vgl. ebd., cap. 57–8] [31^r:] Idem Bernardus. In suis meditationibus loquens de utilitate orationis sic dicit: Nichil in hac vita dulcius sentitur [...] [= *Meditationes piissimae*, VII (21), Sp. 498] Deus ex sua benignitate [...] [31^v Kopfzeile:] Nota contra religiones negligentes et indevotos [32^r–v:] De fructu orationis. Nota totaliter. Omnis orationis fructus et finaliter [...] [32^v] Nota de via salutis et de perfectione ipsius. Pro confirmatione supradictorum ligitur in libro de collacionibus patrum [...] [vgl. *De Vitis patrum*, lib. III, cap. 190; lib. V, libellus II, cap. 3, ed. PL 73, Sp. 801, 858] Debet ergo bonus Cartusiensis solitarius semper oportunitatem captare, ut locum secretum reperire [...] [33^v] Hec ergo brevis doctrina pro vite sancte formula tibi sit tradita, in qua summa summarum totius perfectionis consistit. In qua si diligenter studueris [...] quod nobis concedat Deus. Amen.

- (10) 33^v–34^v Nota de gratiarum actione. Gratiarum actio meretur dona a Deo recepta [...] [Vgl. DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 55]
- (11) 34^v–35^v [Marginal] Nota de devotione et compunctione. Devotio est pye dilectionis pinguedo [...] Devotissimus ac totus divinus religionis ex amore [...] [35^r] De hac devotione sic

125 WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistola aurea*, 183, S. 266.

- dicit beatus Augustinus. Devocio inquit est pius et humilis affectus in Deum [...] [= Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, cap. 50, Sp. 816, vgl. ILWVV, n° 4935]
- (12) 35^v–36^v Sequitur multum notabilis et perutilis exhortatio ad religiosum pro contemptu huius presentis vite labilis, fragilis et mortalis. Lotarius cardinalis. Quis dabit oculis meis fontem lacrimarum [...] [LOTHER VON SEGNI = Lotharii Cardinalis, *De miseria humanae conditionis*, ed. Michele MACCARONE, Lucca: Thesaurus mundi 1955, stark gekürzt] [36^r] Augustinus. Iugi meditatione animum nostrum exerceamus [...] [= Ps.-AUGUSTINUS, *De spiritu et anima*, cap. 49, Sp. 816, vgl. ILWVV, n° 4935] Cogitemus, queso, quam sit brevis hec vita nostra, quam via lubrica [...] in hoc exilio sit lugendum. Hec Augustinus [= Ps.-ANSELM, *Meditatio VII*, cap. 1, Sp. 741] [36^v] Bernardus. In suis meditationibus. Cum igitur tantopere hanc vitam [...] aufertur anima de corpore. Hec Bernardus [= *Meditationes piissimae*, II (5), Sp. 488] [36^v–37^r] Quid est scire mori. Evidenter apparet per predicta [...] [37^r] Nota bene causas impenitencie. Nonnulli propter dolor [!] sunt religiosi qui sapientes sunt [...] [37^{r-v}] Nota bene de mortis dispositione. Pro salutaria atque segura dispositione mortis [...]
- (13) 37^v–39^r Nota. Decem per quos religiosus debet Deo placere. Ut quicumque religiosus maxime cartusiensis devotus possit [...] mente serviam omni tempore et adhibeam toto corde. Amen
- (14) 39^r–42^v Sequitur oratio devota de passione et crucifixatione domini nostri Ihesu Christi. O Domine mihi Ihesu Christe, o vere amice, o amantissime sponse [...] suum portum, suum domicilium et suum centrum [= *Stimulus amoris* (1836), I.15, mit Abweichungen]
- (15) 42^v–44^r Sequitur devota meditatio de dolore, quem habuit beatissima virgo Maria in passione et morte dilectissimi filii et domino nostro Ihesu Christi. Maria expedit cunctis religiosis iugiter speculari. Stabat iuxta crucem Ihesu mater eius. O Domina clementissima [...] vulnerabitur tristitia et dolore, et sic a te non recedam sine vulnere. [= *Stimulus amoris* (1949), cap. 15]
- (16) 44^r–45^v Sequitur multum devota exhortatio ad religiosos ac perutilis excitatio ad amorem Dei. O bone ac devote monache, nichil

- est quod ad Dei amorem te tantum [...] [eingeschlossen sind zahlreiche kurze Gebete]
- (17) 45^v–47^r De amore Dei. Omnia pretereunt preter amare Deum. Amor Dei non potest [...] Primus gradus est, quando in hac mortali vita omnia nobis concessa ac licita [...] [46^r] De secundo gradu. Secundus gradus in amore Dei est cum homo devotus ac Deo deditus [...] De talibus scribit beatus Bernardus in epistola ad fratres de Monte Dei sic dicens:¹²⁶ Non est vestrum circa communia languere precepta [...] Gregorius.¹²⁷ Numquam est amor otiosus, operatur [...] De tertio gradu in amore Dei. Tercius gradus in amore Dei est cum perfectus religiosus ac devotissimus tanto suoris affectu ad Deum [...] Coarctor enim etc. [= DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 33.3–6]
- (18) 47^r Nota de dilectione proximi. Dilectio proximi nascitur ex dilectione Dei, quia propter Deum [...] sed ad eternam salutatem. [= David von Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 34.1]
- (19) 47^r Spiritualis dilectio a spiritu sancto denominata est [...] amo, arguo et castigo etc. [= DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 34.2–35.7]
- (20) 47^v–48^r Nota signa amoris. Hinc inter cetera sunt signa quibus perpenditur [...] [es folgen zahlreiche ausgewiesene Zitate aus biblischen Büchern und den Kirchenvätern]
- (21) 48^{r-v} Nota de moribus et bonis exemplis Domini nostri Ihesu Christi. Bonus Religiosus et maxime cartusiensis devotus: In omnibus virtutibus ac bonis moribus [...] Qui semper in omnibus perfectissime se habuit, eo qui in omnibus et super omnia est optimus. Deo gratias. Explicit [= DAVID VON AUGSBURG, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. I, cap. 20]
- (22) 49^{r-v} De sermone beati Augustini, De karitate, attende: Docet nos celestis unus magister [...] inter iniquitates gemens, in veritate respirans. [AUGUSTINUS, *Sermo CCCL, De charitate*, cap. 2–3, Sp. 1354f.]

126 Ebd., 15, S. 231.

127 GREGOR DER GROSSE, *Homiliae in Evangelia XXX.2*, S. 554.

- 49^v [Federübungen und kurze Phrasen]
- (23) 50^{r-v} De quidam fratre Carthusiensis ordinis. Multa quidem in illo sacro ordine miracula contigisse [...] virgo relinquens celos repeciit. Explicit. Aliud exemplum querere unum solum post [PETRUS VENERABILIS, *De miraculis*, lib. II, cap. 28, ed. Dyonisia BOUTHILLIER (CC.CM 83), Turnhout 1988, S. 152–154]
- (24) 51^r–54^v [De quattuor modis conscientiarum] [ed. nachfolgend]
- 55^r–58^v leer
- (25) 59^r–62^v Sermo de nativitate Domini. Illuminat omnem hominem. In evangelio hodierno Io I. Accedite ad eum et illuminamini et facies vestre non confundentur [...]
- (26) 62^v–65^r De nativitate Domini. Nomen eius admirabilis consiliari Deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis. Ysaia. Pre omnibus religiosis, qui sunt in ecclesia Dei, nos monachi Carthusienses debemus contemplari [...]
- (27) 65^v–68^r De nativitate Domini. Verbo caro factum est. Io. Secundum plurimum Aquilea est rex [...]
- (28) 68^v–71^v In epiphania domini. Vidimus stellam eius in [orientem] et venimus adorare eum. In evangelio hodierno [...]
- (29) 71^v–73^r De purificatione beate Marie virginis. In lumine tuo videbimus lumen. In Psalmo. Quando aliquis alicui dona [...]
- (30) 73^r–75^r Item de purificatione beate Marie virginis. Suscepit Israel puerum suum. Lucas primo. Vir prudens reficit totum unum collegium dissipatum [...] [auch überliefert in: Paris, BnF, lat 13374, 211¹²⁸]
- (31) 75^r–76^r Item de purificatione. Cum inducerent puerum Ihesum parentes eius. In evangelio hodierno. [...]
- (32) 76^r–77^v De annuntiatione dominica. Maria invenisti gratiam apud Deum. In evangelio hodierno. In principio nostre collationis pro gratia impetranda [...]
- (33) 77^v–78^v Item de annuntiatione dominica. Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum. In lucem in principio collationis nostre pro gratia impetranda salutationem [...]
- (34) 78^v–80^r Item de annuntiatione dominica. Maria invenisti gratiam. In evangelio hodierno. In principio collationis nostre [...]

- (35) 80^r–82^r Item de annuntiatione dominica. Ecce ancilla Domini. Lucas primo. In principio collationis nostre pro gratia impetranda matrem [...]
- (36) 82^r–83^v Sermo de resurrectione Domini. Nolite expavescere Ihesum, queritis Nazarenum crucifixum [...]
- (37) 83^v–86^v De resurrectione Domini. Etenim pascha nostrum imolatus est Christus omnia ad corpus. Quando aliquis rex vel dominus [...]
- (38) 86^v–88^r Item de resurrectione Domini. Surrexit, non est hic. Marcus videlicet et in evangelio hodierno. Sicut Christus [...]
- (39) 88^v–90^r De ascensione Domini. Assumptus est in celum et sedet a dextris Dei. Marcus ultimo. Qui videlicet honeste ac secure vivere [...]
- (40) 90^r–91^v Item de ascensione Domini. Ascendens Christus in altum, captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus. Ad Ephesios IIII [Eph 4.8]. Quando aliquis venit [...]
- (41) 91^v–95^v Item de ascensione Domini. Assumptus est in celum et sedet a dextris Dei. Marcus ultimo et [...]
- (42) 95^v–97^v De resurrectione Domini. Estote prudentes et vigilate in orationibus. Prima Petrum [I Pt 4.7]. Sicut videmus ad sensum ubique [...]
- (43) 97^v–100^v In penthecoste¹²⁹. Veni creator spiritus et cetera per totum ut in principio nostre collationis creatorum [...]
- (44) 100^v–102^r Item. In penthecoste. Ubi spiritus Deum ibi libertas. Secunda ad Corinthios III [II Cor 3.17] Ubi verba cantas ibi libertas [...]
- (45) 102^r–103^r De sancte Iohanne baptiste. Vinum et sinceram non bibet et spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris sue. Lucas I. [Lc 1.15] In principio collationis nostre [...]
- (46) 103^r–104^v Item De sancte Iohanne baptiste¹³⁰. Ecce elongam fugiens et mansi in solitudine. In Psalmus [Ps 54.8]. Item, karissimi, verba ista satis proprie conveniunt [...] [ebenfalls in Paris, BnF, MS lat 3751, 69¹³¹]

129 Marginal.

130 Marginal.

131 http://ccfr.bnf.fr/portailccfr/jsp/ccfr/sitemap/ead_sitemap_view.jsp?record=eadbam%3AEA-DC%3Ad0e19315852950169

- (47) 104^v–106^r Item De sancte Iohanne baptiste¹³². Dedi te in lucem gentium. In epistola hodierna et habetur Ysaie xlii. [Is 42.6] ut gratiam dei facilius [...]
- (48) 106^r–107^r Marie Magdalena¹³³. Dilexit multum. Luc vii. Qui dat totum, diligit multum verba Maria Magdalena [...]
- (49) 107^r–108^v Sermo de beata Maria Magdalena. Anima mea liquefacta est ut dilectis loquutus est. Cantica v. [Ct 5.6] In principio [...]
- (50) 108^v–110^r Sermo de beata Magdalena. Vade in pace. Lucas vii [Lc 7.50] [...]
- (51) 110^r–112^r De assumptione beate Marie virginis. Similiter requiem. In epistola solempnitatis hodiernae. In principio [...]
- (52) 112^r–113^r Item de assumptione beate Marie virginis. Assumpsit me de aquis multis. In psalmo. [Ps 17.17] Quoniam aque multe numquam potuerunt extinguere caritatem [...]
- (53) 113^r–114^v Item de assumptione beate Marie virginis. Habundat ministerium iustitiae in gloria. Secunda ad Corinthios III [II Cor 3.9] [...]
- (54) 114^v–116^r Item sermo de assumptione beate Marie virginis. Humilem spiritu suscipiet gloria. Proverbium XXIX. [Prv 29.23] dicitur in Psalmos [...]
- (55) 116^r–118^r Item sermo de nativitate virginis Marie. Facta est lex. Ad Galatas 3^o [Gal 3.17] lex propter transgressiones posita est lex [...]
- (56) 118^r–119^v Sermo in nativitate beate virginis. Nata est Absalon una filia eleganti forma [...]
- 118^r Nata est ei una filia elegantis forme [...]
- (57) 119^v–121^v De omnibus sanctis. Salutant vos omnes sancti. Ad Philipenses ultimis. [Phil 4.22] In principio pro gratiarum [...]
- (58) 122^r–124^r Sermo omnium sanctorum. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt. Mattheus v [Mt 5.8] volgo dicitur [...]
- (59) 124^r–128^r Sermo de dilectione. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua [...]
- (60) 128^r–130^r Sermo de caritate¹³⁴. Caritas patiens est. Primo ad Corinthios XII [I Cor 13.4]. Considerat sanctus apostolus caritatem in [...]

132 Marginal.

133 Marginal.

134 Marginal.

- (61) 130^r–131^v Sermo in electione. Utilem rectorem in tempus suscitabit nobis [...]
132^r–133^r Nachsatzblätter, 133^v mit Einband verklebt

Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. 22 dex 5

Kurzbeschreibung

Franziskaner, S. Croce, Firenze – 12/13. Jh.¹³⁵ – Pergament, 149 Blätter, einspaltig und zweiseitig beschrieben, ca. 250 x 180 mm

Inhalt

- (1) 1^ra–53^vb [HUGO DE FOLIEO, *De clastro animae*] *Rogasti nos frater amantissime [...] fortitudinem immortalitatis. Benedictus Deus. Amen*
54^r–^v leer
- (2) 55^ra–74^ra [RICHARD VON ST. VIKTOR, *De duodecim patriarchis* (Benjamin minor)]¹³⁶
- (3) 74^ra–85^vb [Richard von St. Viktor, *De exterminatione mali et promotione boni*]¹³⁷
- (4) 86^ra–120^va [Richard von St. Viktor, *De contemplatione eiusque commendatione*]¹³⁸
- (5) 120^va–132^ra [Richard von St. Viktor, *De statu interioris hominis post lapsum*]¹³⁹
132^rb–^v leer
- (6) 133^r–140^v Multi multum sciunt et semetipsum nesciunt [...] Dominum glorie, qui vivit et regnat per infinita secula. Amen. [= *Meditationes piissime*, vgl. ILWVV, n° 3126]
- (7) 141^r Lapis etenim quadrans equestrat quacumque latere versus fuerit [...] Incipiunt IIII^{or} genera virtutum [...] Dura sunt precepta sed magna sunt premia. Multa sunt que apostoli complere non potuerunt. [gleiches Initium in einer Handschrift aus Vich: Museo e Biblioteca Episcopale, MS 46]¹⁴⁰

135 Vgl. R. GOY, *Überlieferung Richard*, S. 193; J. CHÂTILLON, *Le De Duodecim Patriarchis*, S. 189f. (n° 37).

136 Vgl. R. GOY, *Überlieferung Richard*, n° 2.2.3.2, hier n° 51.

137 Vgl. ebd., n° 2.2.3.5, hier n° 17.

138 Vgl. ebd., n° 2.2.3.3, hier n° 19.

139 Vgl. ebd., n° 2.2.3.1, hier n° 27.

140 Katalog Vich, S. 65.

- (8) 141^r–143^v [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
 (9) 143^v–145^v Excerptiones que secuntur sunt ex registro beati Gregorii pape. Gregorius Brunichilde regine francorum. Si quos violentos [...] Expliciunt excerptiones a registro beati Gregorii pape.
 (10) 145^v–149^v Incipiunt excerptiones de libro Gregorii Nasanzeni. Denique cum philosophie studiis apud Athenas [...] [= u. a. VIGILIO DE TAPSO, *Prologus Rufini in apologetico sancti Gregorii Nazianzeni, ad Apronianum*, ed. PL 62, Sp. 489]

Melk, Stiftsbibliothek, MS 721 (562, K 32)¹⁴¹

Kurzbeschreibung

Benediktiner, Melk – 3./4. Jahrzehnt 15. Jh. – Pergament, 260 Blätter, ca. 262 x 174 mm

Inhalt

- (1 a) 1^r–90^v [HUGO DE FOLIETO, *De claustro animae libri quatuor*, ed. PL 176, Sp. 1017–1182]
 (2) 91^r–98^r [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
 98^v leer
 (1 b) 99^r–167^v [HUGO DE FOLIETO, *De claustro animae libri quatuor*]
 (3) 168^r–181^v [HUGO DE FOLIETO, *De hypocrita*, vgl. ILWVV, n° 6431]
 182^r–v leer
 183^r–260^v [Dossier zum hl. Hieronymus]¹⁴²
 (4) 183^r–221^r [Ps.-EUSEBIUS, *Epistola ad Damasum episcopum Portuensem de morte Hieronymi* ed. in: *Schriften Johannis von Neumarkt*, ed. J. KLAPPER, 2. Teil, S. 10–241 (BHL 3866)].
 (5) 221^r–227A^r [Ps.-AUGUSTINUS, *Epistola app. 18 (De magnificentius b. Hieronymi)* ed. in: *Schriften Johannis von Neumarkt*, ed. J. KLAPPER, 2. Teil, S. 246–88 (BHL 3867)].
 (6) 227A^r–260^v [Ps.-CYRILL, *Epistola ad Augustinum de miraculis Hieronymi* (= Ps.-AUGUSTINUS, *Epistola app. 19*), ed. in: *Schriften Johannis von Neumarkt*, ed. J. KLAPPER, 2. Teil, S. 293–512 (BHL 3868)].

141 Die folgende Beschreibung basiert auf der vorläufigen Beschreibung der Handschrift von Christine Glassner. Ich danke Frau Glassner sehr für die Bereitstellung ihrer Handschriftenbeschreibung.

142 Dieses entspricht im wesentlichen den von JOHANN VON NEUMARKT († 1380) redigierten Pseudopigraphen des EUSEBIUS, AUGUSTINUS und CYRILLUS, ed. in: *Schriften Johannis von Neumarkt*, ed. J. KLAPPER, 2. Teil. Ebenfalls in Roma, Bibl. Vallicelliana, MS F 49/1–2, 72^r–188^v, vgl. unten S. 69, Anm. 206.

Metz, BM, MS 603

Kurzbeschreibung

Metz, Cölestiner (5^r: Istud volumen est conventus beate marie fratrum celestinorum de metis, 181^r: Istud volumen est conventus beate marie celestinorum de metis. Augustinus) – 15. Jh. – Pergament, 182 Blätter (folio 52 vergessen mitzuzählen, 68^r–71^v zweiseitig), ca. 118 x 75 mm – zahlreiche wechselnde Hände, Initialen und Überschriften z. T. rubriziert

Inhalt

- | | | |
|-----|----------------------------------|--|
| | 1 ^{r-v} | leer |
| (1) | 2 ^{r-v} | Tabula presentis libri conventui celestinorum Metii pertinentis |
| (2) | 3 ^r –22 ^v | Tractatus beati Augustini de anima et spiritu. Quoniam dictum est mihi [...] ut quidquid supra illud est aliud non sit quam ratio. [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR, <i>De spiritu et anima</i> , cap. 1–33 ¹⁴³ , vgl. ILWVV, n° 4935]. |
| (3) | 23 ^r –25 ^r | Epistola Domni Cancellarii ad quemdam fratrem ordinis. Si quis vult post me venire [...] futuro per apprehensionem gloriosam. [= J. GERSON, <i>ep.</i> 83, Brief an Jean Bassandi, Provinzial der Cölestiner, Lyon Ende 1428, in: <i>Œuvres Complètes</i> , ed. P. GLORIEUX, Bd. 2, S. 331–3]. |
| (4) | 25 ^r –30 ^v | Centilogium elegiarum de meditatione crucis a domino Cancellario. Exaltavit, ais, humiles o virgo beata [...] Iussa pio corde fac ita salvus eris. Explicit centilogium elegiarum super meditatione crucis a domino cancellario. die beati luce 1428 Lugduni [?] [= J. GERSON, <i>De meditatione crucis</i> , in: <i>Œuvres Complètes</i> , ed. P. GLORIEUX, Bd. 4, S. 23–8] |
| (5) | 30 ^v | Sequentes duos versus [...] [= J. GERSON, <i>Super responsione Agnetis de Antisiodoro</i> , in: <i>Œuvres Complètes</i> , ed. P. GLORIEUX, Bd. 4, S. 156 ¹⁴⁴] |
| (6) | 31 ^r –32 ^r | De decem considerationibus in orando Deum secundum decem dictiones. Oro patrem sanctosque [...] Pietas ad Deum, seipsum, proximum – que est amor ex genere consurgens [= J. GERSON, <i>Decem considerationes in orando Deum</i> , in: <i>Œuvres Complètes</i> , ed. P. GLORIEUX, Bd. 8, S. 535]. |
| | 32 ^v | leer |

143 Scheinbar Textverlust durch herausgetrennte Seite(n).

144 Von GLORIEUX nach dieser Handschrift ediert.

- (7) 33^r–44^v De passione virginis gloriose in morte. Quis dabit capiti meo [...] Sicut presens aperte monstrat dies. Explicit planctus beate Marie virginis de passione Domini a beato Augustino editus [Variante von ILWVV, n^o 4839¹⁴⁵].
- (8) 44^v Oratio ad Mariam virginem gloriosam. O Domina, gloriose regina leticie [...] per omnia secula seculorum. Amen. Explicit [ebenfalls überliefert in Münster, ULB, MS 5511, 138^{r-v}¹⁴⁶]
- (9) 45^r–58^r Ihesum Nazarenum a iudeis innocenter [...] sibi nos faceret in celestibus. Amen [= ECKBERT VON SCHÖNAU¹⁴⁷, *De passione domini*, Überschrift ausradiert, in der *Tabula presentis libri* ANSELM zugeschrieben, ed. PL 158, Sp. 748–756, PL 184, Sp. 953–961 sowie in: FRIEDRICH W. E. ROTH, *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Ekkbert und Emcho von Schönau, nach den Original-Handschriften herausgegeben, mit einem Abrisse des Lebens der hl. Elisabeth, der Aebte Ekkbert und Emecho von Schönau. Ein Beitrag zur Mystik und Kirchengeschichte*, Brünn: Verlag der „Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden“ 1884, S. 293–300].
- (10) 58^{r-v} Devota recommendatio ad beatam Mariam. In manus tuas, sanctissima virgo Maria, ego indignus peccator commendo corpus meum et animam meam [...] ubi benedicat anima mea domini in secula seculorum. Amen [ebenfalls: Innsbruck, ULBT, MS 402, 228^v¹⁴⁸, Ebstorf, Klosterbibliothek, MSS IV 5, 128^r, IV 17, 41^r¹⁴⁹ sowie in einem bayerischen Gebetbuch vom Ende des 15. Jhs., 44^v, das bei *Les Enluminures* zum Verkauf steht¹⁵⁰]
- (11) 58^v Item devota oratio. Fragilitatis nostre defectum [...] ab omni adversitate custodi. Amen [ebenfalls in: Herzogenburg, Stiftsbibliothek, Codex Herzogenburgensis 89, 221^v¹⁵¹]

145 Zum Text vgl. C. CARDELLE DE HARTMANN, *Lateinische Dialoge*, S. 712f.

146 Katalog Münster, S. 274. Vgl. Fr. X. HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit*, S. 75, 93, vgl. auch unten n^o 107 und 136 dieser Handschrift.

147 Zur Verfasserschaft vgl. A. WILMART, *Auteurs Spirituels*, S. 194; P. GLORIEUX, *Pour revaloriser Migne*, S. 72 [zu PL 184]; B. DISTELBRINK, *Bonaventurae Scripta*, n^o 212; K. KÖSTER, „*Ekkbert von Schönau*“, Th. H. BESTUL, *Texts of the Passion*, S. 188.

148 Vgl. Katalog Innsbruck, ULBT 5, S. 42.

149 Katalog Ebstorf, S. 27, S. 85.

150 www.textmanuscripts.com/medieval/prayerbook-seven-penitential-psalms-60874.

151 http://manuscripta.at/m1/hs_detail.php?ID=27187.

- (12) 59^r–60^v Sequens oratio colligit in brevibus quasi totam conversationem Domini nostri Ihesu Christi in hac mortali vita. Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi creator et resuscitator [...] ad celestem patriam feliciter perducamur <...> honor. Amen. [dem AMBROSIUS zugeschriebener, häufig überlieferter Gebetstext¹⁵², z. B. Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 52, 248^r–250^v¹⁵³]
- (13) 61^r–^v Nostrarum actionum tibi ago laudes [...] quandoque perducas. Amen [= *Oratio beati Gregorii in qua omnipotenti Deo debitas agit gratiarum actiones*, ed. MARTÈNE, *Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina*, S. 622]
- (14) 61^v Item oratio ad Dominum Ihesum. O bone Ihesu, scribe in corde meo vulnera tua [...] libera nos, Domine. Amen [außerordentlich häufiges Passionsgebet, das auch bei GETRUD VON HELFTA bereits begegnet¹⁵⁴]
- 62^r–66^v Incipiunt orationes que multum compungunt mentem hominis qui Deum diligit pre omnibus
- (15) 62^r Gratias ago tibi, Domine Ihesu Christe, cui gratia sum [...] [ebenfalls in: Innsbruck, ULBT, Cod. 402, 73^r¹⁵⁵; Mainz, Stadtbibliothek, MS I 239, 226^r¹⁵⁶]
- (16) 62^r Domine Ihesu Christe, angelorum decor, gaudium et libertas, qui pro nostra redemptione [...] [ebenfalls in: Mainz, Stadtbibliothek, MS I 290, 105^r¹⁵⁷; Freiburg i. Br., UB, MS 145, 248^r¹⁵⁸]
- (17) 62^r–^v Interveniatur pro nobis Domine Ihesu Christe nunc et in hora mortis [...] [sehr häufig überliefert]
- (18) 62^v Domine Ihesu Christe, princeps omnium regum terre [...] [ebenfalls in: Mainz, Stadtbibliothek, MS I 290, 105^r¹⁵⁹; Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, MSS Oct 52, 189^r–^v, Oct 62, 128^v¹⁶⁰]

152 Vgl. Fr. X. HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit*, S. 80, 95, vgl auch oben S. 102, n° 6.

153 Vgl. Katalog Weimar 1, S. 284.

154 Vgl. K. RUH, *Gertrud von Helfta*, S. 13; H. UNGER, *Interaktion von Gott und Mensch*, S. 143.

155 Katalog Innsbruck, ULBT 5, S. 35.

156 Katalog Mainz 2, S. 306.

157 Katalog Mainz 3, S. 109.

158 Katalog Freiburg i. Br. 1.1, S. 115.

159 Katalog Mainz 3, S. 109.

160 Katalog Weimar, S. 280, 370.

- (19) 62^v Domine Ihesu Christe, fili Dei vivi, qui es corona [...]
- (20) 62^v–63^r Domine Ihesu Christe, qui ad experimendum ad te revertentibus [...] ¹⁶¹
- (21) 63^r Domine Ihesu Christe, qui pro nobis in cruce moriens [...] [ebenfalls in Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, MSS L 17, 286^v, L 52, 7^r, L 57, 128^r-^v ¹⁶²]
- (22) 63^r Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi eterne beatitudinis [...] [ebenfalls in: Mainz, Stadtbibliothek, MS I 290, 105^v ¹⁶³]
- (23) 63^r Sacramenta tui dilectissimi nominis et beatissime tue mortis [...]
- (24) 63^r–66^v Domine Ihesu Christe, redemptio mea [...] et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen. Explicit libellus brevis et utilis de passione virginis gloriose in morte filii sui et orationibus multis compunctuus [vgl. oben n^o 7 und unten n^o 84] [= Ps.-AUGUSTINUS, *Meditationes*, cap. 41, Sp. 940–2 = Ps.-ANSELM VON CANTERBURY, *Oratio XX*, Sp. 901–05] [es folgt eine radierte Textpartie]
- 67^{r-v} leer
- (25) 68^ra–71^vb De caritate. In caritate pauper dives. Sine caritate dives est pauper [...] pauperum vita morentium. Augustinus de laude caritatis. Radix omnium bonorum est caritas [...] Augustinus. Non numerositas operum, non diuturnitas temporum [...] Augustinus. Sola caritas est que vincit omnia [...] Augustinus. Caritas est actio rectitudinis [...] Augustinus. Si non vultis in ista heremo [...] Augustinus. Caritas pascit et etiam superbia [...] Augustinus. Caritas alios parturit [...] Augustinus. Vide quale bonum est caritas [...] Ieronimus. Tunc ad alta caritas mirabiliter [...] Gregorius. Caritatis et pietatis miracula [...] Idem. Caritas que divisa venire consuevit [...] Gregorius. Caritas ad cuncta virtutum facta dilatur [...] Idem. Fortis est ut mors dilectio [...] Gregorius. Ut multi arboris rami ex [...] Idem. Caritatis cum sit proprium nutrire [...] Gregorius. O bona mater caritas [...] Bernardus. Cibis indigestus corpus corrumpit [...] Idem Bernardus. Obstinatio non promittit nos [...] Idem. Caritas est mors criminum virtus [...] Cassiodorus. Caritas Dei est venialis

161 Vgl. auch im *Corpus Italicum Precum*: www.hymnos.sardegna.it/iter/iterliturgicum.htm; Fonti A.

162 Vgl. Katalog Lichtenenthal, S. 152

163 Katalog Mainz 3, S. 109.

- [...] Leo papa. O caritas, nescio quid magis [...] Nota sequencia. Hugo de laude caritatis. Sola caritas vinculum perfectionis est [...] Exemplum. Dorotheus thebanus monachus lx^a annos [...]
- (26) 72^r–75^v [Legenda]¹⁶⁴ sancti Symeone Anthiocheno de columpna. Anno domini m^o [!] ccc^o lviii^o Leo imperator successit Marciano et regnavit annis xvi [...] et sic cum timore abierunt. De transitu eius et exequiis [...] [Text bricht ab mit:] Tu autem necesses ministrare in loco illo et Deus retribuet mercedem. Et expergefactus verum
- (27) 76^r–77^r Bernardus. Qui vult placere Deo, ista decem studeat in se habere. Primo studeat quantum potest se vilissimum reputare [...] ad regna eterna pervenire. Amen. [vgl. ILWVV, n^o 4159, = *Stimulus amoris* (1949), cap. 1, mit Abweichungen]
- (28) 77^r Ethimologia huius nominis monachus. Miles fortis contra demones impugnationem [...] Et ita est verus monachus. [Ebenfalls in: St.Gallen, Stiftsbibliothek, MS 933, 102^{r165} sowie Hildesheim, Dombibliothek, MS 745, 173^{r166}]
- (29) 77^v–81^v De professione monachorum. Tria hec complectitur [...] et stabilitas in congregatione ut dicitur capitulo iiiii. Explicit [ebenfalls in: Köln, Dombibliothek, MS 1091, 21^v–24^{r167} sowie Paris, BnF, MS lat 10938, 104^r–110^{r168}].
- (30) 82^r–88^v [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
- (31) 89^r–92^r Consolatio in temptationibus sancti Hugonis de Sancto Victore. Aliqui propter cordis pusillanimitatem putant se desperare cum non desperant [...] et laboriosius decertaverunt. Explicit Deo gratias [vgl. ILWVV, n^o 362].
- (32) 92^r–93^v Quicumque infra scriptam orationem cotidie dixerit, eadem die malinus spiritus non nocebit ei. Oratio. O intemerata et in eternum benedicta singularis atque incomparabilis virgo Dei genitrix Maria [...] [vgl. STEGMÜLLER, *Repertorium* 8, 2227,6 sowie nachfolgend n^o 35]
- 93^v Quid puer, qui hanc orationem precedentem dixerat, xv diebus ante mortem, cum ad locum penam traheretur a demo-

164 Verlust der linken oberen Ecke des Blattes.

165 Vgl. Katalog St.Gallen, S. 351 und Initienregister.

166 Katalog Hildesheim, S. 80.

167 Vgl. www.ceec.uni-koeln.de/.

168 Vgl. DELISLE, *Fonds de Cluni*, S. 15

- nibus intercessionibus beate virginis Marie et beati Iohannis <...> liberatus fuit.
- (33) 93^v Quidam monachus Cluniacensis apparuit abbati suo post mortem [...]
- (34) 93^v Domine Ihesu Christe per *illam amaritudinem* [...] [sehr häufig überliefert]
- 94^r Iohannes papa XXII dedit ccc dies indulgentiam
- (35) 94^r–95^r O intermerata et in eternum benedicta singularis atque incomparabilis virgo Dei [...] super omnia Deus benedictus in secula seculorum. Amen [vgl. oben n° 32]
- 95^r Quicumque dixit hanc orationem supra scriptam, cotidie habebit ccc dies indulgentiam auctoritate domini pape Iohannes xxii eam confirmavit anno domini m° ccc° xxiii
- (36) 95^v Gaude virgo, mater Christi, que per aurem concepisti [...]
- (37) 95^v Oratio. Deus, qui beatissimam virginem Mariam in contemptu [...]
- (38) 95^v Pro predicatoribus oratio: Corda famulorum tuorum domine illumina [...]
- (39) 96^r Atoramus te pro operis et benedicimus et hanc oblationem salutationum [...]
- (40) 96^r–97^r Atoramus te pro sancte et benedicimus te, qui consubstantialem [...]
- 97^r [oberhalb des Seitenspiegels:] Signa et miracula magna faciendo multa
- (41) 97^r Memento Domine Ihesu Christe quam fructuosa et necessaria nobis sunt opera ac beneficia [...]
- (42) 97^r–99^v Atoramus te, Ihesu Christe, et benedicimus tibi qui [...]
- (43) 99^v Rogo te, sancte Michael, archangele Dei, qui animas [...]
- (44) 99^v Domine Ihesu Christe cunctorum laborantium [...]
- (45) 100^r–101^v [Litania de omnibus Sanctis] Kyrie eleison, Christe eleison, Christe, audi nos, Christe, exaudi nos...
- (46) 101^v Oratio pro peccatis. Deus, cui proprium est misereri semper [...]
- (47) 101^v Item oratio pro peccatis. Omnipotens sempiterne Deus, te humiliter [...]
- (48) 101^v–102^r Oratio pro habenda sapientia. Deus qui per coeternam tibi sapientiam [...]
- (49) 102^r Pro cogitationibus oratio. Deus a quo bona cuncta procedunt [...]
- (50) 102^r Ad amore Dei oratio. Deus virtutum cuius est totum [...]

- (51) 102^r Contra pericula oratio. Deus qui nos in tantis periculis [...]
- (52) 102^r Pro illuminatione mentis oratio. Exaudi nos, misericors Deus, et mentibus nostris [...] [sehr häufig überliefert]
- (53) 102^r Pro adversitate oratio. Deus qui conspicias omni nos virtute [...]
- (54) 102^{r-v} Pro ieiunio oratio. Presta nobis Domine quis auxilium gratie tue [...]
- (55) 102^v Pro cuncto populo Christiano oratio. Da, quesumus Domine, populo tuo salutem mentis et corporis [...]
- (56) 102^v Pro cunctis periculis oratio. Subveniat nobis, Domine, misericordia tua [...]
- (57) 102^v Pro compunctione et lacrimis oratio. Deus, qui sperantibus in te misereri pocius [...]
- (58) 102^v Pro passione Domini nostri Ihesu Christi. Omnipotens sempiterne Deus, qui Christi [...]
- (59) 102^v Pro custodia oratio. Visita, quesumus, Domine, habitationem istam [...]
- (60) 102^v Pro timore et amore Dei oratio. Sancti nominis tui, Domine, timorem pariter [...]
- (61) 102^v-103^r Pro adversitate et prosperitate. Adesto, Domine, supplicationibus nostris [...]
- (62) 103^r Pro ecclesia. Ecclesiam tuam, Domine, miseratio continuata [...]
- (63) 103^r Pro congregatione oratio. Deus, qui nos a seculi vanitate conversos [...] [ebenfalls in: Kloster Ebstorf, IV 4, 396^{r169}]
- (64) 103^r Pro omni gradu ecclesie oratio. Omnipotens sempiterne Deus, cuius spiritu totum corpus [...]
- (65) 103^r Pro afflictis et tribulationis oratio. Omnipotens sempiterne Deus mestorum consolatio [...]
- (66) 103^r Pro errantibus oratio. Deus, qui errantibus ut in viam possint redire [...]
- (67) 103^{r-v} Pro amico in tribulatione posito oratio. Ne despicias, omnipotens Deus, famulum in afflictione [...] [vgl. Corpus orationum, n° 3549].
- (68) 103^v Pro benefactoribus. Inclina, Domine, quesumus, aures tue pietatis [...]
Beatus Gregorius papa fecit sequentem orationem et didit eam devote dicentibus septem annos indulgentie

- (69) [Mariengebetszyklus]
 103^v–104^r Stabat mater dolorosa iuxta crucem lacrimosa [...]
 104^r–^v Oratio. Virgo, dignare me laudare. Interveniat pro nobis, quesumus, Domine Ihesu Christe, nunc [...]
 104^v Prosa prima. Ave mundi spes, Maria, ave mitis, ave pia, ave plena gratia. Ave virgo singularis [...] Prosa Secunda
 105^r Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum virgo serena [...]
 105^r–^v Prosa iii. Ave mundi gaudium, ave salus generum [...]
 105^v Prosa iiiii: Ave sydus lux dierum, ave gemma mulierum [...]
 105^v–106^r [Prosa] v: Ave virgo virginum, ave lumen luminum [...]
 106^r–^v Prosa sexta. Marie preconio serviat cum gaudio [...]
 106^v Stella Maris, o Maria, expers paris parens pia [...]
- (70) 107^r i^o libro Vincencii, cap. vii^o: In summa nota quod quinque modis dicitur Deus esse in rebus [...] in celo per dextre patris confessionem. [= VINCENZ VON BEAUVAIS, *Speculum historiale*, lib. I, cap. 7, S. 4]
- (71) 107^r–108^r De floribus Helinandi abbatis. Deus spiritus est, et anima similiter; Deus simplex est, et anima [...] utrumque in precipitium nisi utrique prebeat ratio ducatum. [= HELINAND VON FROIDMONT, *De cognitione sue*, cap. 6f., ed. PL 212, Sp. 727–9]
- (72) 108^r–^v Ambrosius in ii^o libro de trinitate. Sunt etenim evidencia indicia [...] hic vestis nuptialis. [= AMBROSIUS, *De fide*, lib. II, prol.2–10, S. 250–4]
- (73) 108^v–109^r Bernardus in omelia Super missus est Gabriel. Quisquis te intelligis in huius seculi [...] ipsa propicia pervenis [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris*, hom. 2.17, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 74, 76].
- (74) 109^r–^v Alcuinus sive Albinus in libro iii^o de trinitate. Adesto Deus lumen omnipotens pater [...] [endet abweichend:] ut te semper amemus Sanctus ubique. [= ALKUIN, *Invocatio ad ss. trinitatem, et fidei symbolum eiusdem*, ed. PL 101, Sp. 55f.]
- (75) 109^v Augustinus super illo verbo: „Peramabulabam in innocentiam cordis“ In medio domus mee, domus [...] ubi deambulat, psallat et intelligat. [= AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In *Psalmum* C.4, S. 1409f.]
- (76) 110^r [Exzerpte aus GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*]
 Gregorius, libro xx^o: Probatio quippe sanctitatis non est signa facere, sed unumquemque ut se diligere, de Deo autem vera, de proximo vero meliora quam de semetipso sentire.

- libro xxvi^o [= cap. 35] Sed cum nos desparationis procella conturbat [...] dum transacta beneficia recognoscit.
[lib. xxvi, cap. 33] Manifestum perditionis indicium [...] Hinc scriptum est [anschließend Bibelverse]
- (77) 110^v Ambrosius v^o libro de trinitate. Non enim Deus ita sapientiam suam condidit [...] per quem omnia et in quo omnia. [= JOHANNES VON DAMASKUS, *De fide orthodoxa*, cap. I.2, ed. *PL* 17, Sp. 554¹⁷⁰]
- (78) 110^v Bernardus sermone lxx^o. Mirum quidem sed verum: animam Deum videntem haut secus videre, quam si sola videatur a Deo. Ea ergo fiducia dicit illum intendere sibi seque illi, nihil preter se et illum videns. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum LXIX*, cap. III (7), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 428]
- (79) 110^v Augustinus ad sanctum Aurelium. Quid melius animo geramus et ore promamus calamo exprimamus quam Deo gratias. Hoc nec omnia brevius, nec audiri lecius, nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest.
- (80) 110^v Si servire velis paciens sis atque fidelis / Sis paciens humilis et mundus sis et vilis.
- (81) 111^r–112^r Oratio beati Augustini ad Spiritum sancti. Temeritatis est, Spiritus alme Deus, ut ego [...] [auch in: Rajhrad, Muzeum Brněnska, MS R 349, 208^v–209^{r171}]
- 112^{r-v} Prosa. Veni sancte spiritus et emitte celitus lucis tue [...]
- (82) 112^v–114^r Oratio beati Augustini ad Dominum nostrum Ihesum Christum. Rogo te, Domine, per omnes miseraciones tuas [...] in unitate spiritus sancti Deus per omnia secula seculorum. Amen [vgl. Ps.-AUGUSTINUS, *Meditationes*, cap. 35, Sp. 929f.]
- (83) 114^{r-v} Orationes beati Anselmi episcopi. Oratio ad Christum. Respira, o peccator, respira, ne desperes [...] omnes qui diligunt nomen tuum. [= Ps.-ANSELM, *Meditatio II* (ed. *PL*), Sp. 724f.]
- (84) 114^v–116^v Anselmus. Item invocacio filii Dei cum memoria passionis eius. Domine Ihesu Christe, redemptio mea, misericordia

170 Die Angabe nach *PL* ist kein Verweis auf die kritische Edition. Zum Text und dessen Übersetzungen ins Lateinische vgl. M. T. TISCHLER, *Eine fast vergessene Gedächtnisspur*, S. 191.

171 Katalog Rajhrad, S. 126.

- mea, salus mea [...] nec tardabit, quia pius est. [= Ps.-ANSELM, *Oratio XX ad Christum*, Sp. 902–5, vgl. oben n° 24].
- (85) 116^v–117^v Invocatio matris virginis simul et filii. Anselmus. Sancta Maria et inter sanctos post Deum singulariter sancta Maria [...] mala sua cum merere confitentem. [= Ps.-ANSELM¹⁷², *Oratio L*, Sp. 948–52]
- (86) 117^v–119^r Invocatio utriusque virginis et Christi. Deus qui factus es filius femine propter misericordiam [...] Benedictus Dominus in aeternum; fiat, fiat. [= ANSELM VON CANTERBURY, *Oratio VI* (= LI, ed. PL) bis dignetur deficere, ed. SCHMITT, Bd. 4, S. 17; danach: Ps.-ANSELM, *Oratio LII: Domina mater per quam talem fratrem habemus* [...] (ed. PL), Sp. 958f.]
- (87) 119^r De modo orandi. Sancte et vere orationis inspirator et dator [...] tua clementia obtinendo. Amen.
- (88) 119^v Ambrosius libro 3^o de trinitate. Unde apostolus cum sciret animam et angelos immortales [...] sine capacitate mutabilitatis est semper. [= AMBROSIUS, *De fide*, lib. III, cap. 3.19f., S. 368, 370]
- (89) 119^v Augustinus super illud: Sprevisi omnes discedentes [...] impii interrogatio erit [= AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum CXVIII, Sermo XXIV.6, S. 1746]
Clamor ad Dominum qui fit ab orantibus [...] quando non aliunde cogitatur. [= AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In Psalmum CXVIII, Sermo XXIX.1, S. 1763]
- (90) 120^r De passione Domini oratio devota [...] Precor te, amantissime Domine [...] [sehr häufig überliefert]
- (91) 120^{r-v} Augustinus in Soliloquius suis libro i^o. Deus per quem omnia que sine te nichil essent tendunt adesse [...] Deus qui semper idem noverim me, noverim te. [= AUGUSTINUS, *Soliloquia*, I.2–6, II.1, in: DERS., *Selbstgespräche, Von der Unsterblichkeit der Seele*, ed. Harald FUCHS / Hanspeter MÜLLER (Sammlung Tusculum), München/Zürich: Artemis 1986, S. 8–16, 72]
- (92) 121^r–122^r Domina mea sancta Maria perpetua virgo, virginum, mater [...] [sehr häufig überliefert]

172 WILMART hielt diese *oratio* (neben anderen) noch für „authentiques, parmi les plus authentiques compositions spirituelles qui nous sont parvenues de saint Anselme.“ A. WILMART, *Auteurs spirituels*, S. 480.

- (93) 122^{r-v} Hic potest exprimi petitionis spiritualis. Pro qua te specialiter imploro suppliciter [...] [ebenfalls in: Innsbruck, ULBT, MS 402, 162^{v173}, St. Gallen, Stiftsbibliothek MS 485, 380^{r174}]
- (94) 122^v Prosa. Ave nostre spes salutis et humane servitutis [...] [= n° 114. Super Ave Maria, in: *Analecta Hymnica*, Bd. 30 (1898), S. 226].
- (95) 122^v–123^r Ad superne gremium matris gratiarum [...] [ebenfalls in: Sitten, Kapitelsarchiv, MSS 48, 123^v, 78, 434^r]¹⁷⁵
- (96) 123^{r-v} O Maria, stella maris, pietate singularis [...] [= n° 93, in: Digby S. WRANGHAM, *The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor, from the Text of Gautier*, Bd. 3, London: Kegan Paul, Trench, & Co 1881, S. 112]
- (97) 123^v Gloriose flos celorum te laudantes [...] [= n° 660, in: *Analecta Hymnica*, Bd. 49 (1906), S. 333]
- (98) 123^v Mater Dei dignissima atque virgo perpetua [...] [= *Repertorium Hymnologicum*, n° 11332]
- (99) 124^{r-v} Hore de cruce. Tuam crucem adoramus, Ihesu Christe, tuam gloriosam recolimus [...] [vgl. www.chd.dk/tutor/HSCruce.html]
- (100) 124^v Mater patris nati nata specialis [...] [= *Repertorium Hymnologicum*, n° 11350]
- (101) 124^v–125^r Salve sancta Christi parens, salve virgo labe carens [...] [= *Repertorium Hymnologicum*, n° 18205]
- (102) 125^{r-v} Ave virgo graciosa, virgo mater gloriosa [...]
- (103) 125^v Prosa. Salvatoris mater pia, mundi huius spes Maria [...]
- (104) 125^v–126^r Item prosa. Ave virgo gloriosa, iubar celi mundi rosa [...]
- (105) 126^r–127^r Salve mater salvatoris, vas electum, vos honoris [...]
- (106) 127^r Oratio beati Bernardi ad beatam virginem. O Domina gloriose, o regina leticie [...]
- (107) 127^v–128^r Oratio devota super Pater noster. O dulcissime et misericordissime pater noster [...]
- (108) 128^{r-v} Benedictio lecti quando vis ire dormitum, dic hunc ymnum. Christe qui lux es et dies noctis tenebras [...]
- (109) 128^v Congaudent angelorum chori gloriosae virgini [...]

173 Katalog Innsbruck, ULBT 5, S. 40.

174 Katalog St. Gallen 2, Abt 3.2, S. 120.

175 Katalog Sitten, S. 199, 276.

- (110) 129^r Ad poscenda suffragia sanctorum oratio. Concede, quesumus, omnipotens [...] ¹⁷⁶
- (111) 129^r Pro amico in tribulatione posito. Oratio. Rege, quesumus, Domine famulum tuum [...] ¹⁷⁷
- (112) 129^r Item pro amico vivente. Oratio. Deus, qui iustificas impium et non vis [...] [vgl. *Corpus orationum*, n° 1767]
- (113) 129^r Pro amico. Oratio. Exaudi quesumus, omnipotens Deus, preces nostras, quas in conspectu [...]
- (114) 129^v–130^r Ave preclara maris stella in lucem gencium [...]
- (115) 130^r–131^r Oratio devota pro sacerdote celebraturo missa. Ad mensam dulcissimi convivii tui, Domine, rex angelorum [...]
- (116) 131^r Domine Ihesu Christe, verus Deus et verus homo [...]
- (117) 131^v In conceptione beate Marie virginis ad vespervas antiphone
131^v Gaude mater ecclesia nova frequentans gaudia [...] [vgl. *Hymni latini*, ed. MONE, n°326, Bd. 2, S. 12]
131^v O sponsa Christi fulgida, regna celi inclita [...] [= *Analecta Hymnica*, Bd. 4 (1888), n° 66]
131^v–132^r Ave decus virgineum, ave iubar ethereum, nobis presens [...]
- (118) 132^r–133^r Oratio. Supplicationem servorum tuorum, Deus, miserator, exaudi [...] [vgl. *Corpus orationum*, n° 5675] [es folgen diverse Antiphonen]
- (119) 133^r Oratio. Concede nos, quesumus, omnipotente Deus, ad beate Marie virginis [...] [identisch mit: n° 789 des *Sacramentarium Rhenaugiense. Handschrift Rh 30 der Zentralbibliothek Zürich*, ed. Anton HÄNGGI / Alfons SCHÖNHERR (SpicFri 15), Fribourg: Éditions Universitaires 1970]
- (120) 133^v–134^r O vos sancti archangeli, Michael, Gabriel, Raphael et omnes [...] [vgl. Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, Oct 62, 22^{v178}; Hildesheim, Dombibliothek J 30, 27^{r179}; Mainz, Stadtbibliothek, MS I 337, 96^{v180}]
- (121) 134^r Oratio. Deus pater mirifice rex et corona glorie [...] [ebenfals in: Mainz, Stadtbibliothek, MS I 284, 90^{r181}]

176 Vgl. J. DESHUSSES, *Les Sacramentaire Grégorien*, Bd. 1, S. 417, n° 1243.

177 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 151, n° 2463.

178 Katalog Weimar, S. 365.

179 Katalog Hildesheim 2, S. 186.

180 Katalog Mainz 3, S. 341.

181 Katalog Mainz 2, S. 85.

- (122) 134^r O consolatrix cordium, Maria, discordium clemens, audi [...]
- (123) 134^v–135^r Respice, clementissime pater, super familiam tuam [...] [ebenfalls in: Paris BnF, n.a.l. 3188, 159^r–160^r¹⁸²]
- (124) 135^v O virga florens Maria, virgo vellus gedeonis [...]
- (125) 135^v–136^r O fons misericordie, vita et dulcedo anime mee [...] [ebenfalls (als Iubilus sancti Bernardi) in: Kassel, UB, 8^o MS theol 16¹⁸³, 110^r–112^r; München, BSB, Clm 28481, 22^r–v¹⁸⁴]
- (126) 136^v–139^r O ineffabilia Domine misericordie viscera, o pietas in mensa [...]
- (127) 139^r Oratio ad beatam Mariam. Sancta Maria regina, stella Maris, ne despicias orationem servi tui [...]
- (128) 139^v Gaude virgo, mater Christi, quia sola meruisti [...] [= *Hymni latini*, ed. MONE, n^o 465]
- (129) 139^v Benedic, Domine, domum istam et omnes habitantes [...]
- (130) 139^v [unleserliches Mariengebete am Ende der Seite]
- (131) 140^r Veneremur virginem, genitricem gracie, salutis dulcedinem [...] [= *Analecta Hymnica*, Bd. 54 (1915), n^o 257]
- (132) 140^r Augustinus in sermone xl libro iii^o [?] de verbis Domini. Decevesti facere adulterium, perfecisti [...] in mortem devolutus es. [= Augustinus, *Sermo CXXVIII*, XI.13, ed. *PL* 38, Sp. 720]
- (133) 140^r [Absolutionsformeln] Absolutio <...> [radierte Überschrift]
Parcat tibi Deus, pater vel frater, meritum passionis Domini nostri [...]
- (134) 140^v Confessor iniungat penitentiam sic. Dicatur pro speciali penitentia: Miserere etc. Et residuum sit in misericordia Domini [...]
Secundum declarationem pape et cardinalium [...]
- (135) 141^{r-v} Salve mater salvatoris, vas electum, vas honoris, vas celestis gratie [...] [= *Analecta Hymnica*, Bd. 54 (1915), n^o 245]

182 Online: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8452807q>. Vgl. Nouvelles acquisitions latines et françaises du département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant les années 1977–1982, S. 353.

183 Katalog Kassel 1.3, S. 31, das Gebete wird ausführlich zitiert in A. FRECKMANN, *Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter*, S. 73

184 Katalog München, BSB 4.9, S. 33.

- (136) 141^v–142^r Oratio beati Bernardi. O Domina glorie, o regina leticie, fons pietatis [...] in secula seculorum. Amen¹⁸⁵
- (137) 142^r–147^v [Passionsharmonie] In quatuor evangeliiis vel potius quatuor libris unius evangelii de passione Domini ad devotione legentium excerpti. Passio Domini nostri Ihesu Christi. In illo tempore dixit [...] sedentes contra sepulcrum. Amen
- (138) 148^r Bernardus liii^o. Rerum etenim cupiditatibus vivendo [...] quia Deus beneficit tibi. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum LII*, cap. III (5), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 200]
- (139) 148^r Intelligendo conspicimus. Devotio est in Deum pio et humili affectu [...] fide, spe et charitate subnixta. Hec Hugo de Sancto Victore [= HUGO VON ST. VIKTOR, *De virtute orandi*, cap. 1.5, in: *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Bd. 1, S. 132]
- (140) 148^v Deo spiritum hominis et flatum ad se trahere [...] tanto et inchoat inferius interire [= Exzerpt aus: GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*, lib. XXIV, cap. 21 (47)–22 (48)]
- (141) 148^v Hylarius in libro x^o de trinitate. In simplicitate itaque fides est [...] et ipsum esse Dominum confiteri. [= HILARIUS VON POITIERS, *De trinitate*, lib. X, cap. 70, Sp. 397]
- (142) 148^v Augustinus. Laudet te, Domine Deus meus, omnipotens potentia tua [...] quam creasti nos, Domine Deus, vita anime mee. [= Ps. AUGUSTINUS, *Soliloquiorum animæ ad Deum liber unus*, cap. 10, ed. *PL* 40, Sp. 872]
- (143) 148^v Laus Deo <...>
- (144) 149^r–150^v [Exzerpte aus GREGOR D. GROSSE, *Moralia in Iob*]
 Gregorius, *Moralium* libro i^o. Nam qui se sollerter in vite [...] per inanem gloriam insidiando supplantent. [lib. I, cap. 25 (34)]
 libro ii^o *Moralium*. Donum quippe spiritus quod in [...] quia a nobis servari non possunt. [lib. II, cap. 49 (77f.)]
 Ille enim veram Deo orationes [...] de misericordia conditoris agnoscit. [lib. II, cap. 52 (84)]
 Est namque magnum animi turbati [...] cessat tribuere quod habet. [lib. II, cap. 53 (85)]
 Solerti cura dolens animus [...] palee favillam vertat. [lib. II, cap. 56 (88)]

185 Vgl. Fr. X. HAIMERL, *Mittelalterliche Frömmigkeit*, S. 75, 93; vgl. auch oben n^o 8 dieser Handschrift.

- Tunc enim vere ostendimus [...] ad momentum sublata toleramus. [lib. II, cap. 56 (92)]
 Perfecta enim mens sollerter [...] turpiter liquatur tergat. [lib. III, cap. 30 (59)]
 In sterquilinio quippe sedere est vilia [...] per gratiam perceperit non extollit. [lib. III, cap. 31 (60)]
 Nam sunt nonnulli qui cum prava agunt [...] quanto verius istas deplorant. [lib. III, cap. 31 (60f.)]
 Qui enim vere se humiliat [...] sordibus proficiens pensat. [z. T. radiert, lib. III, cap. 31 (61)]
- (145) 150^v–151^r Hylarius libro iii^o de trinitate. Omnis itaque infidelitas stulta [...] sibi nobiscum et testis et auctor existat. [= HILARIUS VON POITIERS, *De trinitate*, lib. III, cap. 25f., Sp. 93–5 (Auszüge)]
- (146) 151^r–152^r [Exzerpte aus GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*]
 Libro v^o Moraliū. Humana quippe anima primorum [...] agnovit certe quid non sit. [lib. V, cap. 34 (61f.)]
 vi^o libro Moraliū. Qui igitur culmen apprehendere perfectionis [...] unicunt quod sunt. [lib. VI, cap. 37 (59)]
 Electis quippe tempus alienum [...] discipline pressuras sentit. [lib. VI, cap. 37 (62)]
- (147) 152^{r-v} [Exzerpte aus HUGO VON ST. VIKTOR, *De meditatione*]
 Hugo. Tria sunt genera meditationum [...] operatio componit, contemplatio in ipsa exsultat. [Prol., cap. I-II.1, S. 44, 46]
 Item Hugo in meditationibus suis. Circumspectio in moribus duplici [...] proximis ad exemplum [cap. III.2, Textfassung des JOHN OF WALES, *Manipulus florum*, s.v. contemplatio¹⁸⁶]
- (148) 152^v Bernardus. De consideratione ad Eugenium papam. Tria sunt que oculum [...] et tertius per quietem. [Textfassung des JOHN OF WALES, *Manipulus florum*, s.v. contemplatio¹⁸⁷]
- (149) 152^v Augustinus ad Paulinum. Qui didicerunt a Domino Ihesu mites esse et humiles corde plus cogitando et orando proficiunt quam legendo et audiendo. [AUGUSTINUS, *De videndo Deo liber* = ep. 187, S. 275, Textfassung des JOHN OF WALES, *Manipulus florum*, s.v. contemplatio¹⁸⁸]

186 <http://web.wlu.ca/history/cnighman/MFfontes/ContemplacioAH.pdf>.

187 <http://web.wlu.ca/history/cnighman/MFuaria/ContemplacioT.pdf>.

188 <http://web.wlu.ca/history/cnighman/MFfontes/ContemplacioB.pdf>.

- (150) 152^v Gregorius. *Moralium libro xviii^o*. Sciendum magnopere est quia [...] alta a longe cognoscit. [= GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*, lib. XVIII, cap. 38 (59)]
- (151) 152^v–153^r Orationes beati Bernardi abbatis ad Christum. Dulcis et benigne Domine Ihesu Christe, qui solus altissimus [...] [ebenfalls in: Bruxelles, BR 2196–2215, 53^v189]
- (152) 153^{r-v} Alia oratio Bernardi. O dulcissime Ihesu Christe, sicut desidero et tota mente [...] [ebenfalls in: Brüssel, BR 2196–2215, fol. 53^v–54^r190]
- (153) 153^v–157^r [Exzerpte aus HILARIUS VON POITIERS, *De trinitate*]
 Hylarius libro ii^o de trinitate. Omnia per eum facta sunt [...] hec lux tenebras illuminans. [lib. II, cap. 19–21, Sp. 63f.]
 Item Hylarius libro xi^o de trinitate. Ignorat Deum Christum qui ignorat Deum natum [...] totum habens naturale quod Deus est. [lib. XI, cap. 11f., Sp. 406f.]
 Hylarius libro viii^o de trinitate. Sicut misit me vivens [...] id dandum a se fateatur. [lib. VIII, cap. 16–20 (Auszüge); Sp. 248–52]
 Hylarius libro vii^o de trinitate. Ego et pater unum sumus. Hec est nativitatis natura [...] naturam nascendo non deserit. [lib. VII, cap. 27f., Sp. 223] [dieser Text folgt unmittelbar (156^{r-v}) noch einmal, wird jedoch fortgesetzt]
 Hylarius libro vii^o de trinitate. Ego et pater unum sumus. Hec est nativitatis natura [...] in significatione non solus sit. [lib. VII, cap. 27–32, Sp. 223–7]
- (154) 157^r Oratio ex collatione patrum excerpta. Gratias tibi ago, clementissime Deus, qui me [...]
- (155) 157^r Gaude virgo concipiens, gaude clausa parturiens, gaude stella [...]
- (156) 157^v–158^v Prosa de beata virgine.
 157^v Verbum bonum et suave, personemus illud ave [...]
 157^v Prosa. O Maria, virgo pia, stella maris fulgida, mater alma [...]
 157^v–158^r Item prosa. Veni, virgo virginum, veni salus hominum [...]
 158^r Prosa. Gaude, mater luminis, quam divini numinis, visitavit gratia, Maria. Stirpe nata regia [...]

189 Vgl. W. LOURDAUX / M. HAVERALS, *Bibliotheca Vallis Sancti Martini*, Bd. 1, S. 422.

190 Vgl. ebd.

- 158^{r-v} Prosa. Virgo gaude speciosa, benedicta, gloriosa, Christi mater preelecta [...] [= *Hymni latini*, ed. MONE, n° 355]
- (157) 158^v–159^r Oratio devota ad beatam virginem et debet dici ante communionem. O intemerata et in eternum [...] [ed. A. WILMART, *Auteurs Spirituels*, S. 494f.¹⁹¹, vgl. auch oben n° 32 und 35]
- (158) 159^v De assumptione beate Marie. Prosa. Congaudent angelorum chori gloriose virgini. Que sine virili commixtione genuit [...] [= NOTKER BALBULUS, *In assumptione sanctae Mariae*, ed. W. VON DEN STEINEN, *Notker der Dichter*, Bd. 2, S. 66¹⁹²]
- (159) 159^v–160^v Augustinus in libro confessionis oratio. Obsecro te, Domine Deus meus, ut intus in anima mea [...] [= ALKUIN, (*alia*) *oratio*, ed. *PL* 101, Sp. 505f.]
- (160) 160^v Libro viii^o *Moralia*. Sicut domus est corporis habitaculum [...] amore inheserat nullatenus revocatur. [= Exzerpt aus GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*, lib. VIII, cap. 18 (34)]
- (161) 160^v [Proverbia]
De modo et continentia reficiendi fratres ad horas statutas
Sit timor in dapibus benedictio lectio tempus! [= WALTHER, n° 29881]
Absint tibi vice, detractatio, crapula, nuge.
Assumpto que cibo reddatur gratia Christo. [= WALTHER, n° 29807]
Ascultando cave, simul incipe, define plane!
Quando Deo psalles psallendo tu tria serves.
Dirige cor sursum, profer bene, respice sensum!
Si cor non orat in vanum lingua laborat. [= WALTHER, n° 4073]
- 161^r <...> ait Dominus paralitico. Tollat grabatum suum, regat cor suum, eat in domum, intret in conscientiam suam, iam latam inveniet, ubi deambulet, psallat, et intellegat. [= AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, *In Psalmum C*, cap. 4, S. 1410]
- (162) 161^r Oratio Manesse regis Iuda. Domine Deus, omnipotens patrum nostrorum, Abraham, Ysaak et Iacob [...] ¹⁹³
- (163) 161^r [Proverbia]
Qui psalmos resecat <...> sua verba <...> non plus inde feret, quam si sua lingua taceret [vgl. WALTHER, n° 24574]
<...>

191 Zu diesem Gebet und seinen Formen vgl. A. WILMART, *Auteurs Spirituels*, S. 474–504.

192 Zum Text vgl. W. VON DEN STEINEN, *Notker der Dichter*, Bd. 1, S. 299–305.

193 Vgl. zu diesem Text: H.-P. RÜGER, „Apokryphen I“, S. 304, 313.

- (164) 161^v <...> Homo enim aut aliquid aliud [...] nature intelligentiam dicta sunt. [= HILARIUS VON POITIERS, *De trinitate*, lib. VIII, cap. 24, Sp. 253f.]
- (165) 161^v Augustinus. Credere enim in filium, hoc est manducare [...] turba quae pressit. [= AUGUSTINUS, *In Evangelium Ioannis tractatus*, tract. 26.1–3 (Auszüge), Sp. 1607f.]
- (166) 161^v Est autem frater <...>
- (167) 162^r–172^v Capitula excerptionum quarumdam collectarum de opusculis beati viri Bernardi abbatis continentium verba quedam melliflua de beatissima virgine Dei genitrice Maria [...] Non est quod me magis delectet [...] faciat nos glorie et beatitudinis sue. Amen. [ebenfalls in: Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 753, 226^r–231^r¹⁹⁴]
- (168) 172^v–176^r Incipiunt auctoritates quedam digne excerpte de opusculis beati Bernardi. Dolor nimius non deliberat [...] Cavendum et hoc et illud quia utrobique periculum. [Briefexzerpte] [ebenfalls in: Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 753, 231^r–276^r¹⁹⁵, Chartres, BM, MS 205 (230), 94^r–95^r (nur Anfang)¹⁹⁶ und einer norditalienischen Handschrift vom Beginn des 15. Jhs.¹⁹⁷]
- (169) 176^r Bernardus: Oportet nos carnem restringere, non extinguere, reprimere, non opprimere, serviat, non se viat, ancilletur, non dominetur, alioquin qui secundum eam vixerit morietur.
- (170) 176^r Quam cito quis perpendit se mala cogitatione pulsari statim se reprehendat hoc Christi verbo: Ut quid cogitas mala in corde tuo? Bona est necessitas que ad meliora compellit. Iracundia per iram diminuit dies suos. Audi, vide, tace, si vis vivere pace. Qui de tout se tait de tout ait [!] paix. Gallicem leer
- 176^v–180^r

194 Vgl. www.calames.abes.fr/pub/#details?id=MAZA13339.

195 Vgl. www.calames.abes.fr/pub/#details?id=MAZA13340.

196 Katalog Chartres, S. 104.

197 Vgl. www.textmanuscripts.com/manuscript_description.php?id=2696&+cat=all#.

Paris, BnF, MS Français 25405¹⁹⁸

Kurzbeschreibung

Paris, Kathedrankapitel von Notre-Dame – Ende 13. Jh. – Pergament, 150 Blätter

Inhalt

- | | | |
|------|---------------------------------------|--|
| (1) | 1 ^r a–2 ^v a | [<i>De quattuor modis conscientiarum</i>] [ed. nachfolgend] |
| (2) | 3 ^r a–8 ^v a | [Pamphilus, <i>De arte amandi</i>] |
| (3) | 8 ^v b–55 ^r b | [Reclus de Molliens, <i>Miserere mei Deus</i>] |
| (4) | 55 ^v a–81 ^v a | [Marie de France, <i>Ysopes</i>] |
| (5) | 81 ^v b–83 ^v a | [<i>Le despit du cors</i>] |
| (6) | 84 ^r a–86 ^r b | Liber Catonis [= <i>Disticha Catonis</i>] |
| (7) | 86 ^r b–87 ^v a | [Satiren und lateinische Verse gegen die Ehe, Walter Map zugeschrieben] |
| (8) | 87 ^v a– ^v b | [Verse gegen Frauen] |
| (9) | 88 ^r - ^v | [zeitgenössische französische Satiren] |
| (10) | 89 ^r a–109 ^r a | Guiot de Provins, <i>La Bible</i> |
| (11) | 109 ^r a–121 ^r a | Thibaut de Marly, <i>L'estoire li romans monseingnor Tiebaut de Mailli</i> |
| (12) | 121 ^r a–145 ^r b | <i>La regle saint Beneoit</i> |

Roma, Bibl. Vallicelliana, MS F 49/1–2

Kurzbeschreibung

Avignon – 1441 (188^v: Alexander de Aquis me scripsit in Avinione 1441, decima novembris¹⁹⁹) – Pergament, 190 Blätter (folio 22 doppelt), ca. 175 x 130 mm – eine Hand, Initialen und Überschriften koloriert und ornamental gestaltet, Illuminationen auf 52^r, 72^r, 73^v, 74^r, 132^v, 142^r

Inhalt

- | | | |
|-----|--------------------------------|--|
| (1) | 1 ^r –5 ^v | [Gebetszyklus für die Messfeier] |
| | 1 ^r | Mane quando surgis facto tibi signo †, dicas: Domine labia mea aperies et os meum etc. Spiritus sancti gratia adsit michi semper in omnibus. Amen. Gratias tibi ago, Domine Ihesu Christe, rex celestis, glorie Deus [...] Quando exis de domo ut vadas ad ecclesiam signo crucis facto subscriptam dicas orationem: Supplico tibi Domine Deus, pater, creator celi et terre [...] |

198 Angaben und Beschreibung nach: www.arlima.net/no/2743.

199 Vgl. oben S. 82.

- 1^v Quando ingredens ecclesiam, facto signo † capias aquam benedictam et dicas ut sequitur: Asperges me, Domine, ysope et mundabor [...] Quando es ante altare genibus flexis dicas ut sequitur: O immensa karitas Salvatoris nostri [...]
- 1^v–2^r Obsecro te Domine sancte pater omnipotens eterne Deus ut per merita sanctorum tuorum [...]
- 2^r Quando sacerdos dicit ‚kyrie eleison‘, dicas novem vicibus: Domine miserere, quia idem est dicere kirie eleyson. Quando dicit ‚gloria in excelsis‘, et tu similiter dic. Quando dicit ‚Dominus vobiscum‘, et tu dic: Sit Dominus mecum in corde [...] Quando dicitur epistola, dic oratione que sequuntur: Omnipotens sempiterne Deus, qui ad nostram doctrinam [...] Quando dicitur Sequentia sancti evangelii, te signando dicis ut sequitur infra: Munda cor meum et aures meas omnipotens Deus [...]
- 2^v Dicto evangelio dicas sequentem orationem: Clementissime pater, sempiterne Deus, qui ora sanctorum tuorum [...] Quando dicitur credo, tu similiter cum presbitero vel clericis dicas. Quando datur incensum dicas: Concedit michi Dominus ignem sui amoris et flamam eterne [...] Quando vadis ad offeritorium dic ut sequitur: Domine Ihesu Christe, tibi offero [...]
- 2^v–3^r Quando dicit ‚orate pro me fratres‘, dicas: Suscipiat Dominus sacrificium de manibus tuis [...]
- 3^r Quando dicitur prefatio respondeas ut moris est et cum dicit ‚gratiam agamus‘ genuaflecte usque ad terram completo prefatio dic oratione que sequitur: Auxilatrix michi esto sancta trinitas [...]
- 3^r–4^r Interim dum presbiter dicit illa secreta et canonem dic orationem que sequitur: Oro, Domine Ihesu Christe, pro universa ecclesia [...]
- 4^r Quando elevatur corpus Christi dicuntur infra scripte orationes: Ave sanctissim²⁰⁰ corpus Christi [...] Ave vere corpus natum de Maria [...] Christi corpus ave, mea crimina [...] Adoramus te, Domine Ihesu Christe, quia per sanctam [...]
- 4^v Christi corpus ave, mea crimina terge, suave Christi [...] Deus pius et propitius, agnus immaculatus [...] In sanctas ac venerabiles manus tuas Domine Ihesu Christe [...]

- 4^v–5^r Sanctissima virgo Maria, mater misericordie, mater Domini [...]
- 5^r Crux vera, crux digna, crux super omnia ligna [...] Omnipotens sempiternus Deus, qui me in ista die [...]
- 5^r–5^v Per digna participationem passionis Christi effcimur [...]
- 5^v Oratio. Ave, crux Christi pretiosa, qui in corpore Christi [...]
- (2) 6^r–9^v Incipit prologus beati Bernardi in Formula honeste vite. Petis a me, frater karissime [...] nichil preter ipsum aut preter ipsam amare memento. [= Ps.-BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Formula honestae vitae*, ed. *PL* 184, Sp. 1167–71]
- (3) 9^v–12^r Contemplatio beati Bernardi de diversis auctoritatibus. Quam vehementi amplexu amplexatus [...] per quem omnia, in quo omnia. Amen [sehr häufig überliefert]
- (4) 12^r–13^r De meditatione in moribus. Hugo de Sancto Victore. Meditatio in moribus est secundum affectus [...] sicut qui profectum appetit est laboriosus. [= HUGO VON ST. VIKTOR, *De meditatione*, cap. III.1–8]
- (5) 13^r–15^v Ex meditationibus beati Anselmi. Sancte et beate Johannes, altissime evangelistarum Dei [...] benedictus in secula seculorum. Amen [= ANSELM VON CANTERBURY, *Oratio XI*, ed. SCHMITT, Bd. 3, S. 42–5]
- (6) 15^v–22 a^v [De quattuor modis conscientiarum] [ed. nachfolgend]
- (7) 22 a^v–25^v Incipit ratio utilis de triplici motu. Triplex est motus: venialis, mortalis et gehennalis [...] dicuntur equipolere uni mortali propter contemptum.
- (8) 25^v–26^r In adventu Domini si personam intueor venientis [...] corruptioni animarum. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo in adventu, Sermo III*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 87–98 (Auszüge)]
- (9) 26^r–27^r Magnitudo egritudinis nostre ex ipso pretio medicaminis [...] purificata et clarificata peccatorum Christum concipit.
- (10) 27^r Si fueris Bethleem, idest domus panis verbi celestis [...] et regni sui fatiat coheredem.
- (11) 27^r–^v Christus admirabilis gloria consiliarius, sapientia Deus [...] subiectionem, compassionem et passionem [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR (?)²⁰¹, *Sermo XVII*, Sp. 931f.]

201 Vgl. R. GOY, *Überlieferung Hugo*, S. 487.

- (12) 27^v–28^r Aparuit benignitas et humanitas salvatoris Dei. Priusquam appareret humanitas, latebat benignitas [...] mortalitatis in vinum immortalitatis [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones in epiphania Domini*, Sermo I, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 291–300 (Auszüge)]
- (13) 28^r Ite et vos in vineam meam. Habeamus agrum cor nostrum [...] vitam eternam precipiemus [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR (?)²⁰², *Sermo XV*, Sp. 929f.]
- (14) 28^{r-v} Homo infirmus, Deus medicus, vitia vulnera, medicina gratia [...] quia laus mea tu es in utroque. [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR (?)²⁰³, *Sermo XI*, Sp. 924 (Auszug)]
- (15) 28^v Sobrie nobis iuste proximo et pie Deo vivamus in hoc seculo [...] propter flagella et propter beneficia.²⁰⁴
- (16) 28^v–29^r Sunt quidam perversi qui de hominibus bonis male cogitant [...] non veniat anima mea. [ähnlich in München, BSB, Cgm 644, 282^va²⁰⁵ und Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 4^o Cod 46, 150^v–151^r²⁰⁶, dort jeweils CHRYSOSTOMUS zugeschrieben]
- (17) 29^{r-v} O Christe, qui solus potens es beatus cuius susceptio [...] Qui vivis et regnas cum eodem patre et spiritu sancto per infinita secula seculorum. Amen. Explicit Deo gratias. Amen
- (18) 30^r–37^r Non ignoro, clementissime rex, flagrantissimam [...] insaniam aut deficientem contemnat ignaviam. Senece liber Formule honeste vite. Laus tibi Christe quem liber explicit iste [= MARTIN VON BRAGA, *Formula vitae honestae*, in: *Martini Episcopi Bracarenensis Opera Omnia*, ed. Claude W. BARLOW (Papers and Monographs of the American Academy in Rome 12) New Haven: Yale University Press 1950, S. 236–50]
- (19) 37^r–40^r Honesta, inquit Epicurus, res est leta paupertas [...] magnitudinem animi dant. Divitie Insolentiam. Explicit [= SENECA, *De paupertate = Excerpta e Senecae epistulis*, in: *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*, ed. Friedrich HAASE, Leipzig: Teubner 1886, Bd. 3, S. 458–61]

202 Vgl. ebd.

203 Vgl. ebd.

204 Vgl. *Miscellanea Hugonis*, Sp. 763.

205 Vgl. Katalog München, BSB 5.4, S. 319

206 Vgl. Katalog Augsburg 6, S. 87.

- (20) 40^r–51^v [Scala virtutum] Incipiunt triginta gradus scale per quam que-
libet fidelis anima procul dubio meretur intrare paradisum.
Quos gradus composuit beatus Augustinus. Primus gradus
est de fide recta. Primus gradus huius sacratissime scale [...] et
heredes Christi esse positus, cui est honor etiam et gloria in
secula seculorum. Amen. Explicit [= ILWVV, n° 4234]
- (21) 52^r–71^v Passio beate Katharine virginis et martiris. Cum sanctorum
fortia gesta ad memoriam [...] cui est honor, laus et gloria
per infinita secula seculorum. Amen. Explicit passio beate
Katherine virginis et martiris [BHL 1663]
- 72^r–188^v [Dossier zum hl. HIERONYMUS]²⁰⁷
- (22a) 72^r–73^r Incipiunt epistola beati Eusebii ad episcopum Portuensem
Damasium et Theodosium Romanorum senatorem de vita et
obitu beatissimi atque gloriosissimi Hieronymi presbiteri
doctoris excellentissimi. Damasio pater sanctissimo et chris-
tianissimo [...] nomen suum annuntiabit universi [BHL
3866] [Text bricht auf 73^r ab und wird auf 77^r fortgesetzt:
Sequitur epistola Eusebii [...]]
- (23) 73^v–77^r Incipit comunis legenda de vita beatissimi atque gloriosis-
simi Hieronimi Presbiteri Christi ecclesie sancte doctoris
excellentissimi. Hieronimus presbiter in opido Stridonis
quod a Gothis [...] sub tugurio boni observavere discipuli.
[BHL 3869]
- (22b) 77^r–132^r [Fortsetzung von 73^r] Impossibile est omnino et longum
[...] et in futuro gaudia que iam tu possides adipisci. Amen.
[BHL 3866]
- (24) 132^r–142^r Sequitur epistola beati Augustini ad sanctum Cirillum epis-
copum de apparitione sibi ostensa in die mortis sanctissimi
Hieronimi presbiteri cardinalis. Gloriosissimi cristiane fidei
athlete sancte matris [...] Non enim a suo aliquo defrau-
datur desiderio. [BHL 3867]
- (25) 142^r–188^v Epistola Cirilli ad Augustinum de morte et transitu beati
Hieronimi, ut sequitur prefatio. Venerabili viro episcopo-
rum eximio Augustino Yponensi presuli [...] Mei Augustine
karissime in tuis orationibus memor esto. Explicit epistola

207 Dieses entspricht im wesentlichen den von JOHANN VON NEUMARKT redigierten Pseudepigraphen des EUSEBIUS, AUGUSTINUS und CYRILLUS, ed. in: *Schriften Johans von Neumarkt*, ed. J. Klapper, 2. Teil. Ebenfalls in Melk, Stiftbibliothek, MS 721, 183^r–260^v, vgl. oben S. 48, Anm. 142.

- 189^{r-v} beati Cirilli episcopi Iherosolimitani episcopi ad eximium doctorem Augustinum Yponensem episcopum de miraculis beatissimi Hieronymi doctoris gloriosissimi. [BHL 3868]
 leer
 es folgt eine zweite, angebundene kodikologische Einheit

Soissons, BM, MS 116

Kurzbeschreibung

Prémontré – 12./13. Jh. – Pergament, 107 Blätter, ca. 190 x 140 mm – mehrere Hände, Initialen und Überschriften koloriert

Inhalt

- (1) 1^r–8^v [*De quattuor modis conscientiarum*] [ed. nachfolgend]
 (2) 8^v–10^r De evangelio sancti Iohannis. Qui non intrat per ostium in ovile ovium [...] [Io 10.1 ff.] Docet nos veritas in brevibus huius parabole verbis plene [...] Nobis autem aperiet Ihesus Christus per misericordiam suam. Qui cum patre etc. vivit [= GUILIELMUS DE MERULA, *Sermo XXXXVI* T39/3²⁰⁸]
 (3) 10^r–12^v De Cant<...> Deutero<...>²⁰⁹. Cantemus Domino. Mos sanctorum est ubi adversarius vincitur [...] est Dominus Deus eius.
 (4) 12^v–13^v Sanctus Bernardus Clarevallensis in omelia Missus est angelus. Regnavit Dominus Ihesus quemadmodum predixit angelus de eo in domo Iacob [...] qui mandas salutes Iacob [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In laudibus virginis matris*, Homilia IV.2, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 100, 102]
 (5) 13^v–15^r [BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 190*, Auszüge, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3]
 Idem qui supra in epistola ad Innocentium papam directam contra heresies Petri Abailardi. Michi autem absit gloriari nisi in cruce [...] sacramento sunt aliquid. [IX.24–25, S. 114, 116]
 Idem qui supra in eadem epistola de constantia fidei. Nonne si fluctuat fides [...] fides estimatio, sed certitudo. [iv.9, S. 90]
 15^v leer

208 Vgl. J. B. SCHNEYER, *Repertorium*, S 498.

209 Marginal, Rand beschnitten.

- (6) 16^r–48^v [BALDUIN VON FORD, *Opera: Sermones, De Commendatione fidei*, ed. David N. BELL (CC.CM 99), Turnhout: Brepols 1991]²¹⁰
- 16^r–26^v Sermo de diligendo Deo. Quidam legis peritus dixit ad Ihesum [...] [*Sermo IX = Tractatus tertius*]
- 27^r–39^v Sermo in resurrectione Domini. Paratum cor meum Deus, cantabo [...] [*Sermo II = Tractatus quartus*]
- 39^v–48^v In omnibus requiem quesivi, et in hereditate [...] [*Sermo XIV = Tractatus quintus*]
- (7) [GOTTFRIED VON AUXERRE, *Expositio in Cantica Canticorum*, ed. Ferruccio GASTALDELLI, 2 Bde. (Temi e Testi 19–20), Roma: Edizione di Storia e Letteratura 1974]²¹¹
- 49^r–54^v Prologus domni Gaufridi super sequens opusculum. Reverentissimo patri suo, domino H. abbati Clarevallensi, frater G [...] Tractatus eiusdem de descriptione sponsi. Querens Sponsa dilectum [...]
- 54^v–57^v Item prologus eiusdem cuius supra super sequens opusculum. In patribus reverentissimo et karissimo [...] Tractatus eiusdem de descriptione sponse secundum quod intelligitur de universali ecclesia [...]
- 57^v–60^r Alia expositio secundum quod intelligitur de congregatione monastica. In congregatione sanctorum quibus omnia [...]
- 60^r–63^r Tertia expositio secundum quod intelligitur de unaquaque fidei anima. Quam pulchri sunt gressus tui, filia principis [...]
- 63^r–65^v Reverendo patri priori Arverie frater G[aufridus] devote salutionis officium. Prologus. Petitio vestra optinens aput me [...] et inspiratione dilecti domini nostri Ihesu Christi. Explicit
- (8) 66^r–67^r De Iudith. N<ab>ugodonosor rex Assiriorum misit Holofernem [...]
- (9) 67^r–68^r Magnus dominus et laudabilis nimis. [Ps 144.3] Licet in omni causa [...]
- (10) 68^r–^v Sapientia non vincet malicia. [Sap 7.30] In divina pagina sapientia [...]

210 Vgl. in der Edition von BELL, der diese Handschrift für seine Ausgabe mit benutzt hat (Sigle S), v. a. S. XI, XX.

211 Vgl. die Edition von GASTALDELLI, der diese Handschrift für seine Ausgabe mitbenutzt hat (Sigle N), hier S. XVIII und XXXV–CXXX. Vgl. v. a. auch J. LECLERCQ, *Les Écrits de Geoffroy d'Auxerre* = DERS., *Recueil*, Bd. 1, S. 30–3, der diese Handschrift für seine Studie mit heranzieht und zum Teil wiedergibt.

- (11) 68^v–69^r Scire Deum summa est scientia, et habet illa beatitudo [...] qui crederunt eius persuasionibus. [vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *III Sent.* 74, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 480–6]
- (12) 69^{r-v} Grave iugum super filios Adam a die nativitatis eorum usque [...] ut assistat regina a dextris eius. [= Meditatio in passionem et resurrectionem Domini, cap. 6.14f., Sp. 750 B–751 D²¹²]
- (13) 69^v Deus meus pone illos ut rotam sicut stipulam ante faciem venti. [Ps 82.14] Quid enim est superbia nisi rota [...]
- (14) 69^v–70^r Hodie salus domui huic facta est [Lc 19.9], qui tu, Domine, pascis [...]
- (15) 70^{r-v} Unus ex militibus lancea latus Christi aparuit et continuo exivit sanguis et aqua [Io 19.34] [...]
- (16) [GREGOR DER GROSSE, *Moralia in Iob*]
 70^v–71^r In scriptura sacra figurate tribus modis somnus [...] illicita cogitando famuletur. [lib. V, cap. 31.54f., S. 255–7]
 71^{r-v} In divina pagina panis aliquando Dominus aliquando spiritualis gratia, aliquando divine doctrine eruditio [...] cognoscere et flere delectat. [lib. XXIII, cap. 25.49f., S. 1181–4]
 71^v In scriptura sacra aliquando per nubes mobiles [...] qui ut nubes volant. [lib. XXVII, cap. 9.15, S. 1340]
 72^r In scriptura sacra aliquando herba virorum glorie temporarium [...] et auditorum obedientia coacervatur [lib. XXIX, cap. 14.52, S. 1469f.]
 72^r–73^r In Scriptura sacra equi nomine aliquando lubrica [...] aliis ad vocem predicationis venit. [lib. XXXI, cap. 24.43f., S. 1579–81]
- (17) 73^r Non abhominaberis Idumeum quia frater tuus est neque Egyptium [...] [Dt 23.7]
- (18) 73^r–91^v Incipit liber primus magistri Hugonis, canonici S. Victoris Parisiensis, de archa Noe. Cum sederem aliquando in conventu fratrum [...] [= HUGO VON ST. VIKTOR, *De archa Noe*]
 Incipit secundus [80^r] Incipit tertius [84^v]²¹³
- (19) 91^v–94^r Idem de quinque septenis. Quinque septenia frater [= HUGO VON ST. VIKTOR, *De quinque septenis*, in: DERS., *Six opuscules spirituels*, S. 100–18.]

212 Zu diesem Textauszug vgl. H.-M. ROCHAIS, *Enquête*, S. 137–40. In Ergänzung der hier genannten Handschriften ist auch zu verweisen auf: Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, MS 268, 115^r, vgl. Katalog Klosterneuburg, 3, S. 209.

213 Vgl. zur Handschrift die Ausführungen von SICARD in: *Hugonis de Sancto Victore, De Archa Noe*, S. 59* und *passim*.

- (20) 94^{r-v} Queris quid significet illud quod scriptum est [...] verus moriatur homo et novus surgat. Amen [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR, *Miscellanea*, tit. XCVI: *De duobus discipulis currentibus ad monumentum Domini responsio epistolaris*, Sp. 525 C–526 D]
- (21) 94^v–96^r Popule meus memento queso quid [Mi 6.5] [...] sacrificium teipsum offers cum ad eius similitudinem reformaris. Amen [= Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR, *Miscellanea*, tit. XCIX: *De gratitudine beneficiorum Dei, et de iudicio de se et proximo faciendo*, Sp. 529 A–532 B]
- (22) 96^r S. Luca III. Anno quintodecimo imperii Tiberii Cesaris Pontio Pilato procurante [...] [Lc 3.1ff.]
- (23) 96^v–101^r Mistica expositio de sompno Iosephi. Puer Ioseph rationis significat puritatem [...] suspiret meritorum premia.
- (24) 101^r–102^r Item de eodem. Potest etiam intelligere quod [...] que omnem sensum exuperat requiescant. Amen.
- (25) 102^r–107^v Expositio super orationem Dominicam. Pater noster, qui es in celis. Plurimum quidem interest [...] predestinati sunt liberentur a malo. Explicit expositio super orationem dominicam [vgl. ILWVV, n° 8885]

b) Drucke

BERNHARD VON CLAIRVAUX zählt zweifellos zu den in der Frühen Neuzeit am häufigsten gedruckten Autoritäten. Seine authentischen ebenso wie die ihm attribuierten Schriften erschienen in einer kaum zu überschauenden Fülle von Auflagen.²¹⁴ Die Frage, wer all diese Bücher kaufte, ist bisher anscheinend weder gestellt, geschweige denn beantwortet worden. Bereits um 1470 wurden erste Ausgaben publiziert, in denen neben authentischen Traktaten auch solche enthalten waren, die wohl schon damals als zweifelhaft in der Zuschreibung galten.²¹⁵ Bedingt durch eine in keiner Weise abgeschlossene Kanonbildung, unterschieden sich diese Ausgaben noch deutlich im Hinblick auf die Auswahl derjenigen Schriften, die seit dem 16. Jahrhundert als *Opera omnia Bernardi* veröffentlicht wurden. Für die frühen Ausgaben des 15. Jahrhunderts ist es sogar eher typisch, dass in ihnen die Zahl der apokryphen die der authentischen Werke überwog.

214 Vgl. hierzu *BB* sowie die vergleichende Übersicht der Druckausgaben von Kirchenvätern im 17. Jh., unter die auch BERNHARD VON CLAIRVAUX gezählt wurde, bei H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, Bd. 1, S. 494.

215 So z. B. *BB* 3, 5, 7. Vgl. A. WILMART, *Auteurs Spirituels*, S. 76f.

Vor diesem Hintergrund und unter Berücksichtigung eines rasch einsetzenden Drucks zahlreicher anderer Schriften verfestigt sich der auf Grundlage der handschriftlichen Überlieferung gewonnene Eindruck: *De quattuor modis conscientiarum* zählt keineswegs zu den populären Texten des ‚bernhardischen‘ Corpus, sondern zu den vergleichsweise spät gedruckten Werken. Die *editio princeps* erfolgte wohl erst 1547.²¹⁶

Es wurde eben bereits auf Grundlage der bekannten Handschriften darauf verwiesen, dass Hinweise auf BERNHARD VON CLAIRVAUX hier – von der einen benannten Ausnahme abgesehen – nicht vorkommen. Der Umstand, dass in den Drucken – oder besser: mit den Drucken – diese Zuordnung dennoch vorgenommen wurde, deutet jedoch darauf hin, dass entsprechende Handschriften wohl existiert haben²¹⁷ (oder es auch unentdeckt noch tun). Bedauerlicherweise sind die in den Drucken gegebenen Informationen über die zugrunde gelegten Manuskripte jedoch so dürftig, dass hier keine sichere Zuordnung möglich war.

Dies gilt bereits für jene Ausgabe, in welcher der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* wohl erstmals erschien: die 1547 von François COMESTOR († 1584)²¹⁸ herausgegebenen *Divi Bernardi doctoris mellitissimi ac primi Abbatis Clarevalensis cœnobii opera*. COMESTOR verweist zwar als Grundlage seiner Ausgabe auf eine „alte und glaubwürdige Abschrift“ von BERNHARDS Werken, die sich in der Bibliothek seines Kollegiums befunden habe, doch ist *De conscientia* nicht unter den nachfolgend aufgezählten Schriften, deren Texte er den dortigen Handschriften entnommen hatte.²¹⁹

Einen Hinweis auf eine konkrete Referenz scheint auf den ersten Blick die im Jahr 1551 in Paris bei Charlotte Guillard und Guillaume Desbois erschienene Ausgabe zu geben, wird doch dort im Inhaltsverzeichnis zum *Libellus alter de conscientia* angemerkt, dass dieser nach einer im Jahr zuvor in Venedig erschienenen Ausgabe gedruckt worden sei, wobei jedoch Korrekturen nach Textzeugen

216 Vgl. hierzu die nachfolgende Anm. 218. Zur Frage, warum der Text überhaupt BERNHARD zugeschrieben wurde, vgl. oben im Kapitel 4.1.

217 Zur Praxis, die einem Druck zugrundeliegenden Handschriften anschließend zu zerstören, weil sie ja überflüssig geworden waren, vgl. C. CARDELLE DE HARTMANN, *Die Roswitha-Edition*, S. 138.

218 BB 508 und die im gleichen Jahr unter identischem Titel, jedoch mit anderer Titelvignette in Lyon „Apud Hugonem & hæredes Aemonis à Porta“ erschienene Ausgabe. Die in der *Histoire Littéraire de la France*, Bd. 13, S. 219 bereits für 1544 erwähnte Ausgabe von COMESTOR (BB 492) existiert wohl nicht – bei der Angabe muss es sich um einen Irrtum handeln. Gleiches gilt wohl für die ebd. erwähnte COMESTOR-Ausgabe des Jahres 1552 (BB 534). Zu François COMESTOR vgl. Ph. PAPILLON, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Bd. 1, S. 159.

219 „Itaque dum evoluendis eius operibus, eo studiosius incumbere, quo mihi antiquius et fidelius eorum exemplar refertissima illa Sorbonici collegii nostri bibliotheca suppeditabat: [...]“. ‚Vorwort‘ zur Ausgabe BB 508. Es folgt eine Aufzählung von Werken.

der Pariser Kartäuser und Cölestiner eingeflossen wären. Überdies hätte der Kartäuser Gottfried Tilmann den Text annotiert.²²⁰ Da dieser Druck jedoch in fast allen Einzelheiten (bis hin zum identischen Vorwort des François COMESTOR) dem des Jahres 1547 folgt, liegt es eher nahe anzunehmen, dass hier der ja erst seit kurzem überhaupt im Druck vorliegende Text durch einen eigenen Hinweis herausgehoben werden sollte, um der gesamten Ausgabe mehr Gewicht zu verleihen und dadurch größeren Absatz zu erzielen. Letzte Sicherheit ist hier jedoch nicht zu erzielen. Selbst Ausgaben, die vergleichsweise ausführlich über die zugrunde gelegten Handschriften informieren, wie jene des Jahres 1620 (BB 899) erlauben keine Rückschlüsse auf eine konkrete Druckvorlage oder auch nur Bibliothek, aus der unser Traktat entnommen worden wäre.

Was beim vergleichenden Überblick der verschiedenen Druckausgaben jedoch auffällt, ist die ausgesprochene Homogenität des wiedergegebenen Textes. Es scheint, als sei die Variante der Ausgabe von 1547 in den folgenden Jahren einfach kontinuierlich nachgedruckt worden, beschränken sich doch die Unterschiede im Wesentlichen auf die Interpunktion, einige Präzisierungen oder den Wegfall der in den Editionen bis zu der des Merlo HORSTIUS häufig noch mitabgedruckten drei letzten Kapitel (hier VI.), die ursprünglich dem Traktat *De interiori domo* entnommen worden waren.²²¹

Bei Konfrontation der verfügbaren Drucke mit dem handschriftlichen Material fällt zudem klar ins Auge, dass die gedruckten Fassungen von *De conscientia* in keiner Weise repräsentativ für die Textgestalt in den heute bekannten Manuskripten sind. Von einer Ausnahme abgesehen handelt es sich sämtlich um Wiedergaben jener einzig in der Handschrift aus Charleville-Mézières überlieferten Langversion (L) von *De quattuor modis conscientiarum*, einschließlich fast aller hier zu findenden textlichen Eigenheiten. Der direkte Vergleich vermittelt den Eindruck, als habe Ch selbst oder zumindest eine mit dieser sehr eng verwandte Handschrift als Vorlage gedient. Auch später, als die letzten beiden Kapitel nicht mehr abgedruckt wurden, blieb der Text in den Druckausgaben mit jenem der Handschrift aus Charleville-Mézières nahezu identisch. Gegen die Annahme,

220 „En huic quam primi dedimus, apprimimus et alteram ab exemplo uno Venete editionis superiore anno emisse partim desumptam, partim corrogatani ex archivis Cartusiae ac Cœlestinorum Parisiensium, et in publicum usum expromptam. Utamque appendicem sedulo recognovit, et pro cuiusque loci ratione, annotatiunculis ceu stellulis illustravit Godefridus Tilmannus Cartusiae Parisiensis monachus. Hac vero postrema appendice continentur.“ BB 527, *Indiculus operum*. Bei der venezianischen Ausgabe muss es sich um BB 515 handeln. Zu Tilmann, der zahlreiche patristische Werke aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte, vgl. J. HOGG, *Carthusian Spirituality*, S. 37.

221 Vgl. hierzu oben im Kapitel 4.2. Eine Veränderung ist beispielsweise die seit BB 818 greifbare Ersetzung des Wortes *maturitas* durch *acceleratio* im Epilog des Textes, vgl. unten S. 216, Anm. 454. Diese Ersetzung ist nicht durch handschriftliche Befunde erklärbar.

das ursprünglich aus Mont Dieu stammende Manuskript habe die Basis der bekannten Editionen gebildet, spricht, dass BERNHARD VON CLAIRVAUX hier nicht als Verfasser genannt wird – zugleich handelt es sich aber um die einzige bekannte Handschrift, die einen Zisterzienser als Urheber des Werkes identifiziert („editus a quodam Cisterciensi“) [S. 178, Anm. 2].²²²

Für diesen Umstand der eben erwähnten Gleichförmigkeit der Textfassung in allen bekannten Druckausgaben scheinen zwei Erklärungen möglich: Nicht auszuschließen, aber sehr unwahrscheinlich ist die Annahme, dass zumindest für die ‚Leitdrucke‘ der BERNHARD-Ausgaben zufälligerweise jeweils eine mit *Cb* sehr eng verwandte Handschrift herangezogen wurde; jedoch sind derartig viele gleichartige Zufälle sehr unwahrscheinlich. Stattdessen wird die Ähnlichkeit der gedruckten Textzeugen wohl eher darauf zurückzuführen sein, dass diese konsequent erschienen und die Herausgeber sich nach 1547 jeweils bei ihren Vorgängern bedienten.

In dieser Reihe ist sogar der einzige mir bekannte (Fast-)Separatdruck des Textes zu verorten: So wurden im Jahr 1629 bei Johannes Kinckius in Köln zwei Abhandlungen *De conscientia* in einem gemeinsamen Band veröffentlicht: *De interiori domo* und *De conscientia*, d. h. *De quattuor modis conscientiarum*; sie wurden ergänzt durch einige Exzerpte aus Schriften des AMBROSIUS (BB 948). Herausgegeben wurde diese Anthologie durch Philipp BEBIUS, einen niederländischen Jesuiten, der als Lektor des Kölner Gymnasium „Tricornatum“ wirkte.²²³ BEBIUS ließ in seiner Ausgabe – wie zuvor bereits schon der Franzose Philippes LE BEL²²⁴ – zwar die beiden letzten, nicht zum Text gehörenden Kapitel weg, druckte jedoch, von diesem Eingriff abgesehen, wiederum den etablierten Text.

Es scheint, als hätte François COMESTOR mit der erstmaligen Edition des Geistesstrakats in seiner Ausgabe der Werke BERNHARDS den Grund einer langen Tradition gelegt und den *textus receptus* veröffentlicht. Ihm folgten Antonius Marcellinus und Jean Gillot im 16. Jahrhundert sowie Edmond Tiraqueau – seine BERNHARD-Ausgabe erschien in der Folge mit Ergänzungen und Anmerkungen von Jean Picard und Henri Sommal († 1619) – und Giovanni Battista Carminati im 17. Jahrhundert.²²⁵ Ihnen schloss sich allem Anschein nach 1641 auch Jacob Merlo HORSTIUS († 1644) mit seiner großen Edition an, die in den Folgejahren mehrfach neu aufgelegt wurde: Auch die von ihm gebotene Textfassung entspricht wesentlich der des Jahres 1547, auch wenn er die bis dahin mitgedruckten beiden letzten Kapitel aus dem Text strich.

222 Vgl. oben im Kapitel 4.1.

223 Vgl. zu ihm J. KUCKHOFF, *Die Geschichte des Tricornatums*, s.v., v. a. S. 279f., Anm. 69.

224 Vgl. hierzu oben S. 91, Anm. 60f. und unten S. 229f.

225 Vgl. BB, S. XVI–XX.

Noch während HORSTIUS' Edition erschien, liefen jedoch bereits die Vorbereitungen für die nächste Ausgabe, besorgt diesmal durch die Mauriner, namentlich Claude Chantelou († 1664) und Luc d'Achery († 1685). Nach dem frühen Tod Chantelous kam die Aufgabe schließlich zu Jean MABILLON, unter dessen Namen die *Opera omnia Sancti Bernardi* dann 1667 in erster Auflage erschienen;²²⁶ eine zweite folgte 1690, die dritte 1719. Genau 172 Jahre nach ihrem erstmaligen Erscheinen wurde MABILLONS Edition in vierter, wiederum verbesserter Auflage 1839 letztmalig gedruckt; doch war ihre Erfolgsgeschichte damit noch lange nicht beendet. Von 1859 bis 1862 erschienen diese Bände als Nachdruck innerhalb der *Patrologia latina* und wurden in dieser Form wiederum mehrfach neu veröffentlicht.²²⁷ Von den erwähnten Anpassungen abgesehen, erschien der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* auch hier wieder in jener Form, die er 1547 erhalten hatte.

Jacques Paul MIGNES in 217 Bänden erschienener *Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt* [...] ist eine Fundgrube für jeden, der sich mit der Kirchen-, Geistes- oder Frömmigkeitsgeschichte des Mittelalters im denkbar weitesten Sinne beschäftigt. Durch die vor nunmehr 20 Jahren erfolgte Digitalisierung und Bereitstellung über elektronische Medien wurde dieses immense Korpus an Textzeugnissen von der Patristik bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts²²⁸ gleichsam in einer Neuauflage vorgelegt. Wenn auch immer wieder (und mit Recht) kritisiert, fungiert diese Sammlung nach wie vor für viele, auch zentrale Schriften als Standardreferenz. Für solche Texte, die seither keine Neu-edition erfahren haben, ist die *Patrologia Latina* noch immer das Quellenwerk schlechthin.

Sie ist jedoch noch weitaus mehr: Die *Patrologia Latina* ist nicht nur ein unentbehrliches Instrument mediävistischer Forschung, sondern ebenso aufschlussreich für Fragen nach wissenschaftlicher Kanonbildung im 19. Jahrhundert.²²⁹ Hierfür genügt es beispielsweise, einen Blick auf die Auswahl der Texte zu wer-

226 Zur Vorgeschichte von MABILLONS Ausgabe vgl. J. LECLERCQ, *La Préhistoire*.

227 Die Reihenfolge des Erscheinens: Bd. 1 (PL 182) 1859, Bd. 2 (PL 183) 1862, Bd. 3 (PL 184) 1862, Bd. 4 (PL 185) 1860.

228 Durch falsche Zuschreibungen gerieten auch Texte in die Sammlung, die erst nach der selbst gesteckten Grenze des Pontifikats Innozenz' III. entstanden, so im Falle des als *Opusculum in haec verba: Ad quid venisti?* abgedruckten ersten Teils, der *Formula novitiorum*, des monumentalen Opus' *De exterioris et interioris hominis compositione* des Franziskaners DAVID VON AUGSBERG; vgl. zu dessen Zuschreibung an BERNHARD VON CLAIRVAUX oder HUGO VON ST. VIKTOR: C. BOHL, *Geistlicher Raum*, S. 90–6.

229 Vgl. hierzu R. H. BLOCH, *God's Plagiarist*.

fen: Warum, so kann man fragen, wurden die *Consuetudines* ULRICHS VON CLUNY († 1093) aufgenommen (PL 149, Sp. 635–778), nicht aber die seines Mitbruders BERNHARD oder die des WILHELM VON HIRSAU († 1091), deren Schriften beide bereits ebenfalls in Editionen vorlagen,²³⁰ auf die auch MIGNE hätte zurückgreifen können? Warum sind die drei Bücher *De miraculis* des HERBERT VON CLAIRVAUX († ca. 1198) (PL 185, Sp. 1273–1384) ebenso abgedruckt wie das von ihnen abhängige *Exordium magnum Cisterciense* des KONRAD VON EBERBACH († 1221) (PL 185, Sp. 995–1198), während der *Dialogus miraculorum* des CAESARIUS VON HEISTERBACH († nach 1240) fehlt?²³¹ Warum fehlen die Werke eines IDUNG VON PRÜFENING, von denen ebenfalls Editionen zur Verfügung standen?²³² Es ist wohl kaum angemessen, dieses Fehlen zu reklamieren – wohl aber wäre es interessant, es zu analysieren. Die Frage, warum MIGNE bestimmte Texte in seine Sammlung aufnahm und andere nicht, erscheint dabei ebenso interessant wie die nach der Wahl einer bestimmten Edition in solchen Fällen, in denen hier mehrere zur Auswahl standen, wie im Falle patristischer Texte, oder aber der unter dem Namen BERNHARDS VON CLAIRVAUX zirkulierenden Schriften. Hier hätte es sicher auch nahegelegen, auf die seit 1835 mehrfach aufgelegten *Opera Genuina* zurückzugreifen, die sich auf Grundlage der MABILLON-Edition auf die Wiedergabe der für echt gehaltenen Werke beschränkten.²³³ Da dies aber nicht geschah, erfuhr auch der Traktat *De quattuor modis conscientiarum* noch weitere Auflagen und war auf diese Weise überall dort präsent, wo die *Patrologia Latina* zur BERNHARD-Lektüre herangezogen wurde.

Bemerkenswert ist jedoch, dass selbst der Verzicht MIGNES auf die *Opera omnia* und eine Aufnahme der von den zweifelhaften Texten gereinigten *Opera Genuina* in die Sammlung der *Patrologia Latina* deren Abonnenten den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* nicht vorenthalten hätte: Unter dem Titel *Libellus de conscientia* findet er sich ebenfalls im 213. Band, wo er innerhalb der *Anonymi saeculi XII* (Sp. 903–12) gedruckt ist. Da aber auch die *Dubia et Spuria* unter BERNHARDS Werken mit in MIGNES Quellensammlung einfließen, treffen wir hier auf den bemerkenswerten Umstand, dass der Text innerhalb der *Patrologia latina* gleich zweimal abgedruckt wurde. Damit steht er freilich nicht allein: So findet sich beispielweise die unter BERNHARDS Namen abgedruckte Passionsmeditation (*Meditatio in passionem et resurrectionem Domini*) ebenso unter den Werken des

230 *Bernardi Ordo Cluniacensis*, ed. M. HERRGOTT; WILHELM VON HIRSAU, *Constitutiones Hirsau-gienses*, ed. M. HERRGOTT.

231 CAESARIUS VON HEISTERBACH, ed. 1599.

232 *Dialogus inter Cluniacensem monachum et Cisterciensem*, ed. E. MARTÈNE / U. DURAND, Sp. 1569–1654.

233 *BB* n^{os} 1978, 1987, 2108, 2218, 2361.

DROGO HOSTIENSIS († 1138) (*Sermo de sacramento Dominicae passionis*) als auch unter denen ERNOLDS VON BONNEVAL († nach 1156) (*Meditationes*).²³⁴

Die hier gegebene Konstellation verweist aber zugleich auch auf die Dauerhaftigkeit jenes traditionellen Mechanismus zur Autoritätsgenerierung von Texten: sie nämlich einfach an einen großen Namen zu binden – in diesem Fall den BERNHARDS VON CLAIRVAUX, der hier als „Formel eines Autoritätsverweises“ fungiert.²³⁵ Das ist in diesem Zusammenhang vor allem auch deshalb interessant, weil die Rezeption sich in den folgenden mehr als 150 Jahren bei Rekursen auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* auf den unter BERNHARDS Namen abgedruckten Text beschränkt hat und die von PEZ veröffentlichte Ausgabe fast völlig ignorierte. Zwar waren sich die meisten Forscher wohl bewusst, dass der Text nicht BERNHARD zuzusprechen ist, aber allein das Umfeld des Abtes von Clairvaux erschien wohl gewichtig genug, dem referenzfreien Abdruck in den *Opera omnia sancti Bernardi* vor jener Edition den Vorzug zu geben, welche die zugrundeliegende Handschrift eindeutig benannte: der von Bernhard PEZ nämlich, der den Traktat im Jahr 1724 nach einer Handschrift seines Heimatklosters Melk (*Mel*) innerhalb der von ihm herausgegebenen *Bibliotheca Ascetica Antiquo-Nova* veröffentlicht hatte.

Zu dem schon für sich genommen bedeutsamen Umstand, dass PEZ seine Quelle benannte, kommt jedoch auch noch hinzu, dass die von ihm veröffentlichte Variante des Traktats tatsächlich repräsentativ für jene Textvariante ist, die in der Mehrzahl der Handschriften überliefert wurde: Von den elf bekannten Manuskripten bieten zehn die Melker Variante und nur eine diejenige, die in die *Opera omnia* BERNHARDS einfluss.

Übersicht der Druckausgaben

Die nachfolgende Übersicht erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Hinweise legen nahe, dass neben den hier gelisteten noch weitere Druckausgaben des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* existiert haben.²³⁶ Mit dem Vermerk „E“ werden nachfolgend jene Drucke ausgewiesen, in denen die oben im Kapitel 4.2 b)

234 BERNHARD: *PL* 184, Sp. 741–767; DROGO: *PL* 166, Sp. 1515–1546; ERNOLD: *PL* 189, Sp. 1733–1760. Wie dauerhaft solch eine Verwirrung sein kann, zeigt der Umstand, dass der Text selbst noch in SCHÖNBERGERS *Repertorium* sowohl dem ERNOLD als auch dem DROGO als je „echtes“ Werk zugewiesen wird: *Repertorium*, ed. R. SCHÖNBERGER et al., Bd. 1, S. 1251 (D1350–40/5 u. 10) sowie Bd. 2, S. 1339 (E1380–70/5 u. 10). Verwiesen sei auch auf die unter den Namen des BERNHARD VON CLAIRVAUX und des PETRUS DAMIANI abgedruckte Adventspredigt des NIKOLAUS VON CLAIRVAUX, unten S. 158, Anm. 242.

235 M. FOUCAULT, *Was ist ein Autor?*, S. 19.

236 Vgl. zum Beispiel die bibliographische Angabe des John BOYS, die keinem der hier aufgezählten Drucke zugeordnet werden konnte, vgl. unten S. 303, Anm. 331.

Ergänzungen beschriebenen Auszüge aus *De interiori domo* enthalten sind. Schon von JANAUSCHEK in *BB* als zweifelhaft titulierte Ausgaben wurden nicht aufgenommen, da sie auch von mir nicht nachweisbar waren. Nicht von mir eingesehene Ausgaben, die den Text aber mit hoher Wahrscheinlichkeit enthalten, sind petit gesetzt und werden ohne weitere Angaben gelistet. Übersetzungen wurden nicht aufgenommen. Sie werden in einem nachfolgenden Kapitel vorgestellt.

- BB* 508, 95^r–96^v (E)
 wie *BB* 508, aber: [Lyon:] Hugo Aemonis und Erben 1547, 95^r–96^v (E)
- BB* 510, 95^r–96^v (E)
BB 515, Bd. 2, 418^v–421^v (E)
BB 526, 95^r–96^v (E)
BB 527, 95^r–96^v (E)
BB 532, Bd. 2, S. 2142–50 (E)
BB 554
BB 561, 95^r–96^v (E)
BB 578, Sp. 1747–52 (E)
BB 579, 95^r–96^v (E)
BB 588, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 610, 262^r–263^v (E)
BB 620, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 625
 wie 625, aber Arnold Birkckmann (Erben) 99^v–101^r (E)
BB 678, 1441–9 (E)
BB 724, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 725, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 726, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
 wie *BB* 726, aber: Venezia: Paolo Ugoni, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 756, 1106–12 (E)
BB 818, Sp. 1106–12 (E)
BB 819, Sp. 1106–12 (E)
BB 863
BB 869, Sp. 1106–12 (E)
BB 870, Bd. 2, 399^v–402^r (E)
BB 898, Sp. 1106–12 (E)
BB 899, Sp. 1106–12 (E)
BB 908, Sp. 1106–12 (E)
- BB* 948, S. 131–51 (ohne Prolog)
BB 960, Sp. 1106–1112 (E)
 wie *BB* 960, aber ohne Druckerangaben
BB 992, Sp. 1106–1102 (E)
BB 993, Sp. 1106–1102 (E)
BB 994
BB 995
BB 1002, Bd. 5, S. 315–7
BB 1008, Bd. 3, S. 462–77 (E)
BB 1026, Bd. 5, S. 315–7
BB 1072
BB 1100, Bd. 5, S. 315–7
BB 1121
BB 1154, Bd. 5.1, S. 328–39
BB 1155, Bd. 6, S. 868–876
BB 1188
BB 1235, Bd. 5, S. 315–7
BB 1292, Bd. 5, S. 315–7
BB 1306, Bd. 2, Sp. 367–74
BB 1455, Bd. 2, Sp. 380–7
 PEZ, *Bibliotheca Ascetica*, Bd. 6 (1724), S. XXX–XLVI39II
BB 1506, Sp. 415–22
BB 1641
BB 1692
BB 1713
BB 1791, Bd. 3, Sp. 331–6 (415–22)
BB 2018, Bd. 3, Sp. 751–62
BB 2217 Bd. 3, Sp. 551–60
PL 213 (1855), Sp. 903–912
PL 184 (1859), Sp. 551–60
BB 2342, Bd. 3, Sp. 551–60
BB 2584, Bd. 3, Sp. 551–60

4.4 Quellen und Textbezüge

Wer schreibt, schöpft nie allein aus sich selbst. Habitualisierte gesellschaftliche Konventionen prägen ein Werk ebenso wie rhetorische Muster; stets fließen Gehörtes und Gelesenes, mithin Fremdes, in das ein, was später vielleicht als Eigenes gilt. Dieser Umstand bringt es mit sich, dass jeder Text Bezüge zu anderen aufweist, dass in ihn Gedanken und zum Teil auch Formulierungen eingeflossen sind, die Fingerzeige geben, die Spuren beleuchten, die Traditionen offenbaren. Zitate sind dabei nur der augenfälligste Hinweis darauf, dass ein Text auf andere bezogen ist.²³⁷

Wenn im Folgenden versucht wird, eine Übersicht jener Texte zu geben, die in den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* eingeflossen sind und dort ihre Spuren hinterlassen haben, so sind vor allem zwei Umstände zu berücksichtigen: Zum einen ist die hier gegebene Übersicht mit hoher Wahrscheinlichkeit unvollständig, da nicht jeder intertextuelle Bezug aufgespürt werden konnte. Zum anderen aber verweist die Präsenz eines älteren Textes in *De quattuor modis conscientiarum* nicht notwendig darauf, dass der Verfasser des Gewissenstraktats jenen anderen tatsächlich gelesen hatte oder gar absichtlich zitierte. Er konnte das vermeintliche ‚Zitat‘ selbst aus zweiter Hand kennen, oder es handelte sich schlicht um eine Aussage, die zur Zeit der Entstehung des Traktats bereits losgelöst von ihrem ursprünglichen Textzusammenhang als Redefigur oder als Sprichwort zirkulierte.²³⁸

Um ein solches parömisches Sprachbild handelt es sich zum Beispiel wohl auch bei jener Metapher von der Abgründigkeit des Gewissens, die am Beginn des Textes steht und diesen programmatisch eröffnet: „Conscientia hominis abyssus multa.“ (S. 180, Z. 2) Der Abgrund als solcher musste vielfältige Bilder evoziern, die in den Texten des Alten wie des Neuen Testaments zu finden waren.²³⁹ AUGUSTINUS hatte den Abgrund in den *Confessiones* auf seine *conscientia* bezogen und damit das selbst wieder wirkmächtige Bild vom menschlichen Gewissen als eines Abgrunds von unermesslicher Tiefe geprägt („abyssus humanae conscientiae“).²⁴⁰ Analoge Gedanken finden sich auch in seinem Psalmenkommentar.²⁴¹

237 Vgl. hierzu mit vielen instruktiven Überlegungen und im Überblick gängiger Modelle von Intertextualität S. BENNINGHOFF-LÜHL, *Figuren des Zitats*.

238 Zur Bedeutung von Sprichwörtern in der Kultur des Mittelalters vgl. die Einleitung zum *Handbuch der Sentenzen und Sprichwörter* von M. EIKELMANN / S. REUVEKAMP, Bd. 1.

239 Zu den biblischen Bildern vom Abgrund vgl. Th. REINHUBER, *Kämpfender Glaube*, S. 96. Zum weiteren Gebrauch vgl. ebd., S. 96–9.

240 AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap. II (2) S. 155. Das Motiv vom „Abgrund des Gewissens“ findet sich unter anderem bei KONRAD VON EBERBACH, *Exordium magnum Cisterciense*, dist. 2, cap. 31, Bd. 1, S. 250, und im Hohelied-Kommentar des JOHN OF FORD, *Sermo LXXII.4*, S. 502.

241 Vgl. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In *Psalmum LI.13–4*, S. 470f. Ganz explizit die Analogisierung in *In Psalmum LXXVI.18*, S. 1063: „Quae sunt abyssi? Altitudines aquarum.“

Mit der Metapher vom Gewissensabgrund ist jedoch nicht allein *De quattuor modis conscientiarum* eröffnet, sondern das gleiche Bild – ja sogar die gleiche Formulierung – findet sich im Traktat *Vom inneren Haus*. Das Verhältnis beider Texte zueinander ist nicht mit Sicherheit zu klären, doch weisen sie neben dieser zahlreiche weitere parallele Passagen auf, die am Ende dieses Kapitels noch näher vorgestellt werden sollen.

Ob der unbekannte Verfasser des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* also tatsächlich aus AUGUSTINUS' *Bekennnissen* schöpfte, ob ihm ein anderer Text als Bezug diente oder er ein allgemein bekanntes Motiv in sein Werk einbaute, muss offen bleiben. Gleiches gilt auch für die anderen Referenzen auf weitere Schriften des Bischofs von Hippo: den Psalmenkommentar (*In Psalmum LVIII, Sermo I*), seine Abhandlung *Über die wahre Religion* und eine weitere Predigt (*Sermo LXXXVIII*). Aus der bloßen Parallelität der Passagen kann nicht notwendig und eindeutig auf eine direkte Übernahme geschlossen werden.

Dies betrifft auch die festgestellten Bezüge zu authentischen Schriften des BERNHARD VON CLAIRVAUX: Neben dem Grundmotiv des Textes – den vier in Kreuzklassifikation verbundenen Gewissensarten – betrifft dies auch weniger zentrale Passagen. Eine tatsächlich wörtliche Übereinstimmung findet sich nur zu zwei Formulierungen aus der 23. Hoheliedpredigt BERNHARDS und zur dritten Predigt aus dessen Auferstehungszyklus. Ungeachtet dessen sind aber bereits die motivischen Ähnlichkeiten zwischen dem Gewissenstraktat und anderen Schriften des Clarevallensers auffällig und für sich genommen bemerkenswert. Sie verweisen in jedem Fall darauf, dass der Traktat einem geistigen Milieu entsprang, das demjenigen BERNHARDS nicht unähnlich gewesen sein dürfte. Hierzu passt auch eine Parallele des Gewissenstraktats zu einer Passage innerhalb einer Predigt des NIKOLAUS VON CLAIRVAUX († ca. 1176), die sowohl unter den Werken des PETRUS DAMIANI († 1072) als auch denen BERNHARDS VON CLAIRVAUX gedruckt wurde.²⁴²

Unklar sind auch die Bezüge der Aussage, wonach das Gewissen gut sei, wenn es vergangene Sünden bestrafe und es vermeide, in solche zurückzufallen: „Bona conscientia est, que et preterita peccata punit et punienda committere refugit, que etsi peccatum sentiat, peccato non consentit.“ (S. 186, Z. 12f.) Diese Bemerkung

Quis non turbatur in populis, cum conscientia pulsatur? Quaeris altitudinem maris, quid profundius humana conscientia? Ista profunditas turbata est, quando in brachio suo redemit populum suum Deus. Quomodo turbatae sunt abyssi? Quando omnes conscientias suas confitendo fuderunt: Et turbatae sunt abyssi.“

242 Als *Sermo LX (Homilia in vigilia natalis Domini)*, in den *Sermones de tempore* des PETRUS DAMIANI, hier Sp. 842 A. Als *Sermo III (De fluvio Aegypti et ejus rivis per allegoriam)* der *Sermones tres in Nativitate Domini* des NIKOLAUS, hier Sp. 841 D. Zur Zuweisung der Predigt an NIKOLAUS vgl. J. LECLERCQ, *Les collections de sermons*, S. 54.

findet sich parallel nicht nur im Traktat *Vom inneren Haus*, sondern sinngemäß, wenn auch mit leicht verändertem Wortlaut, in der Predigt zum Dienstag nach Palmsonntag (*Feria tertia post dominicam olivarum*) des Franziskaners BERNARDINO DA SIENA († 1444).²⁴³ Die naheliegende Vermutung, dass BERNARDINO sich hier auf einen der beiden Gewissenstraktate bezog, trifft jedoch ausdrücklich nicht zu, insofern er die entsprechende Passage keinem der beiden – weder dem *Von den vier Arten*, noch dem *Vom inneren Haus* – zuwies, sondern sich stattdessen auf ISIDOR VON SEVILLA und dessen Abhandlung *Vom höchsten Gut* berief: „De tali conscientia Isidorus, De summo bono, ait: Conscientia munda est quae nec de praeterito iuste accusat, nec de praesenti iniuste delectatur.“²⁴⁴ Zwar ist der zitierte Passus hier nicht enthalten, wohl aber lässt sich die Aussage in den ISIDOR zugeschriebenen *Sententiae* und ebenso in den *Synonyma* finden.²⁴⁵

Der gleiche Abschnitt der *Synonyma* kann überdies auch als eine mögliche Referenz für die Ausführungen innerhalb jener in der Handschrift aus Charleville (*Ch*) ergänzten Kapitel gelten, die besagen, dass keine Strafe schlimmer sei als ein schlechtes Gewissen: „Nulla enim pena maior est mala conscientia.“ (S. 222, Z. 19f.) Bezüge dieses Passus bestehen jedoch ebenso zur Pflichtenlehre des AMBROSIIUS.²⁴⁶ Das ganze Kapitel, in dem sich überdies auch eine Parallele zu den *Meditationen* HUGOS VON ST. VIKTOR findet, ist jedoch, wie oben dargestellt²⁴⁷, unzweifelhaft dem Traktat *Vom inneren Haus* entnommen und wurde jenem *Von den vier Arten der Gewissen* erst nachträglich angehängt. Für dieses nur in der Handschrift aus Charleville als Annex vorhandene Kapitel ist das Verhältnis der beiden Traktate klar. Für alle anderen Passagen, die in beiden Werken parallel überliefert sind, stellt sich dieses allerdings keineswegs so einfach dar. Welchem von beiden Texten die zeitliche Priorität vor dem anderen zukommt, ist nicht zuletzt deshalb ungeklärt, weil für keinen von ihnen bisher Untersuchungen zu Textgestalt und Überlieferung vorliegen. Wohl wurde ihre geistesgeschichtliche Bedeutung betont – doch erfolgte diese Würdigung bisher nur unter Vernachlässigung textgeschichtlicher Informationen.

Ein abschließende Klärung der Frage, welcher der beiden Texte hier von welchem beeinflusst wurde, welcher von beiden mithin früher und welcher später entstanden ist, kann auch hier nicht geleistet werden. In Anbetracht der motivischen Kohärenz wie auch der textlichen Geschlossenheit von *De quattuor modis*

243 Vgl. unten im Kapitel 6.2 b).

244 BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. II, cap. I, Bd. 4, S. 567.

245 ISIDOR VON SEVILLA, *Sententiae*, lib. II, cap. 26.2–3, Sp. 627f. DERS., *Synonyma*, lib. II, cap. 61, Sp. 859.

246 AMBROSIIUS, *De officiis*, lib. III, cap. IV (24), S. 161; ISIDOR VON SEVILLA, *Synonyma*, lib. II, cap. 61, Sp. 859.

247 Vgl. oben im Kapitel 4.2 b).

conscientiarum scheint mir jedoch die Annahme von dessen Priorität zumindest für einen Teil der nachfolgend gegenübergestellten Passagen wahrscheinlicher. Konkret betrifft dies die in *De interiori domo* eingefügten Auszüge des ersten sowie des dritten Kapitels von *De quattuor modis conscientiarum*, da diese in jenen Kapiteln des Traktats *Vom inneren Haus* begegnen, die ich zu den später entstandenen zählen möchte.

Für diesen umfangreicheren Traktat möchte ich von einem Kern des Textes ausgehen, der wohl ursprünglich von den heutigen Kapiteln I bis XVI (nach Zählung der *Patrologia latina*) repräsentiert wird;²⁴⁸ eine zweite, schon deutlich erweiterte Redaktion umfasste wohl Kapitel I–XXVIII. Der ursprüngliche Text wurde, so will ich vermuten, nachfolgend sukzessive mit weiteren Texten ergänzt, von denen man meinte, dass sie in einem unmittelbaren inhaltlichen Zusammenhang stehen. Auf diese Weise entstand ein Konglomerat von Texten ganz verschiedener Art: Mahnungen, Wechselreden, Beschreibungen.

Nachfolgend seien die parallelen Passagen der beiden Gewissenstraktate miteinander konfrontiert. Nicht berücksichtigt wurden dabei die in *Ch* nachgestellten Exzerpte aus *De interiori domo*, die einzig in der folgenden Edition des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* identifiziert werden.

De quattuor modis conscientiarum

(I.) *Conscientia hominis abyssus multa. Sicut enim profundum abyssi exhauriri non potest, ita et cor hominis vacuari non potest a cogitationibus suis.*

*De interiori domo*²⁴⁹

(XXV.51) *Conscientia hominis abyssus multa. Sicut enim abyssus exhauriri non potest; sic cor hominis evacuari a cogitationibus suis non potest: sed continua volubilitate in eo volvuntur.*

248 Das ursprüngliche Ende des Werkes dürfte wohl durch das Explicit „*per diversa distrahitur*“ markiert sein, welches bei MIGNE innerhalb von Kapitel XVI zu finden ist. Diese Textvariante findet sich bspw. in folgenden Handschriften: Basel, UB, MS A X 128, 254^r–258^r, vgl. Katalog Basel A, S. 196; Basel, UB, MS B VII 10, 230^b–235^b, vgl. Katalog Augustinus IX/1. S. 44; Eger, Főegyházmegeyi Könyvtár, MS Aa 1^x 38, 84^r–91^r, vgl. Katalog NEWHAUSER, S. 55; Erfurt, UB, MS Dep. Erf. CA 4^o 98, 80^r–85^r, vgl. Katalog Augustinus X, S. 39; Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, MS 222, 99^v–107^v, vgl. Katalog Heiligenkreuz, S. 177; Lilienfeld, Stiftsbibliothek, MS 40, 123^r–130^r, Katalog Lilienfeld, S. 497; Olomouc, Státní Vedecké knihovna, MSS I 264 (85), 95^a–99^a, I 362 (159), 45^r–54^r, vgl. Katalog Augustinus VII/1, S. 38; Praha, Národní knihovna České Republiky, MSS X D 1 (1880), 81^r–84^r, XIII G 7 (2374), 227^v–233^v, XIV H 16 (2661), 84^v–93^v, XIV H 30 (2675), 119^r–128^v, vgl. Katalog Prag 2, S. 64, 261–3, 345f., 350, Augustinus VII/1, S. 38f.; Praha, Knihovna Metropolitní Kapitulké, MSS D LXXXVII (653), 52^r–60^r, O XXI (1605), 20^v–27^r, vgl. Katalog Augustinus VII/1, S. 39; Praha, Knihovna Národního Muzea, MS XVI G 10 (3741), 70^v–81^r, Katalog Augustinus VII/1, S. 39; Schlägl, Stiftsbibliothek, MSS Cpl. 77 (Vielhaber 95), 133^a–138^b, Cpl. 83 (Vielhaber 47), 50^b–55^b, vgl. Katalog Augustinus VI/1, S. 37; Wien, ÖNB, MS lat 362, 223^r–226^r, vgl. Katalog Wien 1, S. 54f; Zwettl, Stiftsbibliothek, MS 294, 77^r–84^r, vgl. Katalog Zwettl, S. 39f.

249 Nach der Ausgabe *PL* 184 im Abgleich mit ausgewählten Handschriften.

Mare magnum et spatiosum est, ubi reptilia, quorum non est numerus. Quam bene dicit: reptilia.

Sicut enim reptile latenter repit, et sinuosis anfractibus huc illucque deambulat, ita et hominis conscientiam venenate cogitationes suaviter intrant et exeunt, ut nesciat homo, unde veniant aut quo vadant.

Noverat hoc, qui dicebat: Pravum est cor hominis et inscrutabile et quis, inquit, cognoscet illud? Nec dictum quis pro difficili, sed pro impossibili, quia quod scrutationem non recipit nec cognitionem.

(II.1) Bona conscientia est, que et preterita peccata punit et punienda committere refugit, que, etsi peccatum sentiat, peccato non consentit. [...]

Molesta lucta est et fructuosa, quia, etsi penam habet, adhibet et coronam. [...]

Tranquillam autem dixerim, cum iam ipse Spiritus testimonium perhibet spiritui eius, quod filius Dei sit, cum omnibus dulcis et nulli gravis, utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, omnibus ad benivolentiam, quibus potest, ad beneficentiam.

(III.1) Cum enim ille insatiabilis homicida ab exteriori sensualitate se videt exclusum, interiora collectis viribus aggreditur et ingreditur, sed spiritualis homo, qui omnia iudicat, illius astutias non ignorat. Reprimit, quod potest, quod non potest reprimerere, tolerat, quia, etsi latratum canis sustinet, morsum non timet.

Mordet enim, cum ad consensum pertrahit, latrat, cum suggerit, sed tamen non ingerit, quod suggestit. Et tunc non vulnerat, sed coronat, quia, etsi sentientem cruciat, non obligat non consentientem.

Mare magnum est, et spatiosum manibus; illic reptilia quorum non est numerus.

Sicut enim reptile latenter repit, et sinuosis anfractibus huc et illuc deambulat: ita conscientiam hominis venenatae cogitationes intrant et exeunt; ut nesciat homo unde veniant, aut quo vadant.

Hoc bene cognoverat, qui dicebat: Pravum est cor hominis et inscrutabile; et quis cognoscet illud? quod scrutationem non recipit, nec cognitionem.

(IX.16) Bona conscientia est, que peccata preterita punit, et punienda committere refugit: que si peccatum sentiat, peccato non consentit.

(VIII.15) Molesta est lucta, sed fructuosa; quia si habet penam, habebit et coronam.

(IX.16) Tranquilla est, quia omnibus est dulcis, et nulli gravis: utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, cunctis ad benevolentiam, et quibus potest ad beneficentiam.

(XXVI.55) Adversarius noster cum ab exteriori sensualitate se videt exclusum, interiora collectis viribus aggreditur et ingreditur: sed spiritualis homo qui omnia iudicat, eius astutias non ignorat. Reprimit quod potest, quod non potest, tolerat: quia etsi latratum canis sustinet, morsum non timet.

Mordet, cum ad consensum pertrahit: latrat, cum suggerit; et tunc non vulnerat, sed coronat; quoniam etsi resistantem fatigat, non obligat nisi consentientem.

Im Folgenden sei (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) eine Übersicht jener Texte gegeben, die eine wie auch immer geartete intertextuelle Beziehung zum Traktat *De quattuor modis conscientiarum* in seinen bekannten handschriftlichen Fassungen besitzen:

AMBROSIUS, <i>De officiis</i> , lib. III, cap. IV (24)	S. 222, Z. 19f.
AUGUSTINUS	
<i>Confessiones</i> , lib. X, cap. II.2	S. 180, Z. 2
<i>De vera religione</i> XLVII (91) 256	S. 190, Z. 2–6
<i>Enarrationes in Psalmos</i> , In <i>Psalmum LVIII</i> , <i>Sermo I.14</i>	S. 200, Z. 11
<i>Sermo LXXXVIII</i>	S. 222, Z. 5–8
Ps.-AUGUSTINUS, <i>Manuale</i> , cap. 25	S. 184, Z. 9f.
BERNHARD VON CLAIRVAUX	
<i>De moribus et officio episcoporum = epistola 42</i> , IV (13)	S. 186, Z. 12f.
<i>De moribus et officio episcoporum = epistola 42</i> , VI (22)	S. S. 180, Z. 12–S. 182, Z. 6
<i>Sermo super Cantica canticorum XXIII</i> , cap. VI (15)	S. 188, Z. 1f.
<i>In ascensione Domini</i> , <i>Sermo III.6</i>	S. 192, Z. 17f.
<i>De consideratione ad Eugenium papam</i> , lib. I, cap. II (2)	S. 196, Z. 10–S. 200, Z. 19
Ps.-HILDEBERT VON LAVARDIN, <i>Sermones de tempore</i> ,	
<i>In dominica palmarum</i> , <i>Sermo I</i>	S. 218 a, Z. 5–S. 220 a, Z. 31
HUGO VON ST. VIKTOR, <i>Meditationes</i> , III.2	S. 186, Z. 12f., S. 222, Z. 1–3
<i>De interiori domo</i> , cap. VIII (15)	S. 188, 13f.
<i>De interiori domo</i> , cap. IX (16)	S. 186, Z. 12f., S. 190, Z. 2–6
<i>De interiori domo</i> , cap. XXV (51)	S. 180, Z. 2–11
<i>De interiori domo</i> , cap. XXVI (55)	S. 204, Z. 17–S. 206, Z. 8
IUVENAL, <i>Satiren</i> VI, Vers 165	S. 190, Z. 6
ISIDOR VON SEVILLA	
<i>Synonyma</i> , lib. II, cap. 61	S. 186, Z. 12f., S. 222, Z. 19f.
<i>Sententiae</i> , lib. II, cap. 26.2–3	S. 186, Z. 12f.
NIKOLAUS VON CLAIRVAUX, <i>Sermo in vigilia nativitatis</i> ,	
<i>de septem Fluminibus = Sermo de nativitate Domini III.5</i>	S. 204, Z. 12–5

Neben diesen sind noch zahlreiche Zitate und Bezüge zu Texten des Alten wie des Neuen Testaments im Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* enthalten. Ein klar erkennbarer Schwerpunkt liegt dabei auf den Psalmen. Dies ist kaum außergewöhnlich, stellten die Psalmen doch gleichsam das ‚Grundrauschen‘ der christlichen *vita religiosa* dar.²⁵⁰ Sie mussten gelernt werden²⁵¹ und bildeten eine textliche Basis, aus

250 Vgl. zu ihrer Präsenz im Alltag v. a. J. SONNTAG, *Klosterleben*, s.v.

251 Für das Mönchtum sei hier nur auf cap. 8.3 der Benediktsregel verwiesen. Für die Kanoniker *pars pro toto* auf den *Liber ordinis* von Sankt Viktor in Paris, ed. L. JOCQUE / L. MILIS, cap. 22, S. 107.

der für jeden Bereich des Lebens geschöpft werden konnte. Hervorzuheben ist jedoch der gleich dreimalige Rekurs auf II Cor 1.12. Dieser ist klar mit der deutlichen Präsenz des Paulus innerhalb des Textes erklärbar, dessen Ringen um das eigene Gewissen eines seiner zentralen Motive markiert. Zugleich ist eben diese Perikope, der zufolge das Gewissen dem Menschen zum Ruhm verhelfen kann, aber auch generell eine der für den intellektuellen Aufbruch des 12. Jahrhunderts zentrale.²⁵²

Ex 8.2–11	Ps 67.34	Ecl 9.1–2	Rm 8.16
Ex 8.24	Ps 68.16	Ct 5.1	Rm 8.29
Dt 28.3	Ps 76.5	Sir 17.26	Rm 8.38–39
Ios 3.11	Ps 77.25	Sir 38.25	I Cor 2.15
Iob 32.12	Ps 82.17	Ier 5.3	I Cor 4.3
Ps 6.7	Ps 90.15	Ier 17.9	I Cor 4.4
Ps. 7.10	Ps 102.3	Ier 20.5	I Cor 7.7
Ps 9.17	Ps 102.4	Ier 48.43	I Cor 11.31
Ps 9.24	Ps 102.5	Ez 5.5	I Cor 15.10
Ps 19.5	Ps 103.25	Ez 36.26	I Cor 15.28
Ps 23.8	Ps 118.32	Dn 10.21	II Cor 1.12
Ps 26.13	Ps 119.5	Os 10.12	II Cor 12.2
Ps 31.1	Ps 127.2	Lc 6.21	II Cor 12.11
Ps 31.2	Ps 136.1	Lc 11.8	Gal 2.6–9
Ps 33.9	Prv 1.32	Lc 18.2	Eph 4.3
Ps 35.7	Prv 2.11	Lc 19.42	Hbr 4.12
Ps 54.16	Prv 18.3	Lc 22.28	Iac 4.6
Ps 58.6	Prv 23.35	Io 11.38	I Pt 2.22
Ps 59.4	Is 4.1	Rm 7.13	Apc 2.23
Ps 59.5	Is 5.20	Rm 7.15	Apc 5.1
Ps 63.7	Is 55.1	Rm 7.24	Apc 18.8
Ps 67.11	Ecl 1.13	Rm 8.1	Apc 22.11

4.5 Aspekte des Textes

Nachdem das zentrale Motiv der Gewissenseinteilung bereits in erstem Zugriff dargestellt und die Fragen nach möglichen Entstehungsumständen des Textes diskutiert wurden,²⁵³ sollen im Folgenden einige weitere Aspekte thematisiert

252 Zur Bedeutung dieser Sentenz im 12. Jh. vgl. G. CONSTABLE, *The Reformation*, S. 271. Zu ihrer Präsenz im Werk des BERNHARD VON CLAIRVAUX vgl. Ph. DELHAYE, *La probléme*, S. 13–8, 22f., 30 und öfter.

253 Vgl. oben in den Kapiteln 2.3 a) und 4.1.

werden. Dabei wird es weniger um eine analytisch-kritische Behandlung des Werks in seiner Gesamtheit gehen als vielmehr um den Versuch, einige wesentliche inhaltliche Schwerpunkte zu beleuchten und in ihren historischen Dimensionen vorzustellen. Dabei sollen zwei Gesichtspunkte im Fokus stehen: zum einen der Aspekt der Reinheit wie auch der Reinigung des Gewissens und zum anderen die im Text behandelten Arten der Gedanken wie auch die des Geistes. Mehr wäre in den Blick zu nehmen, zumal die Berücksichtigung des Textes in den historischen Disziplinen bisher sehr überschaubar geblieben ist.²⁵⁴ Bei diesen beiden Punkten handelt es sich jedoch um solche, die – neben dem zentralen und titelgebenden Motiv der Gewissensarten – den Kern des Traktats markieren. Gerade die Passagen über die verschiedenen *cogitationes* und *spiritus* sind trotz ihrer Kürze von hoher Aussagekraft; in der Trias von Gewissen, Gedanken und mentaler Orientierung, als die man eben jene *spiritus* verstehen kann, entwirft der Traktat nicht nur Gliederungsprinzipien kognitiver Prozesse des Menschen, sondern zugleich ein Funktionsmuster von dessen moralischer Urteilsbildung.

a) Reinheit und Reinigung des Gewissens

Ein reines, ruhiges und überdies furchtloses Gewissen biete der Seele die heilsamste und allersüßteste Ruhe, so BERNHARD VON CLAIRVAUX in einer Predigt zum Allerheiligenfest.²⁵⁵ Sein Ordensbruder ALAIN DE LILLE vermerkte in seiner *Summa de arte prædicatoria*, dass die Reinheit des Gewissens ein Abbild des ewigen Lebens und eine Vorwegnahme des himmlischen Reiches sei.²⁵⁶ Niemand könne rein sein, wenn er ein unreines Gewissen habe, heißt es in einer HILDEBERT VON LAVARDIN zugeschriebenen Predigt.²⁵⁷ Zahlreiche weitere Beispiele mit ähnlichem Tenor ließen sich anführen.²⁵⁸ Einem solchen Verständnis des Zusammenhangs von Gewissensreinheit und Seelenruhe entsprechen auch die

254 Ausführlicher haben sich bisher nur Ph. DELHAYE, *Le problème*, S. 91–6; DERS., *Dans le sillage*, S. 92–6; E. BERTOLA, *Il problema della coscienza*, S. 103–19 und G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell*, S. 172–86 mit diesem Traktat beschäftigt.

255 „Haec est, inquam, animae suavissima et saluberrima requies, conscientia munda, quieta, secura.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In festivitate Omnium Sactorum, Sermo II.6*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 764.

256 „[...] puritas conscientia vitæ eternæ est imago, et regni cœlestis præfatio.“ ALAIN DE LILLE, *Summa de arte prædicatoria*, cap. 14, Sp. 139 B.

257 „Non enim mundus est, cuius immunda est conscientia.“ Ps.-HILDEBERT VON LAVARDIN, *Sermones de tempore, In festo Sancti Nicolai*, Sp. 711 A. Zu Überlieferung und Zuschreibung dieser Predigt vgl. B. HAURÉAU, *Notice sur les sermons*, S. 141.

258 Vgl. weitere Beispiele in meiner Studie *Das ‚Haus des Gewissens‘* S. 45–54.

Ausführungen innerhalb des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen*. Der Kopist des Textes in der Fassung aus Soissons (oder der entsprechenden Vorlage) hielt diesen Aspekt sogar für so wesentlich, dass er das gesamte Werk auf diesen Punkt fokussiert sah und ihn für titelgebend erachtete: *Tractatus compendiosus de puritate conscientie* (S. 180, Anm. 29). Mehr über eben jene Reinheit des Gewissens zu erfahren, war offensichtlich das, was der unbekannte Adressat vom ebenfalls unbekanntem Verfasser des Textes erbeten hatte.²⁵⁹

Dieses Reinheitsideal stellt – hierauf wies Ruth LINDEMANN hin – einen maßgeblichen Beitrag des Christentums zu den europäischen Konzepten von *conscientia* dar.²⁶⁰ Es ist ein Element, dessen Herkommen aus dem Kultisch-Sakralen die Vorstellungen vom Gewissen in entscheidender Weise prägte. Vom Apostel Paulus konnte man lesen, dass er Gott mit reinem Gewissen diene (II Tim 1.3) und von den Bischöfen forderte, „das Geheimnis des Glaubens mit reinem Gewissen zu bewahren“ (I Tim 3.9). Diese paulinische *conscientia pura* gewann ihre Brisanz dabei nicht zuletzt aus dem Umstand, dass sie stets prekär war. Sie konnte sich verkehren und das, was rein war und auch rein sein sollte, war der Gefahr ausgesetzt, beschmutzt zu werden, wie im Titus-Brief formuliert: Zwar sei den Reinen alles rein, nicht aber den Unreinen und Ungläubigen: Ihr Sinn sei ebenso unrein wie ihr Gewissen (Tit 1.15).

Die Forderungen des Paulus, insbesondere jene in den Briefen an die Gemeinde von Korinth enthaltenen, sind auch zentral für *De quattuor modis conscientiarum*; geradezu leitmotivisch steht seine Aussage über dem Text, der zufolge das Zeugnis des Gewissens den Ruhm des Menschen verkünde (II Cor 1.12). Und sollte doch einmal ein Gedanke das Innere eines Menschen beflecken, so würde dieser Schmutz durch seine *ratio* – was hier wohl am ehesten mit „Unterwerfung unter das Gesetz“ wiederzugeben ist – wieder abgewaschen werden.²⁶¹ Zeugnis vom Inneren legte dabei das Äußere eines Menschen ab: sein Lebenswandel. Beide wurden als korrespondierend verstanden.²⁶²

Ein vorbildliches Leben verwies in dieser Logik auch auf die *puritas conscientiae*: So charakterisierte der Babenberger OTTO, selbst Zisterzienser und nachmaliger Bischof von Freising, die von ihm als Weltenretter beschriebenen Religiösen eben als solche, die bereits auf Erden nicht nur ein Leben in himmlischer Heilig-

259 „Petis a me, dilecte mi, quod supra me, immo contra me est: videlicet lumen scientie, conscientie puritatem.“ *De quattuor modis conscientiarum*, Prolog, unten S. 178, Z. 7.

260 Vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 18–20.

261 „[...] quam etsi cogitatio inquinat, ratio lavat [...].“ Vgl. unten S. 188, Z. 12f. Die Übersetzung nach J. Fr. NIEMMEYER, *Lexicon*, s.v., n° 1.

262 Vgl. hierzu die Überlegungen von Thomas LENTES, *Andacht und Gebärde*, und im Anschluss an diesen R. SCHNELL, *Wer sieht das Unsichtbare*, S. 86–93.

keit, sondern auch in der Reinheit des Gewissens führen würden.²⁶³ Diese *puritas* aber, so lässt sich *De quattuor modis conscientiarum* deuten, findet ihren Ausdruck in der *tranquillitas* der *conscientia*. Gewissensruhe heiligt, wie IVO VON CHARTRES († 1115) oder GOTTFRIED VON ST. THIERRY († nach 1142) hervorhoben.²⁶⁴ Dies ist fraglos auch ein Erbe der stoischen Traditionen, aus denen heraus sich derartige Vorstellungen von *conscientia* maßgeblich entfalteten,²⁶⁵ die dann vom Christentum aufgegriffen und weiterentwickelt wurden. „Ohne Ruhe“, hatte AUGUSTINUS seinen Gott angerufen, „ist unser Herz, bis es in dir ruht“.²⁶⁶ Und nur aus der Ruhe seines Herzens vermochte der Mensch ein gutes Gewissen zu gewinnen.²⁶⁷ Eine solche *bona conscientia* aber war für AUGUSTINUS stets auch *pura*.²⁶⁸

Dieses Verhältnis nun wurde im Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* aufgebrochen. Eine ruhige *conscientia* muss, so die Einsicht des Textes, nicht notwendig gut sein, ebenso wenig wie ein gutes Gewissen stets ruhig sein muss. Das Bewusstsein eigener Sündhaftigkeit führte jedoch häufig zu jenen Skrupeln, die der Text mit dem Konzept des zwar objektiv guten, subjektiv jedoch schlechten, also unruhigen Gewissens zu fassen suchte. Hier Strategien zu entwickeln, die dem Menschen bei der Beruhigung seiner *bona conscientia* helfen sollten, war daher zentrales Anliegen der Abhandlung *Von den vier Arten der Gewissen* wie auch zahlreicher anderer mit vergleichbaren Orientierungen.

Texte, wie die hier vorgestellten Traktate, Sentenzen und Predigten, verliehen dem Umstand überhaupt erst Ausdruck, dass die Unruhe des Gewissens nicht notwendig ein Indiz für dessen Schlechtigkeit war. Es ist dies ein zentrales Innovationsmoment des Konzeptes der vier Gewissensarten: die in ihm artikulierte Einsicht nämlich, dass die Empfindungen eines Menschen, seine Emotionalität, nicht objektivierbar waren, sondern elementare Äußerungen eines Individuums über sich darstellten – eines Individuums, das seine *conscientia* zwar an einem objektiven Maßstab, nämlich *bona* oder *mala*, zu messen suchte, hierbei aber eben stets eigene Kriterien der Wertung anlegte, die dann zur Erfahrung von dessen *tranquillitas* oder *turba* führten.

Das in diesen Texten entworfene System war aber nicht allein geeignet, Gewissensarten zu unterscheiden, sondern ebenso, den Transzendenzbezug des Men-

263 „Eque tamen omnes vitae et conscientiae puritate ac sanctimonia caelesti et angelica in terris vita degunt.“ OTTO VON FREISING, *Chronica*, lib. VII, cap. 35, S. 370.

264 Vgl. G. CONSTABLE, *The Reformation*, unter Verweis auf einen Brief des IVO VON CHARTRES (S. 63 und 136) und Predigten des GOTTFRIED VON ST. THIERRY (S. 271).

265 R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 9.

266 „[...] inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.“ AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. I, cap. I (1), S. 1.

267 Vgl. J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, S. 56, 155 und passim; Weitere Hinweise auch bei E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 60–2.

268 Vgl. J. STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus*, S. 154–61.

schen qualifizierend zu erfassen. Der Zustand der *conscientia* kann in diesem Sinne immer auch als Indikator für Gottesnähe oder auch -ferne verstanden werden, ist sie doch – wenn gut und ruhig – gleichsam Ausdruck einer Orientierung am Vorbild Jesu, der, wie *De quattuor modis conscientiarum* hervorhebt, als einziger Mensch ohne Sünde ist.²⁶⁹

Wenn Sünde zugleich als Anzeichen der Entfernung des Menschen von Gott verstanden wird und die Qualität der *conscientia* wiederum als Maß seiner Gottesnähe, dann ist diese *conscientia* auch ganz unmittelbar mit der An- wie auch Abwesenheit von Sünde verknüpft; das *peccatum* ist eben jene Befleckung, welche die *puritas conscientiae* verunreinigt. Die *conscientia* jedoch, insofern sie das Wissen des Menschen mit jenem Gottes in Verbindung setzt, eröffnet dem Menschen auch den Blick auf sich selbst: Er soll an sich selbst erkennen, worin er gut und worin er schlecht gedacht, geredet oder getan hat. Sein Handeln ist ihm aber nicht allein als Handeln bewusst, sondern er ist gehalten, dieses auch zu bewerten und zu beurteilen: Der Mensch muss versuchen, eben jene Rollen zu besetzen, die auch Gott erfüllt, er muss das Zeugnis seines Gewissens abrufen, er muss – in den Worten des WILHELM VON ST. THIERRY – ,lernen, sich selbst zu beurteilen, sich bei sich anzuklagen, oft auch zu verurteilen und nicht ungestraft freizulassen.²⁷⁰ *Conscientia* in diesem Sinne bezeichnet dabei immer die nachfolgende Bewertung des Geschehenen, noch nicht aber fungiert sie als moralischer Wegweiser künftigen Handelns.

Dass es sich hierbei um ein Idealmodell handelt, hebt auch der Traktat eindringlich hervor: Selbst Paulus habe nämlich bei der Prüfung seines Gewissens versagt: „deficit igitur apostolus scrutans scrutinio conscientiam suam“ (S. 184, Z. 14f.). Den Grund hierfür sieht der Text nicht zuletzt in einer Schwäche der Selbsterkenntnis des Paulus, die dessen *conscientia* von jener Gottes verschieden sein lässt: Gott nämlich kenne Paulus besser als der sich selbst. Und dies nicht allein, weil Gott der Kenner aller Geheimnisse ist, sondern auch – wie der Traktat den Paulus andeuten lässt – weil dieser seinem eigenen Urteil ausgewichen sei.²⁷¹ Dabei könne

269 Vgl. unten cap. II.1, S. 186, Z. 15.

270 „Disce [...] secundum communis instituti leges tibi tu praeesse, vitam ordinare, mores componere, temetipsum iudicare, teipsum apud teipsum accusare, saepe etiam et condemnare, nec impunitum dimittere.“ WILHELM VON ST. THIERRY, *Epistola aurea*, 107, S. 250f.

271 „Quod enim operor, non intelligo. Etsi enim exii iudicium mundi, iudicium mei, restat tamen iudicium Dei, quod me non sinit intelligere, quod operor, quia nescio, si acceptet, quod operor. Ipse enim melius novit me quam ego me scrutans renes et corda, occultorum cognitor, pertingens ad divisionem anime et spiritus, qui solus novit omnia et omnium rationes.“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. I, S. 180, Z. 10–5. Zum Zusammenhang dieser ent-idealisierenden Sicht auf Paulus im Traktat im Vergleich zu jener im Werk des BERNHARD VON CLAIRVAUX vgl. J. MÜLLER, *Willensschwäche*, S. 457–63. Zum Aspekt der Allwissenheit Gottes, auch mit Bezug auf *De quattuor modis conscientiarum*, G. MELVILLE, *Im Zeichen der Allmacht*.

niemand vor sich selbst fliehen („nemo potest se ipsum fugere“), wie der Traktat *Vom inneren Haus* in augustinischer Tradition eindrücklich formuliert.²⁷²

Zugleich hebt *De quattuor modis conscientiarum* entschieden die Bedeutung und Wertigkeit willentlichen Handelns hervor: Jede Form der *conscientia* sei, so heißt es, Resultat eines Willensaktes.²⁷³ Und bereits der Wille, nicht zu sündigen, sei ausreichend, um das eigene Gewissen zu reinigen.²⁷⁴ Paulus, so vermerkt der Text mit durchaus kritischem Unterton, der so viel Großes gesagt hätte, würde genau hiervon schweigen: vom eigenen Willen nämlich, der doch aber Ursache der Erlösung wie der Verdammnis sei.²⁷⁵ Sich über das eigene Wollen Rechenschaft zu geben, war folglich eine zentrale Aufgabe, der sich der Mensch zugleich mit der Erforschung seines Gewissens zu stellen hatte.

De quattuor modis conscientiarum entstand noch vor der fundamentalen Wende, die mit dem Konzil von 1215 und der hier promulgierten allgemeinen Verpflichtung zur Beichte einherging.²⁷⁶ Zwar bestand die Pflicht zum Sündenbekenntnis schon zuvor,²⁷⁷ Martin OHST wies jedoch darauf hin, dass die hierfür ins Feld geführten Belege „kein allgemeingültiges kategorisches Gebot der periodischen Pflichtbeichte“²⁷⁸ bezeugen, sondern, sofern sie nicht auf die Sonderwelt der *vita religiosa* bezogen waren, stets nur regionale Geltung beanspruchen konnten. Insofern der Traktat jedoch diesem Milieu der klösterlichen Welt entstammt, kann es kaum wundernehmen, wenn die Beichte als Sündenbewältigungsstrategie bereits als selbstverständlich thematisiert wurde: „Die Erde wird bewegt“, heißt es eindrücklich mit Bezug auf Psalm 59, „wenn der Sünder beichtet und bereut.“²⁷⁹ Die Beichte eigener Verfehlungen und die mit ihr auf das

272 *De interiori domo*, cap. XXV (52), Sp. 543 C. Zu entsprechenden Gedanken bei AUGUSTINUS vgl. E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 61f., 66.

273 „Hii sunt quattuor conscientiarum rivi de voluntatis fonte currentes [...]“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.4, vgl. unten, S. 202, Z. 17.

274 „Porro ei, qui voluntatem habet non peccandi, et custodire pedes suos a lapsu, qui commissa preteriti temporis et plangit et punit, qui malignos cogitatus allidendo ad Christum respuit, hoc tanquam triplici funiculo strictus atque constrictus conscientiam habet purificatam et puram.“ Ebd., cap. II.1, vgl. unten, S. 188, Z. 19–S. 190, Z. 2.

275 „Et cum tot et tanta dixisset, unum, videlicet propriam voluntatem, reticuit, que salvationis et dampnationis est causa.“ Ebd., cap. I, vgl. unten, S. 184, Z. 9f.

276 Vgl. M. OHST, *Pflichtbeichte*; sowie im Zusammenhang einer umfassenden Untersuchung der europäischen „Schuldkultur“ J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, S. 197f. und passim. Zur Kritik an DELUMEAU und seiner Deutung vgl. A. BÄHR, *Die Furcht der Frühen Neuzeit*.

277 Vgl. P. BROWE, *Pflichtbeichte*, S. 342f. Winfried TRUSEN hält die Bestimmung von 1215 sogar nur für eine „Minimalforderung“, W. TRUSEN, *Zur Bedeutung*, S. 258.

278 M. OHST, *Pflichtbeichte*, S. 14–31, das Zitat ebd., S. 31.

279 „Commovetur terra cum peccator confitetur et penitet [...]“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.2, vgl. unten, S. 192, Z. 6f.

engste verknüpfte Reue sind Techniken der Reinigung des Inneren:²⁸⁰ das, was Max SCHELER „Entmächtigung der Schuld“ nannte.²⁸¹

Als Kern dieses Inneren wiederum galt, je nach metaphorischer Präferenz des Verfassers, das Herz, die Seele oder eben das Gewissen. Welche Bezeichnung auch immer gefunden wurde, dieses Innere hatte rein zu sein, um – wie es im Traktat *Vom inneren Haus* heißt – Christus eine „würdige Behausung“ („dignum habitaculum“) zu bereiten,²⁸² und damit die Wahrheit in sich aufzunehmen. Ein schlechtes Gewissen jedoch, so hatte AUGUSTINUS gelehrt, trenne von Christus.²⁸³ Es musste darum gehen, das Schlechte, aus dem eine *mala conscientia* erwuchs, nicht zu wollen, darum, in jenen Fluss zu steigen, der den Gerechten reinigt, nicht in jenen, der den Ungerechten noch weiter besudelt.²⁸⁴ Das Vermögen zu dieser Wahl sah der Verfasser von *De quattuor modis conscientiarum* im Menschen selbst angelegt. Der vom Text gewiesene unmittelbare Zusammenhang vom Gewissen eines Menschen und seinen Gedanken legt diesen Schluss nahe: Jene vergifteten Gedanken, von denen im Text die Rede ist, die mit ihrer Süße in das Gewissen das Menschen einzudringen vermögen,²⁸⁵ galt es fernzuhalten.

b) Arten der Gedanken und des Geistes

Eben diese Gedanken sind Schwerpunkt eines zweiten, wenn auch deutlich kürzeren Teils des Textes. In ihm wird zunächst von verschiedenen Gedanken und schließlich noch von den Arten der Geister gehandelt, die als innere Stimmen des Menschen beschrieben sind. Dieser zweite Teil knüpft damit inhaltlich unmittelbar an den ersten über das Gewissen an. Im Zentrum des Interesses stehen nun gleichsam die zentralen Voraussetzungen jener zuvor thematisierten Gewissensregungen.

Ebenso wie im ersten Teil über die verschiedenen *conscientiae* geht der Verfasser auch hier von einem festen Reservoir möglicher Gedanken aus. Anders als im

280 „Elle [die Beichte] a affiné la conscience, fait progresser l’interiorisation et le sens des responsabilités [...]“ J. DELUMEAU, *L’aveu et le pardon*, S. 11. Zur entsprechenden Literatur vgl. P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*.

281 M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt*, S. 116 (48).

282 *De interiori domo*, cap. I (5), Sp. 510; Vgl. M. BREITENSTEIN, *Das ‚Haus des Gewissens‘*, S. 26f.

283 „[...] nec ad reconciliationem, si forte per paenitentiam malamque conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est.“ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. XX, cap. 9, S. 717.

284 „Hii sunt quattuor conscientiarum rivi de voluntatis fonte currentes, in quibus iusti purgantur, inquinantur iniusti [...]“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.4, vgl. unten, S. 202, Z. 17f.

285 „Sicut enim reptile latenter repit et sinuosis anfractibus huc illucque deambulat, ita et hominis conscientiam venenate cogitationes suaviter intrant et exeunt, ut nesciat homo, unde veniant aut quo vadant.“ Ebd., cap. I, vgl. unten, S. 180, Z. 5–8.

Fall der geschlossen-binären Systematik der vier Gewissensarten werden die verschiedenen Arten der Gedanken jedoch in offener Aneinanderreihung präsentiert, wobei die Siebenzahl, die hier im Text begegnet, sich im 12. Jahrhundert generell einer großen Beliebtheit erfreute.²⁸⁶ In ihre Abfolge selbst scheint die Aufzählung der Gedankenarten keiner inhärenten Logik zu folgen, sondern austauschbar zu sein. Gleiches gilt auch für jene vier inneren Stimmen, die im Menschen sprechen und die seine Gedanken beeinflussen: neben drei abgestuft negativen erkennt der Briefschreiber als einzig positive Stimme diejenige Gottes.

Allerdings lässt sich die Aufeinanderfolge der drei Abschnitte über die Arten des Gewissens, über die der Gedanken und schließlich die der inneren Stimmen in ihrer Reihung gleichsam als Schema deuten, mit dem das Funktionsprinzip des menschlichen Intellektes wiedergegeben ist: Eine externe Instanz – eben einer der aufgezählten *spiritus* – fungiert als Stimulation, die Denkinhalte initiiert, welche dann ihrerseits entsprechend der beschriebenen Muster qualitativ erfasst werden können. Diese Gedanken wiederum bewegen die Gewissen der Menschen und sind demzufolge für deren Ausprägungen von gut oder schlecht, ruhig oder unruhig mitursächlich.

Während die vier Gewissensarten also vor dem Hintergrund einer göttlich inspirierten und gesetzten Ordnung in erster Linie die Einstellung des Menschen gegenüber seinem eigenen Handeln zum Ausdruck bringen, repräsentieren die Gedankenarten jene für eben die Handlung des Menschen ausschlaggebenden Beweggründe. Die Arten des Geistes wiederum verweisen auf den Transzendenzbezug, den sich der Mensch – so legt der Text dies nahe – selbst wählt. Wer nicht einzig und konzentriert der Stimme Gottes folgt, dessen Gedanken werden ihn auch nicht zu solchen Handlungen bewegen, deren moralisch-reflektierende Bewertung dann im Ergebnis eine *bona conscientia* zur Folge hat.

Das Bild verschiedener Arten von Gedanken findet sich außer im Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* an drei Stellen in BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen Schriften, wobei hier eine verblüffende Parallele zum Vorkommen der Gewissensarten ins Auge fällt, handelt es sich doch auch hier wieder um die Predigtsammlung *De diversis* sowie die unter BERNHARDS Namen firmierenden Sentenzen. Zwar finden hier jeweils nur drei Arten von Gedanken Erwähnung, doch sind diese drei zugleich auch Teil des Septetts aus dem Gewissenstraktat: die bedrückenden, die triebhaften und die müßigen Gedanken. Diese drei seien es, heißt es zum Beispiel innerhalb der Sentenzen nur knapp, die das Gedächtnis des

286 Vgl. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, S. 273. Zur herausragenden Bedeutung der Zahl „7“ vgl. H. MEYER / R. SUNTRUP, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, Sp. 479–565.

Menschen schwächen würden.²⁸⁷ Innerhalb der 45. Predigt aus *De diversis* werden diese drei Gedanken schon ausführlicher als Früchte eines von Gott abgefallenen Gedächtnisses bezeichnet; ihre Charakterisierung ähnelt überdies derjenigen, die auch in *De quattuor modis conscientiarum* zu finden ist.²⁸⁸

Neben diese beiden inhaltlich analogen Texten ist zudem noch auf die unter dem Titel „*De triplici genere cogitationum*“ überlieferte Predigt hinzuweisen, die ebenfalls Aufnahme in die Sammlung *De diversis* fand. Auch in ihr ist eine Trias von Gedankenarten zentral, die dabei in Form einer Antiklimax dem Publikum vor Augen gestellt wird. Hier ist die Rede davon, dass es drei Arten von Gedanken gebe, vor denen sich insbesondere Religiöse hüten müssten: zunächst nutzlose, dann natürlich-triebhaft und schließlich all jene verderbten, die sich auf Ausschweifungen, Neid und Ruhmsucht beziehen würden.²⁸⁹

Damit stehen in all diesen Texten – den Predigten, der Sentenz und auch den hier im besonderen Fokus stehenden Kapiteln des Gewissenstraktats keine spezifischen Modi des Denkens²⁹⁰ im Vordergrund, sondern stets Qualitäten des Gedachten. Der Gegenstand, auf den sich das Denken richtet, korrespondiert somit unmittelbar mit den moralischen und damit heilsrelevanten Qualitäten der

287 „Memoria [...] infirmata est tribus modis, videlicet per cogitationes affectuosas, onerosas et otiosas.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *I Sent 25*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 282. Zum Zusammenhang vgl. W. HISS, *Die Anthropologie*, S. 91, 114. Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Chr. BENKE, *Unterscheidung der Geister*, S. 112.

288 „Memoria enim facta est impotens et infirma, ratio imprudens et tenebrosa, voluntas impura et immunda. Porro memoria, quae simplicis divinitatis potentiam stans cogitabat, ab illa cadens et velut super saxa corruens, in tres partes confracta dissiliit, scilicet in cogitationes affectuosas, onerosas, otiosas. Affectuosas voco illas, in quibus ipsa afficitur, ut in curis rerum necessariarum, edendi, bibendi, ceterarumque innumerabilium; onerosas, ut in exterioribus administrationibus; otiosas, quibus nec afficitur nec oneratur, et tamen ab aeternorum contemplatione per illas distenditur, ut si cogitet, verbi gratia, equum currentem, aut avem volantem.“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis, Sermo XLV.1*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 544, 546.

289 „Sunt enim nonnullae interdum cogitationes penitus otiosae et ad rem non pertinentes, quas tam facile abicere, quam recipere facile possit anima, dummodo sit secum habitans in corde et assistens Dominatori universae terrae. Sunt et aliae cogitationes violentae magis et fortius adherentes, quae videlicet ad necessitates naturae pertinent [...] Saepe enim sic afficit nos cogitatio carnalis de cibo, de potu sive vestimento, ut vix eradicari queat a cordibus nostris [...] Iam vero tertium cogitationum genus immundum nimis ac foetidum est [...] Dico autem cogitationes illas immundas penitus ac foetidas, quae ad luxuriam, ad invidiam et vanam gloriam pertinent ceteraque vitia detestanda.“ Ebd., *Sermo XXXI.1–3*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 452, 454.

290 So, wie sie sich zum Beispiel bei HUGO VON ST. VIKTOR finden: „Similiter per cogitationem quatuor modis eximus. Primus modus est, quando consideramus omnem creaturam quid sit ex se. Secundus modus est, quando consideramus omnem creaturam quid sit ex beneficio Creatoris. Tertius modus est, quando consideramus quomodo utatur Deus ministerio creaturarum ad implenda iudicia sua. Quartus modus est, quando consideramus quomodo utatur homo beneficio creaturarum ad implenda desideria sua.“ HUGO VON ST. VIKTOR, *Libellus de formatione arche*, in: DERS., *De archa Noe*, cap 8, S. 153.

Gedanken selbst. Sind nun die Gedanken unrein und befleckt, kann notwendigerweise auch das Gewissen nicht gut sein. Auf die Gefahr, die von vergifteten Gedanken ausgeht, wurde eben bereits hingewiesen.²⁹¹

Sich all seiner Gedanken bewusst zu sein, war nicht zuletzt deshalb wichtig, weil diese Gedanken immer auch Gegenstand der Beichte waren.²⁹² Sie waren es zum einen, weil insbesondere die Umstände einer Tat, die dieser zugrundeliegenden Absichten, für deren moralische Bewertung Berücksichtigung fanden.²⁹³ Sie waren es zum anderen, weil auch die Gedanken als solche nun untersucht und hinsichtlich ihres Inhalts und ihrer Orientierung beurteilt wurden.²⁹⁴

Bei den innerhalb von *De quattuor modis conscientiarum* im Einzelnen beschriebenen Gedanken handelt es sich sämtlich um solche, vor denen man sich hüten müsse; es sind Gedanken, deren Referenz eben nicht der Geist Gottes ist, sondern jene inneren Stimmen, die den Menschen auf Weltliches, Fleischliches oder sogar Teuflisches hin zu lenken suchen. Heilsnotwendige Gedanken – solche also, die den Menschen zu gutem Handeln anleiten und damit zu einem guten Gewissen überhaupt erst befähigen – sind einzig in der oben vorgestellten Textfassung aus der Kartause von Mont-Dieu enthalten, die heute in Charleville-Mézières aufbewahrt wird.²⁹⁵ Auffällig an der hier gegebenen Aufzählung solcher ‚guter und heiliger Gedanken‘ ist deren strikt eschatologischer Bezug. Es werden konkrete Gegenstände benannt, auf die sich das Denken des Menschen zu richten habe: neben Gott, der über allem steht, sind dies vor allem die Passion Christi, der eigene Tod, das Jüngste Gericht, die Hölle und das Paradies.²⁹⁶ Damit entwirft der Verfasser dieses Einschubs ein Meditationsschema, das eher für das 14. Jahrhundert typisch ist – die Zeit der Entstehung der Handschrift aus Mont-Dieu – als für das 12.²⁹⁷ Mit der Mahnung, alle Gedanken auf die Passion Christi

291 Vgl. oben S. 169, Anm. 284.

292 Vgl. P. DINZELBACHER, *Das erzwungene Individuum*, S. 441f.

293 Vgl. hierzu im diachronen Überblick der Quellen bis ins 13. Jahrhundert J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen*.

294 So in einer Art Musterbeichte, die in den Traktat *Vom inneren Haus* aufgenommen wurde: „Nullum enim invenio vitium, a quo non traxerim aliquod contagium. Turbavit me ira, laceravit me invidia, inflavit superbia. Inde contraxi mentis inconstantiam, oris scurrilitatem, opprobria proximorum, scelera detractionum, linguae effrenationem. Seniorum meorum imperia non servavi, sed judicavi: de meis negligentibus objurgatus, aut rebellis fui, aut murmuravi; praeferrere mihi melioribus impudenter affectavi [...]“. *De interiori domo*, cap. XX (37), Sp. 527 B. Zu weiteren derartigen Insertionen innerhalb dieses Textes vgl. in meiner Studie *Die Verfügbarkeit der Transzendenz*, S. 51, Anm. 68.

295 Vgl. oben im Kapitel 4. 2 a).

296 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. III.9, unten S. 210, Z. 12.

297 Derartige Passionsmeditationen sind typisch für das späte, nicht aber für das hohe Mittelalter, vgl. R. KIECKHEFER, *Hauptströmungen*, S. 100–5.

zu orientieren, sollen diese sowohl diszipliniert als auch im Hinblick auf die Denkinhalte fixiert werden.

Mit diesen konkreten Bezügen der guten und heilsamen Gedanken hebt sich dieser Abschnitt damit erkennbar von den sonst im Text verwendeten Qualifizierungen sowohl der Gedanken- als auch der Gewissensarten ab. Hierdurch wird die relative Offenheit der Ausführungen über die verschiedenen *modi cogitationum* von vornherein eingeschränkt, insofern deren Referenzen vereindeutigt werden. Es liegt somit auch aus inhaltlichen Gründen nahe, von einer späteren Entstehung dieser Ergänzungen auszugehen.

5. EDITION UND ÜBERSETZUNG

5.1 Prinzipien von Edition und Übersetzung

Ziel dieser Edition ist die Bereitstellung einer kritischen Textausgabe. Als Leithandschrift wurde diejenige aus der Benediktinerabtei von La Cava gewählt, da sie sowohl zu den ältesten Textzeugen zählt als auch den Traktat in ganzer Länge überliefert. Zugleich wurde jedoch versucht, von dieser Handschrift abweichende Textüberlieferungen als gleichwertig in die Edition zu integrieren und damit verschiedene Textfassungen zu dokumentieren. Dies geschieht nachfolgend durch eine parallele Präsentation der entsprechenden Varianten. Die linke Spalte ist dabei, sofern nicht anders ausgewiesen, für den Text in Tradition der Leithandschrift *Ca* reserviert, die rechte für jene aus Charleville-Mézières (*Cb*), die die größten Eigenheiten im Vergleich sämtlicher Textzeugen aufweist. Der in den Anmerkungen enthaltene Variantenapparat bietet einen Überblick sämtlicher Versionen des Textes. Bloße Wortumstellungen wurden jedoch nicht kenntlich gemacht. Auf die Erstellung eines Stemmas wurde verzichtet, da eine Rekonstruktion der Überlieferung über die beiden in der Edition ausgewiesenen Textfassungen hinaus sehr spekulativ gewesen wäre.

Offensichtliche Fehler in den Texten der Handschriften wurden emendiert und versehentliche Wortwiederholungen stillschweigend gelöscht. Die Orthographie der Edition wurde in verschiedenen Punkten vereinheitlicht. Dies betrifft die Verwendung der Buchstaben *u* und *v*, die entsprechend ihres heutigen Lautwertes wiedergegeben werden (d. h. *u* wird vokalisiert und *v* konsonantisch verwendet), sowie *i* und *j*. Der variierende Gebrauch der letzteren wurde normiert, insofern die Edition das *i* sowohl für das Graphem *i* als auch für das Graphem *j* benutzt. Ebenfalls wurde der Gebrauch von *s* und *f* zu *s* vereinheitlicht. Die Verwendung der Buchstaben *c* und *t* wurde den Normen des klassischen Lateins angepasst, nicht jedoch die der Diphthonge *ae* und *oe*. Abbrüviaturen, tironische Noten und Siglen sind konsequent aufgelöst, Ligaturen werden nicht wiedergegeben. Bei Unsicherheiten, die sich aus der Auflösung von Kürzungen ergeben, wie Doppelkonsonanten, Silbenauslaute oder Vokalqualitäten, wurde ebenfalls entsprechend den Normen des klassischen Lateins verfahren. Eigennamen, Sakralnamen und Sätze werden mit Großbuchstaben begonnen; sonstige innerhalb der Handschriften vorkommende Großschreibung wurde ignoriert. Die Interpunktion folgt in der Regel derjenigen der Handschriften, sie wurde jedoch einer besseren Verständlichkeit halber zum Teil auch heutigen Gepflogenheiten angepasst.

Zitate im Text sind durch Kursivierung kenntlich gemacht und in Fußnoten nachgewiesen. Bibelzitate, die in großer Dichte in den Text eingewoben sind, wurden unmittelbar folgend indiziert. Einzig in Kapitel VI. der Fassung *Cb* wurde auf die Kursivierung verzichtet, da dieser Abschnitt vollständig aus anderen Textbausteinen montiert ist.

Ziel der nachfolgenden Übersetzung ist es, einen verständlichen deutschen Text zu präsentieren, der aber zugleich möglichst nah an der Struktur seiner lateinischen Vorlage verbleibt. So wird versucht, die syntaktische Gliederung des lateinischen Textes in der Übersetzung soweit wie möglich aufzugreifen und in adäquater Form wiederzugeben. Allerdings ist es in manchen Fällen des besseren Verständnisses wegen nötig, lange lateinische Sätze im Deutschen stärker zu gliedern als das in der Vorlage der Fall ist.

5.2 Siglen

- Am* Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, MS 79, 118^r–120^v – Ende 12. Jh.
Av Avignon, BM, MS 229, 185^r–197^r – Ende 15. Jh.
Ca Cava de' Tirreni, Biblioteca della SS. Trinità, MS 11, 153^r–156^v – 12. Jh.
Brü Brüssel, Bibliothèque Royale, MS 1382–91, 176^ra–179^rb – 15. Jh.
Ch Charleville, BM, MS 110, 51^r–54^v – 14. Jh.
Fi Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. 22 dex 5, 141^r–143^v – 12/13. Jh.
Mel Melk, Stiftsbibliothek, MS 721 (562, K 32), 91^r–98^r – 3./4. Jahrzehnt 15. Jh.
Met Metz, Bibliothèque de Metz, MS 603, 82^r–88^v – 15. Jh.
Par Paris, BnF, MS Français 25405, 1^ra–2^va – Ende 13. Jh.
Rom Roma, Biblioteca Vallicelliana, MS F 49/1–2, 15^v–22^v – 1441
Soi Soissons, BM, MS 116, 1^r–8^v – 12./13. Jh.

5.3 Edition und Übersetzung

a) Edition

[De quattuor modis conscientiarum]¹

Incipit prologus in libro de conscientia, edito ad quendam religiosum et litteratum virum, de ordine Cisterciensi.²

Petis a me, dilecte mi, quod supra me, immo contra me est³, videlicet *lumen scientie* (Os 10.12)⁴, conscientie puritatem^a. In utroque falleris, sed falli non credis, ita vel dilectione mea tangeris vel opinione. Ego novi⁵, quis⁶ sim et quid possim.⁷ Peccator enim sum et *ultra modum peccans peccator* (Rm 7.13)⁸ et⁹ ingenii vivacitas ullum¹⁰ in me non habet locum. Accedit ad hec¹¹ negotiorum multiplicitas, que etiam in homine ingenioso totius doctrine semina vel obruit vel repellit¹². Iuxta sapientem enim *sapientia scribenda est in*¹³ *tempore otii et, qui minoratur actu, percipiet eam*¹⁴ (Sir 38.25). Verumtamen etsi non¹⁵ eo, quod amicus¹⁶ es¹⁷, tamen, quia importunus es, [surgam]¹⁸ iuxta preceptum Domini¹⁹ et dabo, non²⁰ quod²¹ tibi necessarium²² (cf. Lc 11.8), sed quod mihi ad manum²³ *tribuat tibi Dominus*²⁴ *secundum cor tuum* (Ps 19.5). Ipse est²⁵ enim, qui dat *voci sue vocem virtutis* (Ps 67.34), qui in *dulcedine sua parat pauperi* (Ps 67.11), *qui replet*²⁶ *in bonis desiderium tuum* (Ps 102.5).²⁷

Explicit Prologus²⁸

- 1 *Der Titel wurde in Bezug auf die Überschrift von cap. II sowie die Überschrift von cap. I (nach Met) gewählt, vgl. Anm. 29. Eine Hauptüberschrift bietet einzig die Handschrift Rom: De conscientia. Tractatus brevis sed utilis beati Bernardi epistola.*
- 2 Incipit ... Cisterciensi] *fehlt Brü, Mel*; Incipit prologus in libro de conscientia editus a quodam Cisterciensi *Ch*; Incipit prologus sequentis opusculi *Soi*; Prologus in libro de conscientia edito ad quendam religiosum et litteratum virum, de ordine Cisterciensi *Fi*; Incipit prologus in libro de conscientia edito ad quemdam religiosum et litterum de ordine Cysterciensi *Met*.
- 3 me, immo contra me est] me est, immo contra me *Ch*; me ymo quod contra me est *Rom*.
- 4 scientie] *fehlt in Mel*; scientie et *Rom*.
- 5 novi] *fehlt in Ch*.
- 6 quis] quid *Av, Ch, Mel, Rom*.
- 7 Ego ... possim?] Ego quid sum et quid possum? *Ch*.
- 8 et ultra modum peccans peccator] *fehlt in Brü, Soi*.
- 9 et] *fehlt in Rom*.
- 10 ullum] illum *Am, Av, Ch, Met*.
- 11 hec] hoc *Ch*.
- 12 repellit] *evellit Rom*.
- 13 in] *fehlt in Rom*.
- 14 eam] *illam Ch*.
- 15 non] *fehlt in Am, Ch*.

b) Übersetzung

[Von den vier Arten der Gewissen]

Es beginnt die Vorrede zum Buch vom Gewissen, das für einen frommen und gelehrten Mann des Zisterzienserordens bestimmt ist.

- 5 Du erbittest etwas von mir, mein geliebter Freund, was meine Kräfte übersteigt, ja mir sogar entgegensteht: nämlich *das Licht der Weisheit* (Os 10.12), die Reinheit des Gewissens.^a Du täuschst dich in beiden Punkten, aber da du nicht glaubst, dass du dich täuschst, so wirst du teils von meiner Liebe, teils meiner Ansicht berührt. Ich weiß, wer ich bin und was ich vermag. Ein Sünder bin ich nämlich und zwar
10 *ein über jedes Maß sündigender Sünder* (Rm 7.13); in mir hat die Lebenskraft des Geistes keinen Raum. Hinzu kommt die Vielzahl der Verpflichtungen, die selbst bei einem geistreichen Menschen die Samen der gesamten Lehre vernichtet und vertreibt. Dem Weisen zufolge *muss Weisheit in Zeiten der Muße geschrieben werden und, wer sich in der Tätigkeit beschränkt, der gewinnt sie* (Sir 38.25). Doch,
15 wenn auch nicht deshalb, weil du ein Freund bist, so doch weil du hartnäckig bist, will ich, dem Gebot des Herrn folgend, meine Rede beginnen; aber ich werde dir nicht geben, was dir nötig ist (vgl. Lc 11.8), sondern das, *was mir der Herr deinem Herzen entsprechend* zur Hand gibt (Ps 19.5). Er ist es nämlich, der seiner Stimme den Schall der Tugend gibt (Ps 67.34), der *durch seine Süße für die Armen sorgt* (Ps
20 67.11), *der dein Verlangen mit Gutem erfüllt* (Ps 102.5).

Hier schließt die Vorrede.

- a Vgl. hierzu oben im Kapitel 4.5 a).

16 amicus] *fehlt in Ch.*

17 es] *fehlt in Av.*

18 surgam] *ergänzt nach Am, Av, Brü, Ch, Fi, Met, Rom, Soi.*

19 iuxta ... Domini] *fehlt in Brü.*

20 non] *fehlt in Mel.*

21 quod] *fehlt in Av; quantum Soi.*

22 tibi necessarium] *necessarium est Rom.*

23 manum] *manus Rom.*

24 tribuat tibi Dominus] *Dominus autem tribuat tibi Ch, tribuerit tibi Dominus Soi, tribuet Dominus Rom.*

25 est] *fehlt in Rom.*

26 replet] *replere valet Soi.*

27 Ipse ... tuum] *fehlt in Brü.*

28 Explicit Prologus] *fehlt in Am, Av, Brü, Mel, Met, Rom, Soi.*

I. Incipit liber de conscientia²⁹

Conscientia hominis *abyssus multa* (Ps 35.7).^a Sicut³⁰ enim³¹ profundum abyssi exhauriri non potest, ita et³² cor hominis vacuari³³ non potest a cogitationibus suis³⁴. *Mare*³⁵ *magnum et spatiosum est*,³⁶ *ubi*³⁷ *reptilia, quorum non est numerus* (Ps 103.25). Quam³⁸ bene dicit³⁹: *reptilia*. Sicut enim reptile latenter repit et sinuosis anfractibus huc illucque deambulat, ita et hominis conscientiam⁴⁰ venenate cogitationes suaviter intrant et exeunt, ut nesciat homo⁴¹, unde veniant aut quo vadant.⁴² Noverat⁴³ hoc⁴⁴, qui⁴⁵ dicebat: *Pravum est cor hominis et inscrutabile*⁴⁶ *et quis*, inquit⁴⁷, *cognoscet illud*⁴⁸ (Ier 17.9)? Nec dictum⁴⁹ *quis*⁵⁰ pro difficili, sed pro impossibili, quia quod scrutationem non recipit nec cognitionem.^b

Vide, illum magnum apostolum, Paulum loquor⁵¹, unicum scrutatorem conscientie sue. *Michi*, ait⁵², *pro minimo est, ut a vobis iudicer aut ab humano die* (I Cor 4.3). Ecce, quomodo humanum iudicium evaserat nichil dubitans ab his, qui foris sunt. *Sed neque*, inquit⁵³, *meipsum iudico* (I Cor 4.4). Et ubi est⁵⁴, apostole sancte⁵⁵, verbum⁵⁶ tui ipsius dicentis: *Si nos ipsos iudicaremus, non utique iudicaremur*⁵⁷ (I Cor 11.31), cum⁵⁸ teipsum vel nolis vel⁵⁹ dissimules iudicare? Audi, quare: *Nichil*, ait, *michi conscius sum*⁶⁰ (I Cor 4.4). Felix conscientia non

29 I. Incipit liber de conscientia] *fehlt in Am, Brü, Fi*; Conscientia *Av*; Incipit liber de conscientia editus ad quemdam religiosum virum. Capitulum primum. Conscientia abyssus dicitur *Mel*; De quatuor modis conscientiarum, capitulum *Met*; Incipit tractatus *Rom* Tractatus compendiosus de puritate conscientie. Capitulum *I Soi*.

30 Sicut] *Si Av*.

31 enim] *est Mel*, enim *dort von Hand² interlinear nachgetragen*.

32 et] *fehlt in Am, Ch*.

33 vacuari] *evacuari Ch, Rom*.

34 suis] *fehlt in Brü*.

35 Mare] *fehlt in Rom*.

36 Mare ... est] Conscientia hominis est quasi mare magnum et spatiosum *Ch*.

37 ubi] *ubi sunt Rom*.

38 Quam] *quorum Av*.

39 dicit] *dixit Ch*.

40 conscientiam] *in conscientiam Ch, Met*.

41 homo] *homines Av*.

42 veniant ... vadant] *veniat aut quo vadat Rom*.

43 Noverat] *Bene noverat Ch*.

44 hoc] *hic Av, hec Brü*.

45 qui] *quod Fi*.

46 inscrutabile] *insipiens Rom*.

47 inquit] *fehlt in Brü*.

I. Es beginnt das Buch vom Gewissen

Das Gewissen des Menschen ist ein *Abgrund von unermesslicher Tiefe* (Ps 35.7)^a. So wie man diese Tiefe nicht bis zum Grund ausschöpfen kann, so kann man das Herz des Menschen auch nicht von seinen Gedanken leeren. *Es ist ein Meer, riesig und ohne Grenzen, mit Reptilien ohne Zahl* (Ps 103.25). Wie treffend sagt er:
 5 „Reptilien“! So wie nämlich das Reptil im Verborgenen kriecht und sich auf gekrümmten Wegen bald hierhin, bald dorthin bewegt, so treten auch in süßer Weise vergiftete Gedanken in das Gewissen des Menschen ein und wieder aus, so dass der Mensch nicht weiß, woher sie kommen oder wohin sie gehen. Dies hatte der
 10 erkannt, der sprach: *Das Herz des Menschen ist verworfen und unerforschlich. Und wer*, so fährt er fort, *wird es erkennen* (Ier 17.9)? Er sagt nicht „wer“, um die Schwierigkeit, sondern um die Unmöglichkeit herauszustellen, weil das, was die Prüfung nicht erfasst, auch der Verstand nicht zu begreifen vermag.^b

Siehe, jenen großen Apostel – ich spreche von Paulus –, den einzigartigen Erforscher seines Gewissens. *Mir*, so sagt er, *ist es unwichtig, ob ich von euch gerichtet werde oder überhaupt während dieses Lebens* (I Cor 4.3). Siehe, auf welche Weise er dem menschlichen Gericht entkommen war, dabei keinen Argwohn gegen die hegend, die um ihn sind. *Aber ich*, so hat er gesagt, *richte mich nicht selbst* (I Cor 4.4). Und wo ist, heiliger Apostel, dein von dir selbst gesprochenes Wort:
 15 *Wenn wir uns selbst richteten, würden wir durchaus nicht gerichtet* (I Cor 11.31), obwohl du dich selbst nicht richten willst oder es vernachlässigst? Höre warum: *Ich bin mir selbst*, sagt er, *nicht bewusst* (I Cor 4.4). Ein glückliches Gewissen,

a Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. X, cap II (2), S. 155.

b Der ganze Abschnitt „Conscientia hominis abyssus [...] recipit nec cognitionem.“ parallel auch in *De interiori domo*, cap. XXV (51), Sp. 534 B-C.

48 quis ... illud] qui credit illud *Rom.*

49 dictum] dicit *Ch.*

50 quis] quid *Mel.*

51 illum ... loquor] apostolum Paulum *Brü.*

52 ait] autem *Am, Mel, Rom.*

53 inquit] *fehlt in Rom.*

54 est] *fehlt in Brü.*

55 sancte] *fehlt in Am, Met.*

56 verbum] verbum sanctum *Av, Met.*

57 Si ... iudicaremur] Si nosmetipsos iudicaremus non utique iudicaremur a domino *Brü*; Si nos iudicaremus *Rom.*

58 cum] cur *Ch, Mel.*

59 vel ... vel] aut ... aut *Brü.*

60 Audi ... sum.] Nichil michi conscius sum. Audi quare: *Rom.*

conscia sibi in aliquo,⁶¹ que proprium iudicium non veretur.⁶² Videsne, quam sublimi conversatione et alienum et proprium iudicium non timebat?

Latet adhuc⁶³ *laqueus et fovea magna* (Ier 48.43),^a vas⁶⁴ electionis, sed que⁶⁵ vigilantissimum illum oculum tuum non possit effugere. Subiunxit enim: *Sed non in hoc iustificatus sum* (I Cor 4.4). Et addidit: *Qui autem iudicat me, Dominus*⁶⁶ *est* (I Cor 4.4).^b Hoc est autem⁶⁷ tertium iudicium Dei⁶⁸, quod etiam⁶⁹ illa purgatissima conscientia non comprehendit nesciens iuxta scripturam⁷⁰, *utrum amore an odio digna sit*⁷¹, *cum omnia ei in posterum reserventur*⁷² (Ecl 9.1-2). Huius⁷³ iudicii timore concussus pariter et⁷⁴ percussus⁷⁵ gemit et dicebat: *Quod enim operor, non intelligo* (Rm 7.15). Etsi enim exii iudicium mundi⁷⁶, iudicium mei⁷⁷, restat tamen iudicium Dei, quod me non sinit intelligere, quod operor, quia nescio, si acceptet, quod operor⁷⁸. Ipse enim⁷⁹ melius novit⁸⁰ me quam ego me⁸¹ *scrutans renes et corda*⁸² (Ps. 7.10; Apc 2.23), occultorum cognitor *pertingens*⁸³ *ad divisionem anime et*⁸⁴ *spiritus* (Hbr 4.12), qui solus novit omnia et omnium rationes.

O singulare sancti Spiritus organum, si non intelligis, quod operaris, cur alio loco dicis: *Gloria nostra hec est testimonium conscientie nostre* (II Cor 1.12), tuam gloriam tuam conscientiam vocans? Sed ex parte intelligit et ex parte non intelligit.⁸⁵ Intelligit plane, quia et⁸⁶ suum et⁸⁷ aliorum supergressus est iudicium, sed citra Dei iudicium retinetur⁸⁸, ubi procul dubio nescit, quid operatur. Non enim per illa duo iustificatur, sed per tertium iustificabitur⁸⁹, quod sicut non est cogno-

61 non ... aliquo] Non est conscientia sibi in aliquo *Brü*; non sibi in aliquo conscia *Ch*; que non est sibi conscientia in aliquo *Rom*.

62 que ... veretur] que nec proprium iudicium, nec alienum veretur. *Ch*.

63 Latet adhuc] Latet ad *Av*; Sed latet adhuc *Soi*.

64 vas] o vas *Soi*

65 que] qui *Mel*; cum *Rom*.

66 Dominus] Christus *Rom*.

67 est autem] est *Brü*; autem *Ch*, *Met*; est autem in *Rom*; est ergo *Soi*.

68 Dei] Dei videlicet *Soi*.

69 etiam] in *Ch*.

70 scripturam] quod scriptum est *Soi*.

71 an ... sit] digna an odio *Brü*.

72 reserventur] reserventur incerta *Ch*, *Soi*; reserventur in *Met*.

73 Huius] Huius enim *Ch*.

74 pariter et] pariterque *Mel*.

75 percussus] percussus *Am*, *Av*, *Ch*, *Mel*, *Met*, *Rom*, *Soi*; concussus *Fi*.

76 Etsi ... mundi] Et enim iudicium mundi exii et *Av*; Et enim si exii iudicium mundi *Rom*; Etsi enim iudicium mundi evasi et *Soi*.

77 iudicium mei] *fehlt in Rom*.

78 quia ... operor] *fehlt in Brü*, *Rom*; quia nescio si acceptet illud quod operor *Ch*.

79 enim] enim Dominus *Soi*.

welches nicht gegenüber dem eigenen Urteil Bedenken trägt, ist sich selbst in keiner Weise bewusst. Erkennst du denn nicht, wie man in einer erhabenen Lebensweise sowohl das fremde als auch das eigene Urteil fürchtet?

Bisher verborgen sind der *Strick und die tiefe Grube* (Ier 48.43),^a oh du Gefäß
 5 der Erwählung, aber diese Erwählung kann nicht jenen allersorgfältigsten, nämlich deinen, Augen entgehen. Er hat nämlich hinzugefügt: *Aber darin bin ich nicht gerechtfertigt* (I Cor 4.4). Und er hat ergänzt: *Der aber mich richtet, ist der Herr* (I Cor 4.4).^b Dieses aber ist das dritte Urteil, das Urteil Gottes, das sogar das besonders gereinigte Gewissen nicht begreift, welches gemäß der Heiligen Schrift
 10 nicht weiß, *ob es der Liebe oder des Hasses würdig sei, wenn alles ihm im Kommenden aufbewahrt ist* (Ecl 9.1-2). Von Furcht vor diesem Urteil in gleicher Weise erschreckt und erschüttert, seufzte und sagte er: *Was ich nämlich tue, verstehe ich nicht* (Rm 7.15). Obgleich ich nämlich dem Urteil der Welt entgangen bin, meinem Urteil, so bleibt dennoch das Urteil Gottes, das mir nicht erlaubt zu
 15 verstehen, was ich tue, weil ich nicht weiß, ob er annimmt, was ich tue. Jener kennt mich nämlich besser als ich mich selbst, jener, *der Herzen und Nieren prüft* (Ps. 7.10; Apc 2.23), der das Verborgene kennt, jener, der mich *durchdringt bis zur Scheidung von Seele und Geist* (Hbr 4.12), jener, der einzig alles weiß und die Gründe aller Dinge kennt.

20 Oh, du einzigartiges Werkzeug des heiligen Geistes, wenn du nicht verstehst, was du tust, warum sagst du dann an anderer Stelle: *Das Zeugnis unseres Gewissens, das ist unser Ruhm* (II Cor 1.12), nennst deinen Ruhm dein Gewissen? Aber er versteht es zum Teil und zum Teil versteht er es nicht. Er versteht es klar, dass sowohl sein eigenes als auch das Urteil der anderen übertroffen ist, aber er wird
 25 auf der Seite des Gerichts Gottes zurückgehalten, wo er zweifellos nicht weiß, was er tut. Er wird nämlich nicht durch jene zwei gerechtfertigt, sondern durch

a Zu Strick und Grube als Symbolen des jüdischen Totenreichs vgl. J. LE GOFF, *Die Geburt des Fegefeuers*, S. 40.

b Die vorangehenden Passagen, insbesondere auch die Reihenfolge der Bibelzitate analog zu BERNHARD VON CLAIRVAUX, ep. 42, VI (22), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 474, 476.

80 novit] *fehlt in Rom*; noscit *Mel dort interlinear von Hand² nachgetragen*.

81 quam ... me] *quando me Av*; *quam ego Brü, Ch, Met*.

82 renes et corda] *corda et renes Deus Av*.

83 pertingens] *pertingens usque Brü, Ch, Rom*.

84 et] *ac Rom*.

85 et ex parte non intelligit] *ex parte non intelligit Av, Fi, Mel*; *fehlt in Soi*.

86 et] *fehlt in Met, Rom*.

87 et] *fehlt in Ch*.

88 retinetur] *detinetur Mel*.

89 iustificabitur] *iustificatur Am, Av, Fi, Met, Soi*.

scibile, ita et⁹⁰ incomprehensibile. Duorum tamen iudiciorum exclusio, id est⁹¹: in presenti⁹² iustificatio, quodammodo certa significatio⁹³ est eterne predestinationis, in qua Deus *previdit nos*⁹⁴ *conformes fieri imagini*⁹⁵ *fili sui* (Rm 8.29), et future glorificationis, cum nos in ipso⁹⁶ et ipse in nobis⁹⁷, cum *ipse erit omnia*⁹⁸ *in omnibus* (I Cor 15.28).

Propter hoc⁹⁹ tam secure quam sincere alibi loquebatur¹⁰⁰. *Certus sum*,¹⁰¹ ait, *quia neque mors neque vita neque*¹⁰² *multa alia, immo pene omnia*, que ibi enumeravit¹⁰³, *poterunt me separare a caritate Christi*¹⁰⁴, *que est in Christo Ihesu*¹⁰⁵ (Rm 8.38-9). Et¹⁰⁶ cum tot et tanta dixisset¹⁰⁷, unum, videlicet¹⁰⁸ *propriam voluntatem, reticuit*¹⁰⁹, *que salvationis et*¹¹⁰ *dampnationis*¹¹¹ *est causa*^a. Et attende, quomodo vir Deo plenus conscientiam suam dixerit gloriam suam (cf. II Cor 1.12)¹¹², tanquam¹¹³ eam plene intelligens et se in ea et dixerit se¹¹⁴ non intelligere, quod operatur (cf. Rm 7.15), conscientiam suam non iam in gloriam (cf. II Cor 1.12), sed in ignorantiam concaptivans¹¹⁵. Defecit¹¹⁶ igitur¹¹⁷ Apostolus scrutans scrutatio (cf. Ps 63.7) conscientiam suam¹¹⁸ et, dum ad fundum¹¹⁹ eius¹²⁰ pervenire se credit, alienum iudicium et suum evacuans, incurrit¹²¹ profundum, scilicet iudicium Dei¹²² penetrare non valens¹²³, ut iam vel conventus vel convictus eructet¹²⁴. *Iudicia tua non modo abyssus, sed et abyssus multa*¹²⁵ (Ps 35.7).

90 et] est *Ch*.

91 id est] *om. Rom*.

92 presenti] presenti tempore *Soi*.

93 quodammodo ... significatio] *fehlt in Rom*.

94 in ... nos] in qua nos Deus previdit Deo *Rom*.

95 imagini] imaginis *Av, Brü, Melk, Rom*.

96 cum nos in ipso] cum in ipso *Av*; cum nos in ipso erimus *Ch*.

97 nobis] nobis fuerit *Mel dort interlinear von Hand² nachgetragen*.

98 cum ... omnia] tunc ipse omnia *Av*.

99 hoc] hoc enim *Ch*.

100 tam ... loquebatur] tam secure quam idem apostolus alibi loquebatur *Soi*.

101 sum] sum enim *Am, Brü*.

102 neque] et *Ch*.

103 enumeravit] enumerantur *Ch, Met*.

104 Christi] Dei *Mel, Rom*.

105 que ... Ihesu] *fehlt in Ch, Brü*.

106 Et] Sed *Ch*; Et enim *Rom*

107 dixisset] dixissi *Fi*.

108 videlicet] scilicet *Ch*.

109 reticuit] retinuit *Mel, Rom*.

110 et] vel *Am, Av, Brü, Fi, Met, Soi*.

111 et dampnationis] *fehlt in Rom*.

112 suam] *fehlt in Rom, Sois*.

das dritte Urteil, welches, da es nicht erkennbar ist, auch nicht erfasst werden kann. Dennoch ist die Ausschließung der ersten zwei Urteile, das meint die Rechtfertigung in der Gegenwart, gewissermaßen ein sicheres Anzeichen der ewigen Vorherbestimmung, in der *Gott uns seinem Sohn ähnlich werden sieht* (Rm 8.29), und der künftigen Verherrlichung, wenn wir in ihm und er in uns sein wird, *wenn er alles in allem sein wird* (I Cor 15.28).

Daher spricht er an anderer Stelle ebenso furchtlos wie ehrlich: *Ich bin gewiss, sagt er, dass weder der Tod noch das Leben, weder vieles andere oder vielmehr nahezu alles, was dort aufgezählt ist, mich von der Liebe Christi, die in Christus Jesus ist, trennen kann* (Rm 8.38-39). Und obwohl er auch so viel und so Großes gesagt hatte, so schwieg er doch von einem: *vom eigenen Willen, der nämlich Ursache der Erlösung wie der Verdammnis ist*^a. Und beachte, auf welche Weise der von Gott erfüllte Mann von seinem Gewissen als seinem Ruhm sprach (vgl. II Cor 1.12), so als ob er es gänzlich verstand und sich in ihm; und trotzdem hatte er gesagt, dass er nicht verstand, was er tat (vgl. Rm 7.15), weil er sein Gewissen nicht zur Ehre brachte, sondern in Unwissenheit gefangen setzte (vgl. II Cor 1.12). Folglich versagte der forschende Apostel in der Prüfung (vgl. Ps 63.7) seines Gewissens; und während er glaubte, dass er, fremdes Urteil wie auch sein eigenes beiseite drängend, auf den Grund gelangt sei, erreicht er eine andere Tiefe, das Urteil Gottes nämlich, das er nicht durchdringen kann, so dass er, heimgesucht und seines Irrtums überführt, ausruft: *Dein Urteil ist nicht nur ein Abgrund, sondern ein tiefer Abgrund* (Ps 35.7).

a Ps.-AUGUSTINUS, *Manuale*, cap. 25, Sp. 962.

113 tanquam] tanquam suam *Sois*; tanquam per *Fi*.

114 et dixerit se] et tamen dixerit se *Ch*; se dixerit *Sois*.

115 concaptivans] non captivans *Mel*.

116 Defecit] Deficit *Ch*.

117 igitur] ergo *Brü*.

118 suam] fehlt in *Ch*.

119 fundum] profundum *Brü, Mel*.

120 eius] fehlt in *Av*.

121 incurrit] incurrit in *Rom*.

122 Dei] Dei quod *Mel*, quod *interlinear* von *Hand*² *nachgetragen*.

123 valens] in *Mel* von *Hand*² *interlinear* zu valet *korrigiert*.

124 eructuet] eructet *Rom*.

125 Iudicia ... multa] Iudicia tua non modo abyssus sed abissus multa *Brü*; Iudicia tua Domine non modo abyssus sed et abyssus multa *Ch*; Iudicia tua non solum abyssus sed abyssus multa *Rom*; Iudicia tua abyssus multa *Soi*.

Quid¹²⁶ faciemus nos miseri et miserabiles, *si ille, qui plus omnibus*¹²⁷ *laboravit* (I Cor 15.10), cui etiam claviger regni¹²⁸ cum Ioanne et Iacobo nichil contulisse videtur¹²⁹ (cf. Gal 2.6-9), *qui usque ad tertium celum raptus est*¹³⁰ (II Cor 12.2), ita de seipso sentit et loquitur? Sed ut iam totum, quod de conscientia sentio, verbis nudis et puris tue puritati¹³¹ aperiam, quattuor distinctionum modos¹³² assignare decrevi, ut, quod particulatim distinctum fuerit, legatur dulcius, melius conservetur.¹³³

5

II. De quattuor conscientiiis et modis earum¹³⁴

Conscientia¹³⁵ alia bona et tranquilla, alia bona et turbata, alia mala et tranquilla, alia mala et turbata¹³⁶. Primum¹³⁷ de prima videamus.

10

II. 1 De conscientia bona et tranquilla sequitur¹³⁸

Bona¹³⁹ conscientia est, que et¹⁴⁰ preterita peccata¹⁴¹ punit et punienda committere refugit,^a que, etsi peccatum sentiat¹⁴², peccato non consentit.^b *Beatus vir, cui non imputavit*¹⁴³ *Dominus peccatum*¹⁴⁴ (Ps 31.2), ait sanctus¹⁴⁵. Non dixit¹⁴⁶: Qui¹⁴⁷ non fecit peccatum. Non enim¹⁴⁸ est hic¹⁴⁹ aliquis, nisi unus, et hic est filius

15

126 Quid] Quid ergo *Ch*.

127 omnibus] *fehlt in Av*.

128 regni] regni celorum *Ch, Soi*.

129 videtur] videntur *Am, Av, Brü, Ch, Fi, Met, Soi*.

130 est] *fehlt in Met*.

131 puritati] pietati *Rom*.

132 modos] modos tibi *Ch, Soi*.

133 legatur ... conservetur] legatur dulcius et ut melius et comodius conservetur *Av*; legatur dulcius et melius conservetur *Brü, Ch, Rom*.

134 De quattuor conscientiiis et modis earum] Conscientia secunda *Av*; *fehlt in Brü, Mel, Met*; De conscientia bona et tranquilla *Fi*; De quadripartito genere conscientie. Et primo et de prima specie cum divisionem *Rom*; Quadriformis divisio conscientiarum. De bona conscientia et tranquilla. Capitulum II *Soi*.

135 Conscientia] Conscientia igitur *Ch*.

136 alia mala et turbata] *fehlt in Av*; alia mala turbata *Soi*.

137 Primum] Sed primum *Ch*.

138 De conscientia bona et tranquilla sequitur] *nur Rom*.

139 Bona] Bona namque *Ch*.

140 et] *fehlt in Rom*.

141 peccata] *fehlt in Ch*; mala *Met*.

142 sentiat] sentit *Met*.

143 imputavit] imputabit *Am, Av, Brü, Ch, Fi, Met, Rom, Soi*.

Was sollen wir Elenden tun, wir Beklagenswerten, *wenn selbst jener* so fühlt und über sich selbst spricht, *der sich mehr als alle anderen gemüht hat* (I Cor 15.10), jener, an den scheinbar sogar der Schlüsselbewahrer des Himmelreichs zusammen mit Johannes und Jakobus nicht heranreichten (vgl. Gal 2.6-9), jener,
 5 *der schon bis in den dritten Himmel entrückt wurde* (II Cor 12.2)? Um aber deiner Reinheit, alles, was ich vom Gewissen denke, mit schlichten und reinen Worten zu eröffnen, habe ich beschlossen, vier Arten der Unterscheidung zu bestimmen, damit das angenehmer gelesen und leichter bewahrt werden kann, was für sich genommen verschieden ist.

10 II. Von den vier Gewissen und ihrem Inhalt

Ein Gewissen ist gut und ruhig, ein anderes gut und unruhig, eines ist schlecht und ruhig, ein anderes schlecht und unruhig. Zunächst wollen wir das erste betrachten.

II. 1 Nachfolgend vom guten und ruhigen Gewissen

Gut ist das Gewissen, das die vergangenen Sünden bestraft und es vermeidet,
 15 Strafwürdiges zu begehen,^a das einer Sünde nicht zustimmt, auch wenn es Sündhaftes empfinden sollte.^b *Selig ist der Mann, dem der Herr die Sünde nicht angerechnet hat* (Ps 31.2), sagt der Heilige. Er hat nicht gesagt: der nicht gesündigt hat. Einen solchen gibt es hier nicht, außer den einen und der ist der Sohn Gottes,

a Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *ep. 42*, IV (13), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, S. 460: „Itaque duo sunt praecipue quae bonam reddunt conscientiam, paenitere de malis et abstinere a malis, hoc est, ut verbis loquar beati Gregorii, et commissa flere, et flenda non committere.“ BERNHARD bezieht sich hier auf GREGOR DEN GROSSEN, *Homiliae in Evangelia*, 34.15, Bd. 2, S. 674. Vgl. oben S. 38, Anm. 96.

b Vgl. HUGO VON ST. VIKTOR, *Meditationes*, III.2, S. 52: „Munda autem conscientia est, quae nec de preterito iuste accusatur, nec de praesenti iniuste delectatur.“ ISIDOR VON SEVILLA, *Sententiae*, lib. II, cap. 26.2–3, Sp. 627f. sowie DERS., *Synonyma*, lib. II, cap. 61, Sp. 859. Der Satz „Bona conscientia [...] non consentit.“ parallel auch *De interiori domo*, cap. IX (16), Sp. 515 D; vgl. auch nachfolgend S. 188, Z. 12.

144 peccatum] dominus *Av.*

145 sanctus] sanctus David *Av, Rom.*

146 dixit] dicit *Av.*

147 Qui] fehlt in *Ch.*

148 enim] fehlt in *Rom.*

149 hic] fehlt in *Brü.*

Dei, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius (I Pt 2.22). Omne ergo, quod ipse mihi non imputare¹⁵⁰ decreverit, sic est, quasi non fuerit.^a Beati ergo non¹⁵¹, quorum nulle invente sunt iniquitates¹⁵², sed quorum remisse sunt iniquitates¹⁵³.

[Am, Av, Ca, Met, Soi:] Et	[Ch:] et quorum	[Brü, Mel:] et	[Rom:]	5
quorum ¹⁵⁴ tecta sunt peccata	tecta sunt pec-	quorum tecta		
(Ps 31.1, Rm 4.7). Non dixit:	cata (Ps 31.1, Rm	sunt peccata (Ps	–	
quorum nulla [sunt] ¹⁵⁵ pec-	4.7). Non dixit:	31.1, Rm 4.7),		
cata, sed quorum tecta sunt	quorum nulla			
peccata,	sunt peccata			10

ut quodam tegumento quodammodo oculis Dei abscondantur. Felix anima, que peccatum sentiens¹⁵⁶ peccato non consentit, quam, etsi cogitatio inquinat, ratio lavat, pugnans et repugnans legi peccati. *Molesta lucta est et¹⁵⁷ fructuosa¹⁵⁸, quia, etsi¹⁵⁹ penam habet, adhibet et¹⁶⁰ coronam.*^b

[Ch:] immo, quod sentientem fatigat, 15
vincentem coronat.

In hoc enim conflictu, ubi sensus est¹⁶¹, non¹⁶² consensus, *nichil dampnationis est, iuxta¹⁶³ Apostolum, his, qui sunt in Christo Ihesu* (Rm 8.1).

Porro ei¹⁶⁴, qui voluntatem habet¹⁶⁵ non peccandi et custodire¹⁶⁶ pedes suos a lapsu, qui commissa preteriti temporis et plangit et punit, qui malignos cogitatus 20

[Ch:] advenientes cordi suo

150 ipse mihi non imputare] ipse michi imputare Av; ipse vere penitenti non imputare Sois.

151 non] *fehlt in Av.*

152 sunt iniquitates] sunt Ch; fuerint iniquitates Met.

153 iniquitates] peccata Rom.

154 quorum] *fehlt in Av.*

155 nulla] sunt *ergänzt nach Av, Soi.*

156 sentiens] non sentiens Rom.

157 et] sed Am, Av, Brü, Ch, Fi, Met, Rom, Soi; in Mel *interlinear von Hand² nachgetragen.*

158 fructuosa] fructuosa est Ch.

159 etsi] si Av, Met, Soi; in Mel *et interlinear von Hand² nachgetragen.*

160 et] *fehlt in Brü, Mel, Rom.*

161 est] et Rom.

162 non] non est Av.

163 iuxta] secundum Brü, Rom.

der keine Sünde begangen hat, ja es fand sich nicht einmal ein Unrecht in seinem Mund (I Pt 2.22). Alles also, was er mir nach seinem Beschluss nicht anrechnet, ist so, als wäre es nicht geschehen.^a Selig sind folglich nicht die, bei denen keine Ungerechtigkeiten gefunden werden, sondern die, denen die Ungerechtigkeiten
5 vergeben sind.

[Am, Av, Ca, Met, Soi:] und die, deren Sünden verdeckt sind (Ps 31.1, Rm 4.7). Er hat nicht gesagt, die keine Sünden begangen haben, sondern deren Sünden verdeckt sind,	[Ch:] und die, deren Sünden verdeckt sind (Ps 31.1, Rm 4.7). Er hat nicht gesagt, die keine Sünden begangen haben,	[Brü, Mel:] und die, deren Sünden verdeckt sind (Ps 31.1, Rm 4.7).	[Rom] –
--	--	--	---------

so dass sie wie durch eine Hülle gewissermaßen vor den Augen Gottes verborgen werden. Glücklich ist die Seele, die einer Sünde nicht zustimmt, obgleich sie Sündhaftes empfindet, und obschon der Gedanke daran sie befleckt, so wäscht
15 die Vernunft sie rein, während sie kämpft und sich der sündhaften Gewohnheit widersetzt. *Beschwerlich ist der Kampf, doch auch fruchtbar, denn auch wenn er Pein verursacht, so fügt er doch die Krone hinzu.*^b

[Ch:] ja sogar was die fühlende Seele quält, krönt sie als Siegende.

20 In diesem Kampf nämlich, wo Empfindung ist, nicht Zustimmung, *gibt es*, dem Apostel zufolge, *keine Verurteilung bei denen, welche in Christus Jesus sind* (Rm 8.1).

Sogar derjenige, der die Absicht hat, nicht zu sündigen und seine Füße vor dem Fehltritt zu bewahren, der die Sünden der Vergangenheit beklagt und be-
25 straft, der die böartigen Gedanken,

[Ch:] die in sein Herz gelangen,

a BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermo super Cantica canticorum*, 23, cap. VI (15), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 344.

b Der Satz „*Molesta lucta [...] adhibet et coronam.*“ parallel auch in *De interiori domo*, cap. VIII (15), Sp. 515 D.

164 ei] hiis Ch; enim Rom.

165 habet] fehlt in Av; habent Mel, hier zu habet korrigiert.

166 custodire] custodit Brü, Mel; custodiendi Ch.

allidendo ad Christum^a respuit, hoc¹⁶⁷ tanquam triplici funiculo strictus atque constrictus conscientiam habet purificatam et puram¹⁶⁸. Tranquillam autem¹⁶⁹ dixerim, cum iam *ipse Spiritus testimonium perhibet*¹⁷⁰ *spiritui eius, quod filius Dei sit* (Rm 8.16), cum omnibus¹⁷¹ dulcis et nulli gravis, utens amico ad gratiam, inimico¹⁷² ad patientiam, omnibus ad benivolentiam, quibus potest, ad¹⁷³ beneficentiam.^b *Rara [avis]*¹⁷⁴ *in terris*^{175c} huiusmodi¹⁷⁶ conscientia, sed quanto rarior, tanto carior¹⁷⁷ apud Deum. 5

II.2 De conscientia bona et turbata¹⁷⁸

Conscientia bona est, sed turbata¹⁷⁹, que nil molle, nil fluxum¹⁸⁰ recipit, sed a mundi aspergine, quanto¹⁸¹ potest, pressius se detergit, non¹⁸² tamen in dulcedine, sed in¹⁸³ amaritudine multa. Dura¹⁸⁴ videtur ei¹⁸⁵ via rector et austerior vita, 10

sed quantumlibet dura¹⁸⁶ sit, ipse et durare eligit et perdurare.¹⁸⁷

Ubique videt, quod carni displicet, sed retinet se freno timoris Dei¹⁸⁸ et in omni¹⁸⁹ tempestate cordis sui¹⁹⁰ ad hanc anchoram figitur¹⁹¹. Iuxta¹⁹² Prophetam: *Turba-* 15

167 hoc] hic *Mel, Met, Rom.*

168 strictus ... puram] astrictus atque constrictus conscientiam habet purificatam et puram *Brü*; strictus atque constrictus conscientiam habet et puram et purificatam *Ch*; strictus conscientiam habet purificatam et puram *Fi*; strictam habet conscientiam et constrictam purificatam et puram *Rom.*

169 autem] *fehlt in Ch.*

170 perhibet] reddit *Rom.*

171 cum omnibus] est non omnibus *Met*; cum cuilibet *Rom.*

172 inimico] inimico autem *Av.*

173 ad] *fehlt in Ch.*

174 avis] *fehlt in Ca, Mel.*

175 terris] terra *Brü, Ch, Rom.*

176 huiusmodi] huius *Rom.*

177 carior] maior *Av.*

178 De conscientia bona et turbata] nach *Ch, Rom*; *fehlt in Am, Brü, Ca, Fi, Mel, Met*; Conscientia III *Av*; De bona conscientia sed turbata *Soi.*

179 turbata] perturbata *Rom.*

180 nil molle, nil fluxum] nichil molle, nichil fluxum *Mel*; nil molle et nil fluxum *Rom.*

181 quanto] *fehlt in Brü.*

182 non] si *Rom.*

183 in] *fehlt in Met.*

184 Dura] Dura enim *Ch.*

185 ei] ea *Rom.*

ausspeit, indem er sie an Christus zerschmettert,^a besitzt, durch dieses dreifache Band gefesselt und zusammengeschnürt, ein gereinigtes und reines Gewissen. Ruhig aber nenne ich ein solches Gewissen, *bei dem der heilige Geist selbst dem Geist dessen, der ja der Sohn Gottes ist* (Rm 8.16), ein Zeugnis ablegt, indem er
 5 allen gegenüber gütig ist und niemanden bedrückt, indem er dem Freund seine Gnade zuteilwerden lässt, dem Feind seine Geduld, und allen, soviel er es vermag, mit seinen Wohltaten zum Heil gereicht.^b *Ein seltener Vogel auf Erden*^c ist diese Art des Gewissens, aber je seltener, umso teurer ist es Gott.

II.2 Vom guten und unruhigen Gewissen

10 Dasjenige Gewissen ist gut, aber unruhig, das nichts Weichliches, nichts Vergängliches hinnimmt, sondern sich, so viel es vermag, von den Besudelungen der Welt umso bestimmter zurückhält, nicht aber in Süße, sondern in großer Bitterkeit. Hart scheinen ihm der bessere Weg und das strengere Leben,

aber wie hart auch immer es sein mag,
 15 [der Mensch] selbst entscheidet sich, diese zu ertragen und fortwährend zu ertragen.

Überall sieht er, was dem Fleisch missfällt, aber durch den Zügel der Gottesfurcht hält er sich zurück und in jeder Bedrängung seines Herzens hält er sich an
 20 diesem Anker. Wie der Prophet sagt: Wer ein solches Gewissen besitzt, *ist aufge-*

a Vgl. hierzu die Auslegung von Ps 136.9 durch AUGUSTINUS, der den im Psalm genannten Fels, an dem die Kinder Babylons zerschmettert werden sollen, als Christus identifiziert. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos, In Psalmum CXXXVI.21*, S. 1978.

b Der Satz „Tranquillam autem [...] ad beneficentiam.“ analog zu *De interiori domo*, cap. IX (16), Sp. 516 A. Er ist bezogen auf AUGUSTINUS, *De vera religione*, XLVII (91), S. 246f.: „Hic vir quamdiu est in hac vita, utitur amico ad rependendam gratiam, utitur inimico ad patientiam, utitur quibus potest ad beneficentiam, utitur omnibus ad benevolentiam.“

c IUVENAL, *Satiren VI*, Vers 165.

186 dura] dum *Soi*.

187 sed ... perdurare] *fehlt in Ch*.

188 Dei] Deum *Brü, Rom*.

189 in omni] ideo *Rom*.

190 cordis sui] cordis *Met; fehlt in Soi*.

191 figitur] figuratur *Rom*.

192 Iuxta] Nam iuxta *Ch*; et iuxta *Mel*, et *interlinear von Hand² nachgetragen*.

*tus est et non est locutus*¹⁹³ (Ps 76.5). Sed audi, quid Dominus dicat de isto: *Cum ipso*¹⁹⁴ *sum in tribulatione*. Ad quid?¹⁹⁵ *Eripiam eum et glorificabo eum* (Ps 90.15). *Eripiam* ab amaritudine¹⁹⁶, *glorificabo* in voluptate¹⁹⁷, cum illa, que prius timore faciebat, faciet cum amore.

Hec conscientia loquitur Deo in Psalmo¹⁹⁸: *Commovisti, Domine, terram et conturbasti*¹⁹⁹ *eam, sana contritiones eius, quia commota*²⁰⁰ *est* (Ps 59.4). Commovetur terra, cum peccator confitetur et penitet, conturbatur, cum in conversione²⁰¹ amaritudinem sustinet, sed contritiones istas sanare illius solius est, *qui sanat omnes infirmitates nostras* (Ps 102.3).

Audi tamen, quod sequitur: *Ostendisti populo tuo dura* (Ps 59.5). Quid plura?²⁰² *Potasti nos*²⁰³ *vino compunctionis* (Ps 59.5), non lacte unctiois.

Quibusdam²⁰⁴ in religione viventibus apponitur lac, quibusdam vinum, sed utrumque divinum.

[*Ch.*] Notandum vero est, quod quibusdam in religione viventibus apponitur lac ad bibendum, quibusdam etiam vinum, sed tamen utrumque divinum.

Bibunt²⁰⁵ illi lac, *quibus et*²⁰⁶ *vigilie breves et*²⁰⁷ *cibi dulces et panni*²⁰⁸ *suaves et labores appetibiles videntur*^{209, a} quibus²¹⁰ parum est illud, quod magnum est in exercitiis sancte conversationis. Lac²¹¹ suaviter bibitur, dulciter liquatur, sine lesione²¹², sine amaritudine²¹³. Ita iusti²¹⁴ in sancto²¹⁵ proposito suaviter incedunt, dulciter currunt, sine lesione²¹⁶ proprie conscientie, sine amaritudine aliene. Hoc

193 Turbatus ... locutus] turbatus est sed non est locutus *Brü*; Turbatus sum et non sum loquutus *Rom*; turbatus non est locutus *Soi*.

194 ipso] ipso, inquit *Ch*.

195 Ad quid] *fehlt in Met*.

196 amaritudine] amaritudine et *Mel*.

197 voluptate] voluntate *Mel*.

198 Hec ... Psalmo] Hec vero conscientia loquitur Deo in Psalmo, et dicit *Ch*.

199 Commovisti ... conturbasti] Commovisti Domine terram et turbasti eam *Av*; Commovisti terra, et conturbasti eam *Brü*; Commovisti, inquit, Domine, terram, et conturbasti eam *Ch*; Commovisti Domine terram tuam et conturbasti eam *Met*; Commovisti Domine terram tuam et turbasti eam *Sois*.

200 quia commota] quia mota *Mel*; quoniam commota *Rom*.

201 cum in conversione] cum in conversatione *Am, Brü, Ch, Fi, Met, Soi*; conversatione *Av*; cum in conversationem *Rom*.

202 Quid plura?] *fehlt in Ch*.

203 nos] eos *Av*.

204 Quibusdam] Quibusdam autem *Rom*.

wühlt, aber spricht nicht (Ps 76.5). Aber höre, was der Herr über diesen sagt: *Ich bin bei ihm in der Not. Wozu? Ich werde ihn aus der Not reißen und ihn preisen* (Ps 90.15). *Ich reiße* ihn aus der Bitterkeit und *preise* in der Herrlichkeit, immer wenn das Gewissen, das ehemals aus Furcht handelte, aus Liebe handeln wird.

5 Dieses Gewissen spricht von Gott im Psalm: *Du hast die Erde bewegt, Herr, und du hast sie verwirrt. Heile ihren Kummer, weil sie bewegt ist* (Ps 59.4). Die Erde wird bewegt, wenn der Sünder beichtet und bereut, sie wird verwirrt, wenn er in der Umkehr die Bitterkeit erträgt, aber diesen Kummer vermag einzig jener zu heilen, *der all unsere Leiden heilt* (Ps 102.3).

10 Doch höre, was folgt: *Du hast deinem Volk Mühen gezeigt* (Ps 59.5). Was mehr? *Du hast uns vom Wein der Reue gegeben* (Ps 59.5), nicht von der Milch der Salbung.

Manchen, die im Glauben leben, wird
Milch vorgesetzt, manchen Wein, bei-
des aber ist von Gott.

[*Ch:*] Man muss aber wissen, dass
manchen, die im Glauben leben, Milch
zum Trinken vorgesetzt wird, man-
chen auch Wein, aber dennoch ist bei-
des von Gott.

Jene trinken Milch, *denen die Nachtwachen kurz, die Speisen süß, die Lumpen weich, die Mühen begehrenswert scheinen*^a, jene, denen all das zu wenig ist, was bei den Übungen des heiligen Lebenswandels wichtig ist. Es ist angenehm, die Milch zu trinken, sie zergeht voller Süße, ohne Verletzung, ohne Bitterkeit. So schreiten die Gerechten im heiligen Vorsatz voller Süße einher, voller Liebreiz eilen sie, ohne Verletzung des eigenen Gewissens, ohne Bitterkeit in einem fremden. Denjenigen, der auf diese Weise trinkt, zeichnet aus, dass ihm die eigene

a BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In ascensione Domini, Sermo III.6*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 338.

205 Bibunt] Bibunt et *Met*.

206 et] *fehlt in Met*.

207 et] et regulares *Soi*.

208 panni] *in Mel von Hand*² zu panes korrigiert.

209 videntur] *fehlt in Rom*.

210 quibus] quibus etiam *Ch*.

211 Lac] Lac enim *Ch*.

212 lesione] *lesione et Rom*.

213 amaritudine] amaritudine sumitur *Mel*, sumitur *von Hand*² *interlinear* nachgetragen.

214 iusti] et isti *Am, Av, Brü, Ch, Fi, Met, Rom, Soi*.

215 sancto] bono *Soi*.

216 lesione] *fehlt in Av, Met*.

habet proprium, qui huiusmodi²¹⁷ bibit, ut ei peccatum suum displiceat²¹⁸, alieno peccato²¹⁹ non consentiat, ut propter hoc peccatorem non deserat, ut²²⁰ vitia eius, quantum in ipso²²¹ est, non dissimulet et, cum corripuerit, non insultet. Ecce de potu lactis. Audi de vini potu.^a

Vinum²²² asperum est et insuave²²³. Vinum bibunt²²⁴, qui vias vite aggressi et ingressi tribulationibus et carnis et anime²²⁵ contorquentur, sed non cedunt²²⁶ neque²²⁷ recedunt in tribulatione²²⁸. Isti sunt, quibus²²⁹ ipse Deus²³⁰ ore proprio predicat et predicat²³¹: *Vos estis*²³², *qui permansistis mecum in temptationibus meis* (Lc 22.28). 5

De quibus satis abundeque²³³ [Ch:] Sed 10
superius²³⁴ disputavimus.

Quis horum tibi videtur dignior²³⁵, vel ille, qui in suavitate, vel ille²³⁶, qui in²³⁷ asperitate currit *viam mandatorum Dei* (Ps 118.32)? Primus videtur esse felicitior, secundus fortior, uterque²³⁸ iustus, uterque pius, *habentes proprium donum ex Deo, alius*²³⁹ *sic, alius vero*²⁴⁰ *sic* (I Cor 7.7). 15

Vis nosse, quia²⁴¹ in utroque beneplacitum est coram²⁴² Deo. *Bibi*, inquit, *vinum meum*²⁴³ *cum lacte meo* (Ct 5.1). Qui enim²⁴⁴ primum a temptatione liberat²⁴⁵, secundum in temptatione confortat, et si alter experitur, quoniam²⁴⁶ *suavis est Dominus* (Ps 33.9), alter²⁴⁷, quoniam *fortis est Dominus* (Apc 18.8). *Fortis*

217 huiusmodi] eiusmodi *Brü*; huius *Rom*.

218 displiceat] displiceat ut *Ch*.

219 peccato] *fehlt in Ch*.

220 ut] *fehlt in Brü*.

221 ipso] se *Av*.

222 Vinum] Vinum quippe *Ch*.

223 insuave] suave *Rom*.

224 bibunt] bibunt hii *Ch*.

225 tribulationibus ... anime] tribulationibus corporis et carnis et anime *Am*; tribulationibus corporis et anime pariter *Ch*; tribulationibus carnis et anime *Rom, Soi*.

226 cedunt] concedunt *Soi*.

227 neque] nec *Brü*.

228 tribulatione] tribulationibus *Rom*.

229 quibus] de quibus *Rom*.

230 Deus] Dominus *Am, Ch*.

231 predicat] dicit *Soi*.

232 Vos estis] Vos estis, inquit *Ch*.

233 abundeque] habunde *Brü, Rom*.

234 superius] supra *Met*.

235 dignior] *fehlt in Ch*.

236 ille] *fehlt in Brü, Soi*.

Sünde missfällt und er der fremden Sünde nicht zustimmt, dass er den Sünder nicht im Stich lässt, dass er dessen Fehler, wie viele es auch sein mögen, nicht verheimlicht; und obgleich er ihn tadelt, verspottet er ihn nicht. Soweit vom Trinken der Milch. Höre nun vom Trinken des Weins.^a

- 5 Der Wein ist herb und nicht süß. Diejenigen trinken den Wein, die, nachdem sie die Wege des Lebens in Angriff genommen haben und beschreiten, durch die Bedrängnisse des Körpers und der Seele herumgeschleudert werden, in dieser Bedrängnis aber weder aufgeben noch zurückweichen. Es sind jene, denen Gott selbst mit eigenem Mund verkündet und vorherbestimmt: *Ihr aber seid es, die ihr*
 10 *ausgeharrt habt mit mir in meinen Anfechtungen* (Lc 22.28).

Von denen haben wir ausführlich und [Ch:] Aber genügend bereits zuvor gehandelt.

- Welcher von diesen scheint dir würdiger zu sein: jener, der in Süße, oder jener, der in Bitterkeit den *Weg der Gebote Gottes* (Ps 118.32) eilt? Der erste scheint
 15 glücklicher zu sein, der zweite stärker, aber jeder von beiden ist gerecht und jeder von beiden fromm; *jeder von ihnen hat seine Gabe von Gott, der eine so, der andere aber so* (I Cor 7.7).

- Du willst wissen, warum beide vor Gott Gefallen finden. *Ich habe*, sagt er, *meinen Wein mit meiner Milch getrunken* (Ct 5.1). Er ist es nämlich, der den ersten
 20 von der Anfechtung befreit, den zweiten in der Anfechtung stärkt; und so erfährt der eine, *dass der Herr süß ist* (Ps 33.9), der andere, *dass der Herr stark ist* (Apc 18.8). Er ist wahrhaft *stark und mächtig im Kampf* (Ps 23.8), er, der seinen Diener

a Zur Antithese Wein – Milch vgl. P. GODMAN, *Paradoxes of Conscience*, S. 189 unter Bezug auf Hbr 5.11-14.

237 in] *fehlt in Brü.*

238 uterque] uterque tamen *Ch.*

239 alius] alius quidem *Ch.*

240 vero] non *Brü, Rom.*

241 quia] quoniam *Rom.*

242 coram] *fehlt in Brü.*

243 meum] *fehlt in Ch.*

244 enim] est *Mel.*

245 liberat] servat *Brü.*

246 quoniam] quod quoniam *Brü.*

247 alter] alter vero *Ch.*

*plane*²⁴⁸ et *potens in prelio* (Ps 23.8), in quo servum suum, etsi²⁴⁹ premi, non tamen opprimi patitur in multitudine misericordie sue. *Venite*, ait propheta, *emite absque argento vinum et lac* (Is 55.1). Omnis enim timorata conscientia, que ad Deum venit, vel lac ab ipso vel vinum emit, secundum quod superius dictum est et tractatum²⁵⁰. Et nota, quod utrobique vinum preposuit pro eo fortassis²⁵¹, 5 quod, qui²⁵² maiorem tribulationem pro Deo perseveranter sustinet²⁵³, maiorem habeat et mercedem²⁵⁴. Et hec²⁵⁵ dicta sunt²⁵⁶ pro differentia bone et tranquille conscientie, et bone et turbate²⁵⁷.

II.3 De conscientia mala et tranquilla²⁵⁸

Sequitur²⁵⁹ mala et tranquilla conscientia, qua sicut nichil peius, ita nichil infelicius est²⁶⁰. Queris quenam illa sit? 10

[*Ch.*] Hec est illa

*Que nec Deum timet nec hominem reveretur*²⁶¹ (Lc 18.2), que, *cum venerit*²⁶² in *profundum malorum, contempnit* (Prv 18.3). Et vide lapsum, immo et casum male conscientie, quam minutatim et pedetemptim declinet a Deo²⁶³ et²⁶⁴ in *profundum descendat, ut super eam*²⁶⁵ *urgeat puteus os suum* (Ps 68.16). Primum²⁶⁶ 15 quando homo assuetus²⁶⁷ bonis graviter peccat, videtur ei adeo²⁶⁸ importabile²⁶⁹, ut in *infernum vivens descendere*²⁷⁰ (Ps 54.16) videatur. Processu vero²⁷¹ temporis

248 *plane*] sane *Rom.*

249 *etsi*] et *Av*; et *se Fi*.

250 secundum ... tractatum] *om. Brü*; secundum quod dictum est et tractatum *Ch.*

251 fortassis] scilicet *Ch.*

252 qui] *fehlt in Av.*

253 maiorem ... sustinet] maiorem sustinet pro Deo perseveranter tribulationem *Ch.*

254 maiorem ... mercedem] ut maiorem habeat et mercedem *Av*; et maiorem habet mercedem *Brü*; maiorem habeat mercedem *Mel*; maiorem habet et mercedem *Rom.*

255 *hec*] *om. Av.*

256 Et ... sunt] Et dicta sunt pro *Av*; Et hec dicta sint *Brü, Ch.*

257 et bone et turbate] bone et turbate *Am, Rom*; boneque et turbate *Brü*; et bone et turbate conscientie *Ch.*

258 De conscientia mala et tranquilla] *nach Ch, Rom; fehlt in Am, Ca, Fi, Met; V^a conscientia Av; Mala conscientia et tranquilla Brü; Veniala et tranquilla conscientia. IIII Soi.*

259 Sequitur] Sequitur de *Brü, Mel, Rom.*

in der großen Fülle seiner Barmherzigkeit erfahren lässt, dass er zwar niedergedrückt, aber dennoch nicht erdrückt wird. *Kommt her*, sagt der Prophet, *kauft Wein und Milch ohne Geld* (Is 55.1). Jedes geängstigte Gewissen nämlich, das zu Gott kommt, kauft entweder Milch von ihm oder Wein, entsprechend dem, was
 5 zuvor gesagt und behandelt wurde. Und merke, dass er beiden den Wein vorsetzt – vielleicht deshalb, damit derjenige, der größere Anfechtungen für Gott beharrlich erträgt, auch den größeren Lohn haben soll. Und dies wurde gesagt zur Unterscheidung von gutem und ruhigem Gewissen und von gutem und unruhigem.

II.3 Vom schlechten und ruhigen Gewissen

10 Nachfolgend vom schlechten und ruhigen Gewissen: So wie es nichts Schlimmeres gibt, so gibt es auch nichts Unglücklicheres als dieses. Du fragst, was das für ein Gewissen sei?

[Ch:] Dies ist jenes,

Das weder Gott fürchtet, noch den Menschen achtet (Lc 18.2), *das es gleichgültig*
 15 *hinnimmt, wenn es zum Abgrund der Bosheit gelangt* (Prv 18.3). Und siehe den Fall, ja vielmehr den Sturz des schlechten Gewissens, wie es sich allmählich und Schritt für Schritt von Gott abwendet *und in den Abgrund hinabsteigt, bis dass über ihm der Graben seine Öffnung schließt* (Ps 68.16). Wenn der an das Gute gewöhnte Mensch schwer sündigt, scheint ihm dies zu Beginn so unerträglich,
 20 dass er glaubt, *lebendig im Abgrund zu versinken* (Ps 54.16). Im Laufe der Zeit

260 est] eius *Soi*.

261 reveretur] veretur *Fi*.

262 venerit] venit *Mel*.

263 a Deo] *im Befund der anderen Handschriften ist nicht immer eindeutig, ob der Schreiber a Deo oder adeo gibt.*

264 et] et ita *Ch*.

265 eam] eum *Am, Av, Fi, Met, Soi*.

266 Primum] Primo *Ch, Mel, Rom*.

267 assuetus] assuetus est *Ch*.

268 adeo] *im Befund der anderen Handschriften ist nicht immer eindeutig, ob der Schreiber adeo oder a Deo gibt.*

269 importabile] importabile et grave *Am, Av, Met, Soi*.

270 descendere] descendere sibi *Soi*.

271 vero] *fehlt in Am, Av, Fi, Met, Rom, in Mel von Hand² interlinear nachgetragen.*

non importabile²⁷², sed tamen²⁷³ grave videtur et inter importabile²⁷⁴ et grave non parvus descensus est. Paulo post et²⁷⁵ leve²⁷⁶ iudicat

et²⁷⁷ importabilitatis et²⁷⁸ gravitatis oblita. Postea nec²⁷⁹ sentit,

et, cum crebris ictibus verberetur, non sentit vulnera, verbera non [*Beginn Par:*] 5
attendit. De huiusmodi²⁸⁰ in *Scriptura veritatis expressum est* (Dn 10.21): *Verberaverunt*²⁸¹ *me et non*²⁸² *dolui, traxerunt me et ego non sensi*²⁸³ (Prv 23.35). In brevi²⁸⁴ temporis spatio non solum non sentit, sed et²⁸⁵ placet et dulce fit²⁸⁶, quod amarum erat²⁸⁷, et, quod asperum²⁸⁸, vertitur in suave. Ducitur deinde²⁸⁹ in consuetudinem, ut iam non modo²⁹⁰ placeat, sed²⁹¹ assidue placeat et se²⁹² continere 10
non possit. Ad extremum²⁹³ non potest avelli, quia consuetudo vertitur in naturam et, quod prius ad faciendum erat impossibile²⁹⁴, iam impossibile²⁹⁵ est ad continendum. Sic²⁹⁶ descenditur, immo et²⁹⁷ caditur a Ierusalem in Iericho, sic itur in²⁹⁸ aversionem et²⁹⁹ duritiam cordis. Hic peccator fetet, hic quadriduanus [est]³⁰⁰, hic *lapis*³⁰¹ *spelunce superpositus* (Io 11.38), ut³⁰² illos misericordes radios 15
divini luminis non admittit³⁰³. Hic³⁰⁴ iuxta *Scripturam: A mortuo, tanquam qui non est*³⁰⁵, *perit*³⁰⁶ *confessio* (Sir 17.26), nisi forte miserans Deus cor lapideum in carneum³⁰⁷ quandoque convertat (cf. Ez 36.26).

272 ut ... importabile] *fehlt in Brü.*

273 tamen] *fehlt in Av.*

274 importabile] portabile *Av.*

275 et] *fehlt in Soi.*

276 leve] leve et *Brü.*

277 et] *fehlt in Rom.*

278 et] atque *Brü.*

279 nec] non *Am, Av, Brü, Fi, Mel, Met, Soi.*

280 huiusmodi] huius *Par.*

281 Verberaverunt] Verberavere *Mel.*

282 non] animo *Av.*

283 ego ... sensi] ego non consensi *Av*; non sensi *Rom, Soi.*

284 brevi] brevi vero *Am, Ch.*

285 et] etiam *Rom.*

286 fit] scit *Brü, Rom.*

287 erat] est *Rom.*

288 quod asperum] asperum *Ch*; quod est asperum *Rom*; quod asperum est *Mel*, est *interlinear von Hand² nachgetragen.*

289 deinde] quandoque *Par*; enim *Rom.*

290 modo] solum *Soi.*

291 sed] sed et *Am, Av, Ch, Mel, Met, Par, Soi.*

292 se] sese *Av, Met, Soi.*

293 extremum] extremum vero *Ch.*

aber scheint es ihm zwar nicht mehr unerträglich, aber immer noch schwer, und dennoch ist es kein kleiner Abstieg zwischen ‚unerträglich‘ und ‚schwer‘. Doch wenig später beurteilt er es als unbedeutend,

und Unerträglichkeit und Schwere
5 sind vergessen. Später bemerkt er [die
Schuld] nicht einmal mehr;

und wenn er mit zahlreichen Schlägen gezüchtigt wird, spürt er weder die Verletzungen, noch gibt er auf die Schläge Acht. Hiervon *ist in der Schrift der Wahrheit die Rede* (Dn 10.21): *Sie haben mich geschlagen, aber es hat mich nicht geschmerzt, sie haben mich fortgeschleift, aber ich habe es nicht gespürt* (Prv 23.35). Binnen kurzer Zeit fühlt er dies nicht nur nicht mehr, sondern findet Gefallen daran, und was bitter war, wird lieblich, und was rauh schien, verwandelt sich ihm in Süße. Sodann wird ihm die Sünde zur Gewohnheit – derart, dass er nicht nur [manchmal] Gefallen an ihr findet, sondern unablässig und er sich nicht mehr enthalten
15 kann. Zuletzt kann er sich nicht mehr von ihr losreißen, weil ihm die Gewohnheit schon zur Wesensart geworden ist, und was ihm zuvor zu tun unmöglich war, davon kann er sich nun unmöglich enthalten. So steigt er herab, ja vielmehr stürzt er von Jerusalem hinab nach Jericho; so begibt er sich auf den Weg des Ungehorsams und der Verhärtung des Herzens. Hier [in Jericho] stinkt der Sünder, hier liegt er schon vier Tage begraben, *hier ist ein Stein vor die Höhle gesetzt*
20 (Io 11.38), um jene barmherzigen Strahlen des göttlichen Lichts nicht durchzulassen. Hier gilt gemäß der heiligen Schrift: *Das Bekenntnis eines Toten vergeht so, als sei es nicht gegeben* (Sir 17.26) – es sei denn, dass der sich erbarmende Gott vielleicht irgendwann einmal *das steinerne Herz in eines aus Fleisch verwandelt*
25 (Ez 36.26).

294 impossibile] importabile *Ch, Soi*; possibile *Rom*.

295 iam impossibile] *fehlt in Soi*.

296 Sic] Sic enim *Ch*.

297 et] *fehlt in Sois*.

298 itur in] iter ad *Av*.

299 et] et in *Am, Av, Fi, Met, Soi*.

300 est] *fehlt in Ca, Mel, in Mel interlinear von Hand² nachgetragen*.

301 hic lapis] hic lapis est *Brü*; huic lapis *Met*.

302 ut] *fehlt in Ch*.

303 admittit] admittat *Av, Brü, Fi, Mel, Par, Rom, Soi*.

304 Hic] Huic *Met*.

305 qui non est] ab eo qui non est *Ch*; non sit *Rom*.

306 perit] perdit *Soi*.

307 carneum] carnem *Brü*.

Hec est³⁰⁸ mala conscientia, que per huiusmodi³⁰⁹ discrimina immo precipitia ruit et corrui³¹⁰ super se³¹¹ ipsam. Quomodo tranquilla³¹²? Cum mundi huius³¹³ prosperitas alludit et illudit, *cum laudatur peccator in desideriis anime sue et iniquus benedicitur* (Ps 9.24), cum peccantium favor et peccare nolentium pavor nolens et dolens arridet ei³¹⁴, cum *non est, qui arguat* (Iob 32.12), sed et, qui arguere³¹⁵ audeat, ex omnibus, *qui in circuitu eius sunt* (Ez 5.5), impleturque³¹⁶, quod scriptum est: *Prosperitas stultorum³¹⁷ perdet illos* (Prv 1.32). 5

Nichil eque exasperat illius tremendi iudicis maiestatem³¹⁸ quam peccare et secure peccare et de vitiis quasi³¹⁹ de virtutibus gloriari. *Non miserearis³²⁰*, ait iustus, *omnibus, qui operantur³²¹ iniquitatem* (Ps 58.6). Hec est³²² iniquitas, cuius non miseretur Deus, *cum homo defendit, quod Deus odit^a* et peccatum iustitiam asserit, ut omnipotenti resistat et³²³ omnipotens illi. Hec est illa superbia³²⁴, de qua scriptum est³²⁵: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Iac 4.6). Intellige, quod dicit: *Resistit³²⁶*. Resistere enim ex equo est. Ille autem³²⁷ Deo ex equo resistere proponit, ³²⁸ qui, quod ipse astruit, destruit, quantum³²⁹ in ipso³³⁰ est, *dicens³³¹ malum bonum et bonum malum³³², amarum dulce et dulce amarum, lucem tenebras et tenebras lucem³³³* (Is 5.20). Hanc³³⁴ tranquillitatem nutrit impunitas, securitatis et negligentie mater, noverca virtutum, religionis virus³³⁵, tinea sanctitatis.^b 10 15

308 est] *fehlt in Av; enim Rom.*

309 huiusmodi] huius *Par, Rom.*

310 et irrui] *fehlt in Met.*

311 super se] super semet *Av; se Mel.*

312 Quomodo tranquilla] quando tranquilla *Brü*, quodammodo tranquillans *Mel*, quodammodo *ist interlinear aus quomodo von Hand² korrigiert.*

313 huius] *fehlt in Par.*

314 cum ... ei] *fehlt in Rom.*

315 sed ... arguere] nec qui arguere *Brü*; sed et qui arguere peccatorem *Ch*; Sed nec et qui arguere *Met*; sed nec qui arguere *Rom.*

316 impleturque] Et sic adimpletur in eo *Ch*; impleturque in eo *Soi.*

317 stultorum] illorum *Par.*

318 maiestatem] maiestatem Christi *Par.*

319 quasi] ac *Brü.*

320 miseraris] miseraris Domine *Ch.*

321 qui operantur] operantibus *Brü.*

322 est] *fehlt in Av.*

323 et] *fehlt in Par.*

324 Hec ... superbia] Hec illa superbia *Am*; Hec est superbia *Brü.*

325 scriptum est] dicitur quia *Brü.*

326 humilibus ... Resisitit.] *fehlt in Brü.*

327 autem] enim *Par.*

Dies ist das schlechte Gewissen, das durch eine derartige Entfernung, ja vielmehr einen so tiefen Fall niederstürzt, zusammenbricht und unter sich begraben wird. Auf welche Weise ist es ruhig? Wenn das Glück der Welt überschäumt; *wenn der Sünder in den Verlangen seiner Seele gepriesen und der Feind gesegnet* 5 *wird* (Ps 9.24); wenn der Beifall der Sünder und die Furcht derjenigen, die nicht sündigen wollen, ihm unwillig oder wehmütig zulächeln; wenn unter allen, *die um es herum sind* (Ez 5.5), *niemand ist, der es tadelt* (Iob 32.12), ja wenn niemand es auch nur wagen würde, es zu tadeln, und so erfüllt wird, was geschrieben steht: *Das Glück der Törichten richtet diese zu Grunde* (Prv 1.32).

10 Nichts reizt die Majestät jenes furchtbaren Richters so sehr wie das Sündigen, wie das sorglose Sündigen und das Prahlen über Fehler wie auch über Tugenden. *Du sollst kein Mitleid mit all jenen haben, die Unrecht tun* (Ps 58.6), sagt der Gerechte. Dies ist das Unrecht dessen, für den Gott kein Erbarmen hat; *immer wenn der Mensch verteidigt, was Gott hasst*,^a und die Sünde zum Recht erklärt, 15 so dass er sich dem Allmächtigen widersetzt, dann [widersetzt] sich der Allmächtige ihm. Dies ist jener Hochmut, von dem geschrieben steht: *Gott widersteht den Hochmütigen, aber den Demütigen schenkt er Gnade* (Iac 4.6). Gib Acht, was er sagt: *Er widersteht*. Widerstand folgt nämlich in gleicher Weise. Jener nimmt sich vor, Gott gleichermaßen zu widerstehen, jener, der – soweit es ihn 20 betrifft – das, was er selbst aufbaut, niederreißt, jener, *der das Gute schlecht und das Schlechte gut nennt, das Bittere süß und das Süße bitter, das Licht Finsternis und die Finsternis Licht* (Is 5.20). Die Straflosigkeit nährt diese Ruhe: Sie ist die Mutter der Sorglosigkeit und Nachlässigkeit, die Stiefmutter der Tugend, das Gift der Gottesfurcht und der an der Heiligkeit nagende Wurm.^b

a Vgl. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, In *Psalmum LVIII*, *Sermo I.14*, S. 740: „Quando quisque defendit peccata sua, magnam iniquitatem operatur: hoc defendit quod Deus odit.“

b Das gesamte Kapitel weist zahlreiche Analogien zu BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione ad Eugenium papam*, lib. I, cap. II (2), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 630, 632, auf. Das Motiv des an der Heiligkeit nagenden Wurms findet sich bereits in einer Predigt des PETRUS CHRYSOLOGUS, *Sermo VII: De Quinquagesima*, S. 49 sowie – wohl von dort übernommen – ebenfalls bei BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Psalmum ‚Qui habitat‘ sermo VI*, cap. 4, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 548.

328 Ille ... proponit] Ille Deo resistere proponit *Brü*.

329 quantum] quoniam *Rom*.

330 in ipso] in eo *Brü*.

331 dicens] *fehlt in Av, Met, Soi*.

332 et bonum malum] *fehlt in Rom*.

333 amarum dulce ... tenebras lucem] *fehlt in Brü*; amarum dulce et dulce amarum, lucem tenebras ponens et econverso *Soi*.

334 Hanc] Hanc vero *Ch*.

335 virus] intus *Mel*; virus et *Par, Rom*.

II.4 De conscientia mala et turbata³³⁶

Mala autem conscientia est et turbata, que³³⁷ in actu peccatorum suorum et³³⁸ reprehenditur et comprehenditur et³³⁹, dum pasci se voluptatibus credit, anxietatibus cedit, humanis pudoribus et confusionibus reverberata, sicut scriptum est: *In operibus manuum suarum comprehensus est peccator* (Ps 9.17). Verbi gratia: 5
 Appetit quis adulterium ad voluptatem, comprehenditur³⁴⁰ ibi ad anxietatem et multo maior est³⁴¹ anxietas quam voluptas ad omnem³⁴² verecundiam et angustiam hominis, qui hominem et vivit et³⁴³ sapit. Et³⁴⁴ licet quidam in ipsa deprehensione convertantur ad Deum, maior tamen est numerus in ipsa confusione³⁴⁵ permanentium in peccato quam propter peccati confusionem exeuntium 10
 a³⁴⁶ peccato. De utrisque³⁴⁷ scriptum est: *Imple facies eorum ignominia et querent nomen tuum, Domine* (Ps 82.17).

Et³⁴⁸ de aliis:³⁴⁹

[*Ch.*] De non exeuntibus dicit Ieremias propheta:

Percussi eos³⁵⁰ et non doluerunt, attrivi³⁵¹ eos et rennuerunt suscipere³⁵² disciplinam. (Ier 5.3) 15

Hii³⁵³ sunt quattuor conscientiarum rivi de voluntatis fonte currentes, in quibus iusti purgantur, inquinantur iniusti, ut fiat³⁵⁴, quod legitur³⁵⁵: *Et³⁵⁶ qui in³⁵⁷ sordibus est, sordescat adhuc, et qui iustus est, iustificetur adhuc³⁵⁸* (Apc 22.11). Et quia cogitationes hominis sive boni sive mali continua volubilitate volvuntur, 20
 omnis³⁵⁹ cogitationum modos³⁶⁰ quaquaversum³⁶¹ se vertant, pro modulo meo tibi statui demonstrare,

336 De conscientia mala et turbata] nach Ch, Par, Rom; fehlt in *Am, Brü, Ca, Fi, Mel*; De sexta conscientia *Av*; De mala conscientia et turbata. V *Soi*.

337 est et turbata, que] est sed turbata, que *Ch*; est et conturbata, que *Fi*; et turbata est *Rom*.

338 et] *fehlt in Am, Ch*.

339 et] Nam *Ch*.

340 comprehenditur] sed comprehenditur *Ch*.

341 multo maior est] multo maior *Av, Soi*; maior est multo *Brü*; multo magis est *Mel*; et maior est *Par*.

342 omnem] omnem hominem *Av, Met, Soi*.

343 et vivit et] vivit et *Brü, Rom*; et vivit *Am, Fi, Par*.

344 Et] Sed *Ch*.

345 confusione] conversione *Mel*.

346 a] de *Rom*.

347 utriusque] exeuntibus *Ch*.

348 Et] *fehlt in Met*.

349 Et ... aliis] *fehlt in Par*.

II.4 Vom schlechten und unruhigen Gewissen

Schlecht und unruhig ist schließlich das Gewissen, das beim Begehen der Sünde erlappt und ergriffen wird; während es glaubt, seine Wollust zu stillen, weicht diese, von menschlicher Scham und Verwirrung zurückgeschlagen, der Furcht, so wie geschrieben ist: *Bei seinen Werken wurde der Sünder ergriffen* (Ps 9.17). Zum Beispiel: Einer will der Wollust wegen einen Ehebruch begehen; er wird dabei von Furcht ergriffen, und vor Scham und Beklemmung ist die Furcht um vieles größer als die Wollust des Menschen, der als Mensch lebt und versteht. Und obgleich sich mancher aufgrund einer solchen Entdeckung zu Gott bekehren sollte, ist die Zahl derer, die bei einer solchen Verwirrung in der Sünde verharren, dennoch größer als die derjenigen, die sich aufgrund ihrer Verwirrung durch die Sünde von der Sünde entfernen. Über beide ist geschrieben: *Fülle ihr Angesicht mit Schmach, und sie werden nach deinem Namen fragen, Herr* (Ps 82.17).

Und von den anderen: [Ch:] Der Prophet Jeremias spricht von jenen, die sich nicht [von der Sünde] entfernen:

Ich habe sie geschlagen und sie haben den Schmerz nicht empfunden; ich habe sie zerrüttet und sie haben sich geweigert, die Lehre anzunehmen (Ier 5.3).

Dies sind die vier Ströme der Gewissen, die aus der Quelle des Willens fließen, in denen die Gerechten gereinigt und die Ungerechten beschmutzt werden, so dass geschehen kann, wovon man liest: *Wer voll Sünde ist, soll künftig schmutzig sein, und wer gerecht ist, der soll auch künftig ein Gerechter sein* (Apc 22.11). Und weil die Gedanken des Menschen, sei er gut oder schlecht, beständig kreisen, habe ich beschlossen, dir, entsprechend meines Vermögens, alle Arten der Gedanken zu zeigen, wohin auch immer sie sich richten,

350 Percussi eos] Percussisti eos *Av, Soi*; Percussisti eos, Domine *Ch*.

351 attravi] attravisti *Av, Ch, Soi*.

352 rennuerunt suscipere] rennuerunt accipere *Av*; noluerunt accipere *Rom*.

353 Hii] Isti *Par*.

354 fiat] fiant *Brü*.

355 legitur] scriptum est *Ch*.

356 Et] fehlt in *Brü, Met, Soi*.

357 in] fehlt in *Brü*.

358 et ... adhuc] et sanctus sanctificetur adhuc *Brü*; et iustus iustificetur adhuc *Ch*.

359 omnis] omnes *Am, Av, Brü, Mel, Rom, Sois*; plurimos *Ch*.

360 modos] fehlt in *Brü*.

361 quaquaversum] quocumque versu *Rom*.

ut scias, quam longe simus ab illo, qui³⁶² in eodem statu³⁶³ permanet, Domino³⁶⁴ Ihesu Christo. [Cb:] ut melius possis intelligere, quam longe simus ab illo, qui semper in eodem statu permanet, Domino nostro Iesu Christo.

[Ende Av]

5

III. De septem modis cogitationum^{365a}

Cogitationum alie onerose³⁶⁶, alie affectuose, alie obscene, alie otiose³⁶⁷, alie curiose, alie suspiciose, alie distentorie.

III.1 De onerosa cogitatione³⁶⁸

Onerosas cogitationes in anima iusti illas accipe, quibus resistere vult et tamen³⁶⁹ non potest, sed velit, nolit, irruit in oculis mentis muscarum Egypti pestilentia (cf. Ex 8.24) et perstrepunt rane in penetralibus³⁷⁰ cordis eius (cf. Ex 8.2-11). Cogitat homo plerumque terribilia³⁷¹ de fide, horribilia de divinitate et, per phantasmata corporearum imaginum transrotatus³⁷², illa sentit, que vel in confessione evomere peccator oneratus³⁷³ exhorret³⁷⁴.^b Et quanto districtius non exhibet membra sua arma³⁷⁵ iniquitatis peccato, tanto astrictius³⁷⁶ huiusmodi spiritu³⁷⁷ quatitur et pulsatur³⁷⁸. Cum enim ille insatiabilis homicida ab exteriori sensualitate

362 qui] qui semper *Brü, Soi*.

363 statu] *fehlt in Brü*.

364 Domino] Domino nostro *Av, Mel, Soi*.

365 De septem modis cogitationum] *fehlt in Am, Brü, Mel, Met, Par*. De multiplici varietate cogitationum *Ch*; De septem speciebus cogitationum sequitur *Rom*; De diversis modis cogitationum *Soi*.

366 Cogitationum alie onerose] Cogitationum vero alie onerose *Ch*; Cogitationum alie sunt onerose *Mel*.

367 alie otiose] *fehlt in Soi*.

368 De onerosa cogitatione] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS*.

369 tamen] *fehlt in Brü*.

370 penetralibus] penetrabilibus *Mel*; penetralibus regum *Rom*.

371 terribilia] *fehlt in Met, Soi*.

372 transrotatus] *fehlt in Brü*. Vgl. oben S. 80, Anm. 14.

373 confessione ... oneratus] confessione peccatorum evomere oneratus *Soi*.

374 exhorret] exhortet *Brü*.

damit du weißt, wie weit wir von jenem
entfernt sind, der in demselben Zustand
bleibt, der Herr Jesus Christus.

5

[Cb:] damit du besser verstehen
kannst, wie weit wir von jenem ent-
fernt sind, der immer in demselben
Zustand bleibt, Jesus Christus, unser
Herr.

[Ende Av]

III. Von den sieben Arten der Gedanken^a

Unter den Gedanken gibt es bedrückende, triebhafte, schmutzige, müßige, neu-
gierige, misstrauische und zerstreute.

10

III.1 Vom bedrückenden Gedanken

Nimm die bedrückenden Gedanken in der Seele des Gerechten, jene, denen er
widerstehen will, aber nicht kann; und ob er will oder nicht, bricht die Plage der
ägyptischen Mücken (vgl. Ex 8.24) in die Augen seines Geistes herein, und die
Frösche lärmen im Inneren seines Herzens (vgl. Ex 8.2-11). Der Mensch denkt
oft Schreckliches vom Glauben und Furchtbares vom Göttlichen, und durch Er-
scheinungen körperlicher Trugbilder angetrieben fühlt er jene Gedanken, die
auszuspeien sich der beladene Sünder in der Beichte entsetzt.^b Je weniger er seine
Glieder durch die Sünde zu Waffen der Ungerechtigkeit macht, desto kürzer
wird er auf diese Art durch den Geist gequält und erschüttert. Wenn nämlich

a Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis*, *Sermo XXXI: De triplici genere cogitationum*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 452, 454, *Sermo XLV.1*, ebd., S. 544, 546 sowie DERS., *I Sent 25*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 282.

b Vgl. NIKOLAUS VON CLAIRVAUX, *Sermo in vigilia nativitatibus, De septem Fluminibus*: „Offert horribilia de divinitate, terribilia de fide, mirabilia de fidei institutione; et in alveolo mentis veneniferas ingerit potiones, quas in confessione evomere peccator oneratus exhorret.“ in: DERS., *Sermones tres in nativitate domini, Sermo III.5*, Sp. 841 D.

375 non ... arma] cohibet membra sua anima *Rom*.

376 astrictius] strictius *Cb*; districtius et astrictius *Par*; districtius *Rom*.

377 huiusmodi spiritu] huius mundi spiritu *Brii*, huius spiritu *Par*; huiusmodi spiritus *Mel*.

378 quatitur et pulsatur] quatitur et quassatur et pulsatur *Par*.

se videt exclusum, interiora collectis viribus aggreditur et ingreditur³⁷⁹, *sed spiritualis homo, qui omnia iudicat* (I Cor 2.15), illius astutias³⁸⁰ non ignorat. Reprimit, quod potest, quod³⁸¹ non potest reprimere³⁸², tolerat, quia, etsi³⁸³ latratum canis sustinet³⁸⁴, morsum non timet.

Mordet enim, cum ad consensum³⁸⁵ [Cb:] Latrat, cum suggerit, tunc vero 5
pertrahit, latrat, cum suggerit, mordet cum ad consensum pertrahit,

sed tamen³⁸⁶ non ingerit, quod suggestit.^a Et³⁸⁷ tunc³⁸⁸ non vulnerat, sed coronat, quia, etsi³⁸⁹ sentientem cruciat, non obligat non³⁹⁰ consentientem.^b

III.2 De onerosis iterum³⁹¹

Sunt nichilominus et onerose³⁹², cum ex officio Marthe suscepto sollicitus est 10
homo et turbatur erga plurima propter plurimos, ut habeant, unde in divino servicio³⁹³ sustententur³⁹⁴.

III.3 De affectuosis³⁹⁵

Affectuose sunt³⁹⁶, quando circa carnis sue curam afficitur sicut in victu et vestitu. Tangitur etiam³⁹⁷ affectione propinquorum³⁹⁸ suorum secundum carnem. 15

379 et ingreditur] *fehlt in Brü, Cb, Soi.*

380 iudicat, illius astutias] *diiudicat, eius astutiam Rom.*

381 quod] *quod autem Cb.*

382 reprimere] *fehlt in Rom.*

383 etsi] *si Mel.*

384 sustinet] *sustinet sed Brü.*

385 consensum] *sensum Met.*

386 sed tamen] *sed cum Cb, Met; si tamen Rom.*

387 Et] *om. Cb.*

388 Et tunc] *Tunc Cb; Et conscientia Rom; Et contra Brü.*

389 etsi] *si Mel.*

390 non] *fehlt in Am, Brü, Fi, Mel, Met.*

391 De onerosis iterum] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

392 onerose] *onerose cogitationes Soi.*

393 servicio] *officio Cb, Met.*

394 erga ... sustententur] *fehlt in Brü.*

395 De affectuosis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

jener unersättliche Mörder sich von den äußeren Empfindungen ausgeschlossen sieht und mit vereinten Kräften das Innere angreift und hineinschreitet, dann kennt *der vom Geist erfüllte Mensch, der alles beurteilt* (I Cor 2.15), dessen Verschlagenheit genau. Er drängt zurück, soweit er kann, was er nicht zurückdrängen kann, erduldet er, weil er den Biss nicht fürchtet, auch wenn er schon das
5 Gebell des Hundes erträgt.

Er beißt nämlich, wenn er zur Zustimmung hinlockt, er bellt, wenn er etwas einflüstert,
[Cb:] Er bellt nämlich, wenn er etwas einflüstert, dann aber beißt er, wenn er zur Zustimmung hinlockt,

aber dennoch drängt er nicht auf, was er eingeflüstert hat.^a In diesem Augenblick
10 verwundet er nicht, sondern krönt, denn obgleich er den Empfindsamen quält, so verpflichtet er ihn nicht, außer wenn er zustimmt.^b

III.2 Noch einmal von den bedrückenden Gedanken

Um nichts weniger sind auch sie bedrückend, wenn der Mensch, da er das Amt der Martha übernommen hat, in Sorge ist, und wegen vieler Dinge bei vielen
15 Menschen beunruhigt wird, so dass diese Gedanken ihn beherrschen und von daher auch im Gottesdienst ertragen werden müssen.

III.3 Von den triebhaften Gedanken

Triebhaft sind sie, wenn entsprechend der Bedürfnisse des Körpers auf einen eingewirkt wird, so wie im Falle von Nahrung und Kleidung. Auch wird man durch
20 eine Neigung gegenüber seinen Nächsten entsprechend des Fleisches ergriffen.

a Vgl. zum Motiv vom Hund als Verleiter zur Sünde: Fr. OHLY, *Metaphern für die Sündenstufen*, S. 141.

b Der Abschnitt „Cum enim ille [...] obligat non consentientem“. parallel in *De interiori domo*, cap. XXVI (55), Sp. 535 D-536 A.

396 sunt] sunt cogitationes *Soi*.

397 etiam] etiam sepius homo *Cb*.

398 propinquorum] proximorum *Met*.

III.4 De obscenis³⁹⁹

Obscene sunt⁴⁰⁰, quando carnalis delectatio⁴⁰¹ titillat et pungit⁴⁰². Sed he tanquam⁴⁰³ feces inmundissime longius⁴⁰⁴ in ipso principio propulsande sunt.

III.5 De otiosis⁴⁰⁵

Otiose sunt⁴⁰⁶, quando in⁴⁰⁷ illis nec delectatur nec afficitur. Verbi gratia: Equum currentem vel avem volantem cogitans, ubi et⁴⁰⁸ pene inter vitium residet et virtutem⁴⁰⁹ nec descendens ad illud nec ad istam ascendens. 5

[*Soi:*] Hee nichilominus cogitationibus a bonis et utilibus, que cogitare debuimus, nos plerumque impediunt et circa salutis nostre curam negligentiores reddunt. 10

III.6 De curiosis⁴¹⁰

Curiose sunt⁴¹¹, quando [mens⁴¹²] proponit explorare proximorum secreta et, que curiose seipsam⁴¹³ scrutari debuerat, oblita sui aliena⁴¹⁴ curat, nunc intus, nunc⁴¹⁵ foris, vaga et garrula et quietis impatiens. 15

399 De obscenis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

400 sunt] id est sordide sunt cogitationes *Soi.*

401 delectatio] cogitatio *Rom.*

402 pungit] pingit *Brü.*

403 he tanquam] hec tanquam *Am, Par, Soi; hec tamen Brü.*

404 longius] longius mox *Soi.*

405 De ociosis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

406 sunt] sunt cogitationes *Soi.*

407 in] *fehlt in Ch.*

408 et] *fehlt in Ch.*

409 inter ... virtutem] sunt inter vitium et virtutem residet *Rom.*

410 De curiosis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

411 sunt] sunt cogitationes *Soi.*

412 mens] *nach Soi, fehlt in allen anderen MSS.*

413 seipsam] ipsam *Mel.*

III.4 Von den schmutzigen Gedanken

Schmutzig sind sie, wenn die fleischliche Lust kitzelt und sticht. Aber diese Gedanken müssen gleich am Anfang wie der allerunreinste Auswurf zurückgeschlagen werden.

5 III.5 Von den müßigen Gedanken

Müßig sind sie, wenn man von ihnen weder erfreut noch angegriffen wird. Zum Beispiel: An ein rennendes Pferd oder einen fliegenden Vogel denkend verweilt man ganz und gar zwischen Laster und Tugend, weder zu diesem hinab, noch zu jener hinaufsteigend.

- 10 [Sois:] Diese Gedanken, die wir denken
mussten, halten uns nichtsdestoweni-
ger gänzlich von guten und nützlichen
Gedanken ab und geben im Hinblick
auf die Sorge um unser Seelenheil be-
15 sonders nachlässige Gedanken wieder.

III.6 Von den neugierigen Gedanken

- Neugierig sind sie, wenn der Verstand beschließt, die Geheimnisse der Nächsten auszuforschen, und wenn er – bald innerlich, bald äußerlich, umherschweifend, geschwätzig und unfähig zur Ruhe – um fremde Geheimnisse Sorge trägt und die
20 verborgenen Angelegenheiten, die ihn selbst betreffen, die er neugierig zu erforschen verpflichtet war, vergisst.

414 aliena curat] aliena non curat *Am, Fi, Par*; aliena nunc curat *Met*; alteram curat *Rom*; aliena nimis curat *Soi*.

415 nunc intus, nunc] nec intus, nec *Rom*.

III.7 De suspitiosis⁴¹⁶

Suspitiose sunt⁴¹⁷, quando nullum certum argumentum⁴¹⁸ habens, male de proximo suspicatur et ea, que in⁴¹⁹ utramlibet partem inclinari⁴²⁰ possunt, in deteriore partem⁴²¹ interpretatur.

III.8 De distentoriis⁴²²

5

Distentorie⁴²³ sunt, quando de longinquis et⁴²⁴ regnis et regionibus disponit et tractat, quando distenditur in questionibus et rationibus huius mundi; quam pessimam occupationem iuxta Salomonem *dedit Deus filiis hominum*⁴²⁵, *ut distenderentur*⁴²⁶ in ea (Ecl 1.13)⁴²⁷.

III.9

10

[*Ch:*] Item. Cogitationum multiplex varietas esse cognoscitur. Alie namque cor inflant, alie elevant, alie perturbant, alie dissipant, alie confundunt, alie distendunt, alie ligant, alie inquinant, alie contrahunt, alie corrumpunt. Inflant ut superbe, elevant ut vane, perturbant ut invidie, dissipant ut iracunde, confundunt ut acadiose, distendunt ut ambitiose, ligant ut gulose, inquinant ut luxuriose, contrahunt ut timide, corrumpunt ut malitiose. His igitur exclusis mens purgatur, si sanctis cogitationibus iugiter exerceatur, sicut scriptum est: *Cogitatio sancta custodiet te* (Prv 2.11). 15 20

416 De suspitiosis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

417 sunt] sunt cogitationes *Soi.*

418 certum argumentum] argumentum *Mel*; certum examen *Rom.*

419 in] *fehlt in Am, Par*; ad *Met.*

420 inclinari] declinari *Par.*

421 partem] *fehlt in Am, Brü, Fi, Met, Par, Rom.*

422 De distentoriis] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*

423 Distentorie] Distentorie cogitationes *Soi.*

424 longinquis et] longinquis rebus et *Ch*; longinquis *Met, Par, Rom, Soi.*

III.7 Von den misstrauischen Gedanken

Misstrauisch sind sie, wenn sie, auch ohne einen sicheren Beweis zu haben, den anderen des Schlechten verdächtigen und wenn das, was sie nach verschiedenen Seiten neigen können, von ihnen immer nach der schlechteren ausgelegt wird.

5 III.8 Von den zerstreuten Gedanken

Zerstreut sind sie, wenn [der Geist] sich in entfernten Reichen und Regionen befindet und diese untersucht; wenn er sich mit Fragen und Meinungen dieser Welt zerstreut – welch allerschlechtesten Beschäftigung *gab*, Salomon zufolge, *Gott den Kindern der Menschen, um sie damit zu verwirren* (Ecl 1.13).

10 III.9

[*Cb*:] Weiter. Man erkennt, dass es eine große Vielfalt von Gedanken gibt. Einige blähen das Herz auf, einige erheben es, einige versetzen es in Unruhe, einige zerreißen es, einige beschämen es, einige zerstreuen es, einige binden es, einige beschmutzen es, einige schnüren es ein, einige verderben es. Sie machen es aufgebläht wie bei hochmütigen [Gedanken], sie erheben es wie bei eitlen, sie versetzen es in Unruhe wie bei neidischen, sie zerreißen es wie bei zornigen, sie beschämen es wie bei trägen, sie zerstreuen es wie bei ehrgeizigen, sie binden es wie bei gefräßigen, sie beschmutzen es wie bei ausschweifenden, sie schnüren es ein wie bei furchtsamen, sie verderben es wie bei boshaf-
 15
 20
 25
 30

Nachdem man diese Gedanken ausgesperrt hat, wird der Geist gereinigt, wenn er beständig mit heiligen Gedanken abgemüht wird, so wie es geschrieben ist: *Der heilige Gedanke wird dich beschützen* (Prv 2.11).

425 hominum] homini *Brü, Cb, Met.*

426 distenderentur] distendantur *Brü, Mel.*

427 quam ... ea] *om. Soi.*

Sunt preterea cogitationes bone et sancte. Debemus enim cogitare de Deo, ut delectemur in illo, de redemptoris nostri passione, quam pro nobis sustinuit in crucis patibulo, ut et nos parati simus tribulationes et angustias libenter sustinere pro illo. De hora transitus nostri, ut semper simus parati. De die iudicii, quia ibi de operibus nostris rationem sumus reddituri. De inferno, ut timeamus penas, quia inde nulla est redemptio. De paradiso, ut desideremus coronas, quas habebimus in futuro. De mandatis Domini et de Sacramentis nostre redemptionis, ut perseveremus in via iustitie per gratiam Dei. Amen.

IV. De quattuor spiritibus qui assidue cordibus humanis loquuntur.^{428a}

His omnibus cogitationibus cordium humanorum quattuor spiritus⁴²⁹ loquuntur assidue: Spiritus mundi, Spiritus carnis⁴³⁰, Spiritus diaboli, Spiritus Dei⁴³¹.^b

De spiritu mundi⁴³²

Spiritus mundi suggerit⁴³³ vana et ipse tunc⁴³⁴ loquitur cordi nostro, cum vanitatem diligimus,⁴³⁵ de vanitate letamur,⁴³⁶ delectamur in vanitate.

428 De ... loquuntur] De spiritu quadripertito *Am*; De quattuor spiritibus in cordibus humanis loquentibus *Ch*; *fehlt in Brii, Fi, Mel, Met, Par*; Quattuor predictis cogitationibus quattuor spiritus loquuntur *Rom*; De suggestionibus bonis et malis *Soi*.

429 spiritus] speties *Rom*.

430 carnis] carne *Mel*.

431 Spiritus carnis ... Dei] carnis, dyaboli et Dei *Rom*.

432 De spiritu mundi] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS*.

433 suggerit] loquitur *Ch*.

434 tunc] est qui *Rom*.

435 diligimus] diligimus, cum *Ch*.

436 letamur] letamur, cum *Ch*; letamur, et *Rom*.

5 Überdies gibt es gute und heilige Gedanken.
 So müssen wir nämlich an Gott denken, damit
 wir in ihm erfreut werden; an das Leiden unse-
 res Erlösers, das er für uns am Balken des
 Kreuzes auf sich genommen hat, damit wir be-
 10 reit sind, Not und Bedrängnis freudig für ihn
 zu ertragen; an die Stunde unseres Todes, da-
 mit wir immer bereit sind; an den Tag des Ge-
 richts, weil wir dort Rechenschaft über unsere
 Taten ablegen werden; an die Hölle, damit wir
 die Strafen fürchten, weil es von dort keine Er-
 lösung gibt; an das Paradies, damit wir nach
 dem Siegeskranz verlangen mögen, den wir
 15 künftig haben werden; an die Gebote unseres
 Herrn und die Heiltümer unseres Erlösers, da-
 mit wir durch die Gnade Gottes auf dem Weg
 der Gerechtigkeit verbleiben mögen. Amen

IV. Von den vier Geistern, die beständig in den Herzen der Menschen sprechen^a

20 Neben all diesen Gedanken, die in den Herzen der Menschen sind, sprechen auch
beständig vier Geister in ihnen: der Geist der Welt, der Geist des Fleisches, der
Geist des Teufels, der Geist Gottes.^b

Vom Geist der Welt

25 Der Geist der Welt flüstert Nichtigkeiten ein, und er spricht gerade dann zu un-
serem Herzen, wenn wir Nichtigkeiten hochachten, wenn wir uns an Nichtigem
erfreuen, wenn uns Nichtiges Vergnügen bereitet.

a Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis*, *Sermo XXIII: De septem spiritibus*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 376–86. In seiner dritten Predigt zur Weihnachtsvigil erwähnt BERNHARD *caro*, *diabolus* und *mundus* als jene drei Feinde, die das ‚Licht in unserem Gewissen auszulöschen drohen‘: „Nunc vero tribus malignissimis et validissimis ventis expositi sumus, carni, diabolo et mundo, qui conscientiam illuminatam moliantur exstinguere, insufflantes in corda nostra desideria mala, motus illicitos, et ita te repente turbantes, ut vix praenosceres vales unde venias aut quo vadas.“ DERS., *In vigilia nativitatis sermo III.5*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 166. Ebenfalls zentral sind sie in den *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, cap. XII (33)–XIII (35). Zu den ‚drei Feinden‘ *caro*, *diabolus* und *mundus* vgl. v. a. S. WENZEL, *The Three Enemies*.

b Vgl. J. B. SCHNEYER, *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo*, S. 266, n° 55.

[De spiritu carnis]

Spiritus carnis loquitur, cum mollia carni et sensibus carnis appetimus, cum eius curam in desideriiis perficimus et voluptate.

[De spiritu diaboli]

[Rom:]

[De spiritu Dei]

5

Spiritus diaboli loquitur, quando et amara cogitamus et aspera proferimus, tristes in nobis, aliis irascentes, ingrati et⁴³⁷ invidi, sine affectione, sine federe⁴³⁸.

Spiritus Dei loquitur, quando et dulcia meditamus et loquimur ylares nobis et proximis in omni dulcedine et benignitate, *solliciti servare unitatem in vinculo pacis* (Eph 4.3).

10

[De spiritu Dei]

[De spiritu diaboli]

Spiritus Dei loquitur, quando et⁴³⁹ dulcia meditamus et loquimur hylares nobis et proximis in omni dulcedine et bonitate, *solliciti servare unitatem spiritus*⁴⁴⁰ *in vinculo pacis* (Eph 4.3).

Spiritus dyaboli loquitur, quando et amara cogitamus et aspera proferimus. Tristes in nobis aliis irascentes, ingrati et invidi, sine affectione, sine federe.

15

V. Epylogus supradictorum⁴⁴¹

Hee sunt conscientie, hee cogitationes conscientiarum. Hii spiritus loquentes in cogitationibus nostris⁴⁴², que melius tua conscientia⁴⁴³ quam mea pagina cernit atque discernit⁴⁴⁴. [*Ende Soi*] *Factus sum insipiens*,⁴⁴⁵ *tu me coegisti* (II Cor 12.11). Sed melius volui effundere⁴⁴⁶ imperitiam meam quam confundere faciem tuam.

20

437 et] *fehlt in Ch, Me.*438 sine federe] *absque fede Brü; sine fide Am, Fi, Met, Par, Soi.*439 et] *fehlt in Brü, Ch.*440 spiritus] *fidei Brü.*441 Epylogus supradictorum] *nach Rom, fehlt in allen anderen MSS.*442 nostris] *fehlt in Rom.*443 conscientia] *a conscientia, dulcissime frater Ch.*444 cernit atque discernit] *cernis atque discernis Rom.*445 insipiens] *a insipiens, sed Met.*446 volui effundere] *evolui ostendere Rom; volui ostendere Ch, Met.*

[Vom Geist des Fleisches]

Der Geist des Fleisches spricht, wenn wir geschmeidige Dinge für das Fleisch und für die fleischlichen Gelüste erstreben; wenn wir die Sorge um das Fleisch in unseren Sehnsüchten und zu unserem Vergnügen ausführen.

5

[Vom Geist des Teufels]

[Rom:]

[Vom Geist Gottes]

10 Der Geist des Teufels spricht, wenn wir an Bitteres denken, wenn wir Hartes vorbringen, freudlos in uns selbst, zornig anderen gegenüber, undankbar und neidisch, ohne Empfindung und ohne Bund.

Der Geist Gottes spricht, wenn wir über liebliche Dinge nachsinnen, wenn wir in aller Süße und mit Wohlwollen heiter mit dem Nächsten sprechen, *besorgt darüber, die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu bewahren* (Eph 4.3).

15

[Vom Geist Gottes]

[Vom Geist des Teufels]

20 Der Geist Gottes spricht, wenn wir über liebliche Dinge nachsinnen, wenn wir heiter in aller Suse und Gute mit dem Nächsten sprechen, *besorgt darüber, die Einheit des Geistes im Band des Friedens zu bewahren* (Eph 4.3).

Der Geist des Teufels spricht, wenn wir an Bitteres denken, wenn wir Hartes vorbringen, freudlos in uns selbst, zornig anderen gegenüber, undankbar und neidisch, ohne Empfindung und ohne Bund.

V. Epilog zu den vorgenannten Dingen

25 Dies sind die Gewissen, dies die Gedanken, die jene Gewissen bewegen. Dies sind die Geister, die in unseren Gedanken sprechen, und die dein Gewissen besser als meine Zeilen erkennt und unterscheidet. [Ende *Soi*] *Ich bin ein Narr geworden, du hast mich gezwungen* (II. Cor 12.11). Aber eher will ich meine Unwissenheit ausgießen als dein Antlitz beschämen. Wenn doch etwas gut

Si⁴⁴⁷ quid bene dictum est, tibi imputa, pro cuius fide et sensum et verbum dedit⁴⁴⁸ Filius Dei. Si quid secus dictum est, tibi nichilominus⁴⁴⁹ imputa, qui⁴⁵⁰ iussisti. Parce⁴⁵¹ et festinationi, quia nichil ita contrarium, nichil⁴⁵² ita discrepantissimum in scribendo quam⁴⁵³ maturitas⁴⁵⁴ et celeritas. Digne etenim⁴⁵⁵ invenire, quod queris, et competentibus verbis dignius⁴⁵⁶ vestire, quod invenis⁴⁵⁷, et locum aptum et tempus feriatum⁴⁵⁸ et ingenium vividum et stilum exercitatum desiderat. 5

Verumtamen absconde epistolam vel librum, si sic magis eligis nominare, vel, si propalare decreveris, tace nomen auctoris.⁴⁵⁹ Novit auctor salutis, cui soli omnis⁴⁶⁰ honor et gloria, quantum ego diligam⁴⁶¹ et⁴⁶² honorem persone tue [et⁴⁶³] salutem anime tue⁴⁶⁴. Ipse est Dominus Ihesus⁴⁶⁵, qui tibi et se ipsum donat et coronat te in misericordia et miserationibus (Ps 102.4). Vale, serve Dei, et memento mei in orationibus tuis.⁴⁶⁶ 10

[Cb:] Explicit liber de conscientia,
Deo gratia⁴⁶⁷

447 Si] Sed *Fi*.

448 dedit] dixit *Rom*.

449 nichilominus] *fehlt in Ch*.

450 qui] quod *Am, Met, Par*; quia *Ch*.

451 Parce] Parce autem *Ch*.

452 nichil] *fehlt in Ch*.

453 scribendo, quam] *fehlt in Met*; scribendo, quam ad modum *Rom*.

454 *Mit der Ausgabe BB 818 wird statt maturitas erstmals acceleratio gegeben. Vgl. oben S. 151, Ann. 221.*

455 etenim] enim *Ch*.

456 dignius] *fehlt in Ch, Rom*.

457 invenis] inveneris *Am, Ch, Met*.

458 locum ... feriatum] tempus aptum locus et tempus feriatum *Rom*.

459 Si quid bene dictum ... nomen auctoris] *fehlt in Brü*.

460 omnis] *fehlt in Ch*.

461 diligam] diligo *Ch*.

462 et] *fehlt in Brü*.

463 et] *nach Am, Fi, Mel, Par, Rom, fehlt in Ca*.

gesagt ist, schreibe es dir zu, wegen dessen Glauben der Sohn Gottes mir Verstand und Wort gegeben hat. Wenn etwas schlecht gesagt wurde, schreibe es dennoch dir zu, der du es befohlen hast. Halte die Ungeduld zurück, weil nichts so ungünstig, nichts so völlig unpassend beim Schreiben ist wie [der Drang nach] 5 Vollendung und Schnelligkeit. Es ist nämlich würdig zu erwerben, wonach Du fragst, angemessener ist es, in passende Worte zu kleiden, was du erwirbst; es verlangt ebenso einen geeigneten Ort wie einen feierlichen Zeitpunkt, eine lebendige Begabung und einen geschulten Stil.

10 Gleichwohl verstecke den Brief oder, wenn du eher vorziehst, ihn so zu nennen, das Buch, oder aber verschweige den Namen des Verfassers, wenn du beschließt, ihn öffentlich zu machen. Der Urheber des Heils, der, dem allein alle Ehre und aller Ruhm gehören, weiß, wie sehr ich die Ehre deines Charakters und das Heil deiner Seele liebe. Jener ist Christus, der Herr, der sich auch selbst dir schenkt und *dich in Barmherzigkeit und Mitgefühl krönt* (Ps 102.4). Lebe wohl, 15 du Diener Gottes, und gedenke meiner in deinen Gebeten.

[*Ch:*] Es endet das Buch vom Gewissen. Dank sei Gott

464 et honorem ... anime tue] salutem anime tue et honorem persone tue *Ch*.

465 Dominus Ihesus] Dominus noster Ihesus Christus *Ch*; Dominus Ihesus Christus *Met*.

466 Vale ... tuis.] Vale et ora pro me. *Ch*; Vale serve Dei et memento mei in orationibus tuis semper. *Par*; Vale serve Dei et mememento mei. *Rom*.

467 Explicit liber de conscientia, Deo gratia] nach *Ch*; *fehlt in Am, Ca, Fi, Rom*; Finit Bernardi venerabili de conscientia liber *Brü*; Explicit *Met, Par*; Explicit lib[er de] conscientia *Mel*, von *Hand² marginal nachgetragen*.

[VI.]

[So:] De quatuor modis
conpunctionis^a

In die illa, cum apprehendimus virum unum, Christum scilicet, cognoscentes illum esse unum cum Patrem et Spiritu Sancto, tunc dicemus: *Panem nostrum comedemus*. (Is 4.1) Nunc enim in terra aliena panes nobis comparamus alienos, sed *in terra nostra viventium* (Ps 26.13) panem nostrum comedemus. Panis alienus panis est doloris.^b In valle enim plorationis cibatur nos Deus pane lacrimarum, ut quandoque dicatur nobis: *Surgite, qui manducatis panem doloris*. (Ps 127.2)

Quatuor vero sunt panes isti secundum quatuor causas fletus, pro quibus dictum est: *Beati, qui nunc fletis*. (Lc 6.21) Flere enim debemus pro peccatis nostris, quomodo flebat psalmista dicens: *Lavabo per singulas noctes et cetera* (Ps 6.7). Debemus etiam flere pro peccatis aliorum, sicut et Dominus flevit Lazarum et super civitatem Ierusalem dicens: *Si cognovisses peccata tua et tu flesses sicut et ego* (cf. Lc 19.42).

[Cb:] Que sequuntur, excerpta
sunt ex libro, qui incipit: *Domus hec,*
in qua habitamus

VI.1 Diffinitio bone et male
conscientie

Multi querunt scientiam, pauci conscientiam. Conscientia tamen, quam scientia citius apprehenditur et utilius retinetur.^c Conscientia namque dicitur quasi cordis scientia. Cor enim novit se sua scientia et multa alia. Quando novit se, nominatur conscientia. Quando preter se alia, nominatur scientia.^d Sed quando⁴⁶⁸ bene utitur sui et aliarum rerum cogitatione, dicitur bona conscientia. Quando vero hiis econtrario male utitur, tunc dicitur mala conscientia. Bona est conscientia, que omnibus dulcis est, nulli gravis, utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, omnibus ad benevolentiam, quilibet potest ad beneficentiam.^e Bona est conscientia, que habet in corde puritatem, in ore veritatem, in actione rectitudinem.^f Mala vero conscientia

a Ps.-HILDEBERT VON LAVARDIN, *Sermones de tempore, In dominica palmarum, Sermo I*, Sp. 479f. Zu Überlieferung und Zuschreibung dieser Predigt vgl. B. HAURÉAU, *Notice sur les sermons*, S. 126.

b Zu diesem Motiv vgl. mit zahlreichen Nachweisen K. SCHREINER, „Brot der Tränen“.

c *De interiori domo*, cap. X (17), Sp. 516 B-C. „Multi querunt scientiam, pauci conscientiam.“ ist analog zu BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Ad clericos de conversione XIII* (15), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 208, 210: „Non illud eruditio, sed unctio docet, nec scientia, sed conscientia comprehendit.“

[VI.]

[So:] Von den vier Arten
der Reue^a

- 5 An jenem Tage, wenn wir diesen einen Mann, Christus nämlich, ergreifen und erkennen, dass jener mit Vater und heiligem Geist eins ist, dann werden wir sagen: *Unser Brot werden wir verzehren* (Is 4.1). Denn nun, im fremden Land, beschaffen wir uns fremdes Brot, *in unserem Land der Lebendigen* (Ps 26.13) werden wir unser Brot verzehren. Das fremde Brot ist ein Brot des Schmerzes.^b Im Tal des Jammers nämlich nährt Gott uns mit dem Brot der Tränen, damit uns dereinst gesagt wird: *Erhebt euch, die ihr das Brot der Tränen esst* (Ps 127.2).
- 20 Es handelt sich aber um vier Brote entsprechend der vier Ursachen des Weinens, derentwegen gesagt ist: *Selig, die ihr nun weint* (Lc 6.21). Zum Weinen sind wir nämlich unserer Sünden wegen verpflichtet, so wie der Psalmist weinte, der da sagte: *Ich werde jede Nacht waschen* etc. (Ps 6.7). Außerdem sind wir wegen der Sünden der anderen zum Weinen verpflichtet, so wie der Herr den Lazarus beweint, und über die Stadt Jerusalem sagt er: *Wenn du deine Sünden erkannt hättest, hättest du ebenso geweint wie ich* (Lc 19.42). Weinen muß man auch wegen des
- 30

[Cb:] Die folgenden Auszüge sind aus dem Buch, das beginnt: ‚Das Haus, in dem wir leben‘

VI.1 Die Bestimmung des guten und des schlechten Gewissens

Vielen suchen nach Wissen, wenige Gewissen. Dennoch wird das Gewissen schneller aufgenommen und vorteilhafter behalten als das Wissen.^c Und so wird das Gewissen geradezu das Wissen des Herzens genannt. So kennt sich das Herz nämlich durch sein Wissen und durch viele andere Dinge. Wenn es sich selbst kennt, so wird dies Gewissen genannt. Wenn es aber außer sich noch anderes kennt, nennt man das Wissen.^d Wenn es aber, das zuvor sich, dann andere Dinge kannte, jetzt diese gut nutzt, nennt man es ein gutes Gewissen. Wenn es aber im Gegensatz diese schlecht nutzt, so nennt man das ein schlechtes Gewissen. Gut ist ein Gewissen, das gegenüber allen süß ist und niemandem gegenüber hart; das dem Freund zur Gnade nutzt, dem Feind zur Geduld, allen aber zum Wohlwollen und, soweit es dies vermag, zur Wohltat.^e Ein Gewissen ist gut, wenn es die Reinheit im Herzen, die Wahrheit im Munde und in seinen Taten die rechte Gesinnung besitzt.^f

d *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517 A.

e Ebd., cap. IX (16), Sp. 516 A.

f Ebd., cap. XIV (23), Sp. 520 A.

Flendum est etiam pro exilio, in quo sumus, sicut et David, qui dicebat: *Heu mihi, quia incolatus* et cetera (Ps 119.5). Et Apostolus: *Quis me liberabit de corpore mortis huius* (Rm 7.24)? Quarto etiam flendum est pro desiderio celestis patrie, sicut et ille flebat, qui dixit: *Super flumina Babylonis* et cetera (Ps 136.1).

Hii sunt panes doloris, quibus nunc vesci debemus, sed panem nostrum sursum comedemus. *Panem enim angelorum manducabit homo* (Ps 77.25). *Et tunc etiam vestimentis nostris operiemur* (Is 4.1). Due sunt partes hominis, anima et caro. Utamque induet Deus veste propria. Immortalitas est vestis corporis. Innocentia est vestis anime. Utraque veste exutus est homo post et propter peccatum, sed in die illa reddentur nobis.

Sed quam providus est Pater noster! Quoniam indueramus ea, aliquatenus erant fuliginata, reddet autem lota et candidiora. Candidum fuit vestimentum: posse non mori. Sane longe candidius erit, non posse mori. Candidum vestimentum fuit, posse non peccare. Longe candidius erit: non posse peccare. Sic induti fulgebimus sicut sol in regno Patris nostri.

Explicit

est, que nec Deum timet nec hominem reveretur, que peccata sua nunquam per veram confessionem confitetur, sed semper de peccato in peccatum cadit et, *cum venerit in profundum malorum, contempnit* (Prv 18.3). 5

VI. 2 De bona conscientia

Conscientia bona letificat animam 10
eamque exhibet Deo gratam et angelis
et hominibus reverendam et sibi ipsi
pacatam et quietam.^a Conscientia bona
titulus religionis, templum Salomonis,
ager benedictionis (cf. Dt 28.3), ortus 15
deliciarum, reclinatorium aureum,
gaudium angelorum, *archa fedoris* (cf.
Ios 3.11), *thesaurus regius* (cf. Ier 20.5),
aula Dei, habitaculum Spiritus sancti,
liber signatus, qui clausus, et in die iudicii 20
aperiendus (cf. Apc 5.1). Nichil
enim in hac vita securius et nichil iocundius possidetur bona conscientia.
Premat corpus, trahat mundus, terreat 25
dyabolus, illa tamen semper erit secura.
Future beatitudinis nullum certius testimonium bona conscientia et,
qui custodierit illam, semper erit in
gloria cum Angelis in celesti patria.^b

Bona est conscientia, si habeat in 30
corde puritatem, in ore veritatem, in

a Ebd., cap. X (17), Sp. 517 A.

b Ebd., cap. XI (18), Sp. 517 A-B. Bis „[...] die iudicii aperiendus.“ parallel auch in: PETRUS CELLENSIS, *De conscientia*, S. 195.

Exils, in dem wir leben, so wie David, der sagte: *Weh mir, weil mein Aufenthalt* etc. (Ps 119.5). Und der Apostel: *Wer wird mich befreien vom Leib dieses Todes* (Rm 7.24). Zum vierten muß man außerdem auch wegen des Verlangens nach der himmlischen Heimat weinen, so wie jener weint, der sagt: *An den Strömen Babylons* etc. (Ps 136.1).

10 Dies sind die Brote des Schmerzes, von denen wir uns jetzt nähren müssen, aber unser Brot werden wir im Himmel verzehren. *Das Brot der Engel wird der Mensch essen* (Ps 77.25).
 15 *Und dann werden wir von unseren Kleidern zugedeckt werden* (Is 4.1). Der Mensch besteht aus zwei Teilen: der Seele und dem Fleisch. Jeden der beiden wird Gott mit einem passenden
 20 Kleid bedecken. Unsterblichkeit ist das Kleid des Körpers. Unschuld ist das Kleid der Seele. Beide Kleider hat der Mensch wegen der Sünde abgelegt; an jenem Tag aber werden sie uns zu-
 25 rückgegeben.

Doch wie vorausschauend ist unser Vater! Weil wir mit ihnen bekleidet gewesen sind, waren sie ziemlich geschwärzt; er aber wird sie gewaschen und strahlend weiß zurückgeben. Weiß war das Kleid, nicht sterben zu können. Gewiss wird ein bei weitem weißeres Kleid sein: sterben nicht zu können. Weiß war das Kleid, nicht sündigen zu können. Es wird ein bei weitem weißeres Kleid sein: sündigen nicht zu können. Auf diese Weise gekleidet werden wir strahlen wie die Sonne im Reich unseres Vaters.

40 Es endet [das Buch]

Schlecht aber ist ein Gewissen, das weder Gott fürchtet noch den Menschen achtet, das seine Sünden niemals durch eine aufrichtige Beichte bekennt, sondern stets von der einen in die andere Sünde fällt, und das, *wenn es auf diese Weise in den Abgrund des Bösen gelangt, hierüber spottet* (Prv 18.3).

VI. 2 Vom guten Gewissen

Ein gutes Gewissen erfreut die Seele, und es zeigt diese dankbar gegenüber Gott, ehrerbietig gegenüber den Engeln und den Menschen, sich selbst gegenüber aber friedlich und ruhig.^a Ein gutes Gewissen ist der Ehrentitel des Glaubens, der Tempel Salomos, *ein Acker des Segens* (vgl. Dt 28.3), ein Garten der Köstlichkeiten, ein goldenes Ruhekissen, die Freude der Engel, *die Arche des Bundes* (vgl. Ios 3.11), *der Schatz des Königs* (vgl. Ier 20.5), der Palast Gottes, die Wohnstatt des heiligen Geistes, *das verschlossene und versiegelte Buch, das am Tag des Gerichts geöffnet werden muss* (vgl. Apc 5.1). Man besitzt nämlich in diesem Leben nichts sichereres, nichts angenehmeres als ein gutes Gewissen. Selbst wenn der Körper einen bedrängen, wenn die Welt einen fortreißen, wenn der Teufel einen schrecken sollte, so würde jenes doch immer sicher bleiben. Es gibt kein zuverlässigeres Zeugnis künftiger Seligkeit als ein gutes Gewissen, und wer es bewahrt, der wird sich mit den Engeln auf ewig im Ruhm der himmlischen Heimat befinden.^b

actione rectitudinem.^a Munda est nec de preterito iuste accusatur nec de presenti iniuste delectatur.^b Pura est, cui nec Deus peccata sua imputat (cf. Ps 31.2), quia non fecit, nec aliena, quia non approbavit, nec negligentiam, quia non tacuit, nec superbiam, quia in unitate permansit.^c Secura est, quando accusationem non patitur vel pro torpore boni vel pro presumptione mali.^d Recta est, cui peccatum suum displicet nec aliena peccata dissimulat et, cum corripit, non insultat. Talis est bona conscientia.^e

VI.3 De conscientia mala 15

Conscientia mala contristat animam eamque Deo exhibet immundam angelisque et hominibus fedam et sibi ipsi turbatam et inquietam.^f Nulla enim pena maior est mala conscientia.^g Omnium siquidem delictorum nostrorum ipsa est testis, ipsa iudex, ipsa tortor, ipsa carcer. Ipsa accusat, ipsa iudicat, ipsa punit, ipsa dampnat.^h

a *De interiori domo*, cap. XIV (23), Sp. 520 A.

b Ebd., cap. IX (16), Sp. 516 B = HUGO VON ST. VIKTOR, *Meditationes*, III.2, S. 52.

c Ebd., cap. IX (16), Sp. 516 B = AUGUSTINUS, *Tractatus de duobus caecis = Sermo LXXXVIII*, cap. 25: „Continendo se a consensu non tetigit immundum, obiurgando autem et exiit liber in conspectu Dei: cui neque sua Deus peccata imputat, quia non fecit; neque aliena, quae non approbavit; neque negligentiam, quia non tacuit; neque superbiam, quia in unitate permansit.“ in: P.-P. VERBRAKEN, *Le sermon LXXXVIII*, S. 101.

d *De interiori domo*, cap. IX (16), Sp. 516 B.

e Ebd., cap. IX (16), Sp. 515 D-516 A.

f Ebd., cap. X (17), Sp. 517 A.

g AMBROSIUS, *De officiis*, lib. III, cap. IV (24), S. 161; ISIDOR VON SEVILLA, *Synonyma*, lib. II, cap. 61, Sp. 859.

h Vgl. *De interiori domo*, cap. XXII (45), Sp. 531 B-C.

5 Ein Gewissen ist gut, wenn es die
 Reinheit im Herzen, die Wahrheit im
 Munde und in seinen Taten die rechte
 Gesinnung besitzt.^a Ein Gewissen ist
 rein, wenn es weder gerechterweise
 vergangener [Sünden] angeklagt, noch
 von gewärtigen unrechterweise erfreut
 wird.^b Unbefleckt ist ein Gewissen,
 10 *dem Gott weder seine eigenen Sünden*
zurechnet (vgl. Ps 31.2), weil es sie
 nicht getan hat, noch die der anderen,
 weil es ihnen nicht zugestimmt hat,
 noch ihm Nachlässigkeit vorwirft,
 15 weil es nicht geschwiegen hat, und
 auch keinen Hochmut, weil es in der
 Einheit verblieben ist.^c Ohne Sorge ist
 das Gewissen, wenn es weder auf-
 grund einer Erschlaffung des Guten,
 noch wegen der Erwartung von
 20 Schlechtem eine Anklage erdulden
 muss.^d Ein aufrechtes Gewissen ist ei-
 nes, dem seine eigenen Sünden missfal-
 len und das die Sünden der anderen
 nicht verheimlicht; wenn es aber den
 25 Anderen tadelt, ihn dennoch nicht ver-
 spottet. Von solcher Art ist ein gutes
 Gewissen.^e

VI.3 Vom schlechten Gewissen

30 Ein schlechtes Gewissen betrübt die
 Seele, und es zeigt diese gegenüber Gott
 als unrein, als schändlich gegenüber den
 Engeln und den Menschen; sich selbst
 gegenüber aber als unruhig und ver-
 35 wirrt.^f Keine Strafe ist schlimmer als ein
 schlechtes Gewissen.^g Und wirklich ist
 es Zeuge, Richter, Henker, Kerker all
 unserer Vergehen. Es klagt an, es verur-
 40 teilt, es straft, es verdammt.^h

Unicuique enim liber est sua conscientia et ad hunc librum discutendum et emendandum omnes alii libri inventi sunt. Anima vero, cum de corpore egredietur, nullum alium preter librum conscientie secum porterit portare atque in illo cognoscet, quo debeat ire vel quid debeat recipere. Ex hiis, que scripta erunt in libris nostris, iudicabimur et ideo scribi debent secundum exemplar libri vite et, si scripti non sunt, saltem corrigantur. Conferamus itaque libros nostros cum libro vite, ne forte in illa ultima discussione abiciantur.^a Liber vite vis quedam divina intelligitur, quia fiet, ut unicuique omnia opera sua bona vel mala ad memoriam revocentur, ut et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam et ita simul et singuli et omnes iudicentur.^b

Conscientia quippe est inseparabilis gloria vel confusio uniuscuiusque pro qualitate depositi.^c Sicut enim bona vita hominem reddit laudabilem et gloriosum, sic mala vita reprobum et confusione dignum.

a Ebd., cap. X (24), Sp. 520 B-C.

b AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, lib. XX, cap. 14, Bd. 2, S. 724.

c *De interiori domo*, Prolog, Sp. 508 D-509 A.

5 Einem Jeden ist sein Gewissen ein
Buch, und alle anderen Bücher wurden
verfasst, um dieses Buch zu untersu-
chen und zu verbessern. Wenn die Seele
den Körper verlässt, kann sie nichts
weiter mit sich führen als ihr Buch des
Gewissens, und in ihm wird sie auch
erkennen, wohin sie gehen und was sie
empfangen soll. Anhand dessen, was in
10 unseren Büchern geschrieben steht,
werden wir beurteilt werden; und da-
her müssen sie nach dem Vorbild des
Buchs des Lebens geschrieben werden.
Und wenn sie nicht so geschrieben
15 sind, müssen sie zumindest verbessert
werden. Vergleichen wir daher unsere
Bücher mit dem Buch des Lebens, da-
mit sie nicht vielleicht noch bei jener
letzten Prüfung verworfen werden.^a
20 Das Buch des Lebens wird als eine ge-
wisse göttliche Kraft verstanden, die
bewirkt, dass einem Jeden all seine
Werke, die guten wie die schlechten,
ins Gedächtnis zurückgerufen werden,
25 um sie mit dem Blick des Geistes wun-
derbar schnell zu sichten, so dass das
Wissen das Gewissen entweder anklagt
oder entschuldigt und zugleich über je-
den Einzelnen und über alle gemein-
sam geurteilt wird.^b

30 Vom Gewissen ist freilich der Ruhm
untrennbar oder die Verwirrung eines
jeden entsprechend der Beschaffenheit
des anvertrauten Gutes.^c Wie nämlich
ein gutes Leben den Menschen lobens-
wert und ruhmreich macht, so macht
ihn ein schlechtes verworfen und der
Verwirrung würdig.

6. REZEPTIONEN UND WIRKUNGEN

Woran bemisst sich der Erfolg eines Textes im Mittelalter? Sicher daran, dass er gelesen wurde. Doch schon beim Versuch, die Frage nach der Leserschaft zu beantworten, stößt man im Bereich der Vormoderne auf Hürden, die, weil sie nicht zu überspringen sind, umso sorgfältiger beachtet werden sollten. Welche Schlüsse erlaubt das Wissen um die Präsenz eines bestimmten Werkes in einer Bibliothek? Sicher vermag der Kodikologe durch kundige Autopsie Aussagen über den mehr oder weniger intensiven Gebrauch eines Buches zu geben. Doch was sagt es über die mögliche Lektüre eines einzelnen Textes, wenn sein materieller Träger durch viele Hände ging? Zumindest widerspricht ein solcher Befund nicht von vornherein der Vermutung, dass ein Text in einer solchen ‚gebrauchten‘ Handschrift wohl eher gelesen worden sein wird als der in einer, die den Anschein erweckt, das Skriptorium oder den Buchbinder eben erst verlassen zu haben. Was aber besagt es, wenn ein Text oft abgeschrieben wurde? In einem solchen Fall kann man durchaus ein Interesse unterstellen – aber wurde der kopierte Text anschließend auch gelesen? Woher sollte der potentielle Leser wissen, dass es ihn gibt? Mittelalterliche Bibliothekskataloge sind gerade im Fall literarischer Kleinformen nur bedingt aussagekräftig und kaum als Findbuch hilfreich. Es gibt nicht wenige Texte, die sich gut verstecken.¹ Dennoch wird man wohl von der Frequenz der Überlieferung auch begründete Rückschlüsse auf die Präsenz eines Werkes innerhalb des geistigen Horizonts einer Zeit schließen dürfen, was ja für den Erfolg desselben spräche. Damit wird die Überlieferung selbst zum Indikator für den Erfolg eines Textes, wenn hierdurch auch zunächst nur Aussagen über ein prinzipielles Interesse am Text getroffen werden können.²

Doch gibt es neben solchen allgemeinen durchaus auch speziellere Anzeichen dafür, dass ein Text Leser fand: Übersetzungen, Kommentierungen oder ausdrückliche Empfehlungen, Zitate, Bezugnahmen und Adaptionen. Sie alle verweisen darauf, dass mit dem Text gearbeitet wurde, und eine solche Arbeit am Text setzt voraus, dass man sich auch mit dessen Inhalt beschäftigte. Im Folgenden soll versucht werden, einen Überblick solcher Rezeptionsprozesse am Beispiel des Ordnungsschemas der vier Gewissensarten zu gewinnen, um auf diese Weise dessen Wirkungen und Einflüsse zu beleuchten.

1 Wer, so kann man fragen, würde in einer Handschrift der *Summa theologiae* des THOMAS VON AQUIN zusätzlich zwei Mahnschriften für junge Mönche vermuten? So die Konstellation in München, BSB, Clm 2572, vgl. M. BREITENSTEIN, *Die Exhortatio ad iuvenem monachum*, S. 211f.

2 Zu diesen Fragen vgl. U. NEDDERMEYER, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch*.

Der Anlass für die Abfassung des Traktats war – dies legt die Briefform nahe – ein Interesse an seinem Gegenstand: dem menschlichen Gewissen. Ein unbekannter Briefschreiber wendet sich an eine uns ebenfalls nicht bekannte Person, weil er dieser die Kompetenz zuerkennt, die ihn interessierenden Fragen zu klären. Die im Brief – das heißt: unserem Traktat – entworfenen Antworten auf die ganz grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis des Menschen zu seinem Handeln stießen offensichtlich auf Resonanz. Gleiches gilt für die anderen Textzeugen des Motivs der vier Gewissensarten, wobei – wie dargestellt – letztlich unklar bleibt, in welchem Verhältnis die verschiedenen Texte zueinander stehen.³ Es wird sich in diesem Fall zeigen, dass dem Motiv trotz einer vergleichsweise schmalen handschriftlichen Präsenz dennoch eine beachtliche Wirkung zuteil wurde, die sich vom 12. bis zum 21. Jahrhundert nachverfolgen lässt.

6.1 Übersetzungen

Übersetzungen der Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX sind handschriftlich in großer Zahl bezeugt⁴ und erschienen auch bald im Druck; überwiegend handelt es sich dabei um Übersetzungen einzelner Texte oder Zusammenstellungen weniger ausgewählter Werke.⁵ Anders als beispielsweise der Traktat *Vom inneren Haus*⁶ zählte der *Von den vier Arten der Gewissen* aber offensichtlich nicht zu jenen Schriften, die rasch in andere Sprachen übertragen wurden. Gleiches gilt für die ebenfalls erst spät im Druck erschienene Predigt BERNHARDS über das Gewissensmotiv aus der Sammlung *De diversis*.

Die erste nachweisbare Übertragung gleich beider Texte aus dem Lateinischen datiert an den Beginn des 17. Jahrhunderts. Im Jahr 1622 erschien bei Michel SOLY (die Schreibweise zum Teil auch: Joly) in Paris eine Übersetzung nicht nur des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* und der Predigt *Vom vierfachen Gewissen*, sondern gleich der gesammelten Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX.⁷ Hintergrund der Ausgabe war der Erfolg, den der Verleger offensichtlich mit einer Übertragung von Predigten BERNHARDS ins Französische hatte,⁸ und an den er

3 Vgl. oben im Kapitel 4.1.

4 Zur deutschsprachigen Tradition vgl. W. HÖVER, „Bernhard von Clairvaux“, Sp. 755–9. Zu Übersetzungen geistlicher Literatur des 12. Jhs. im späten Mittelalter G. CONSTABLE, *The Popularity*, S. 9 für die englischsprachige Tradition vgl. D. N. BELL, *English Translations*.

5 Vgl. bspw. BB 365, 628.

6 Vgl. bspw. BB 548, die 1556 erschienene Übersetzung von Christoph Grienewald.

7 BB 918. Die Ausgabe BB 866 war nicht nachweisbar. Sie wird einzig in der *Histoire littéraire de la France*, Bd. 13, S. 219 genannt, doch ist dieses Repertorium nicht in jedem Fall zuverlässig, vgl. oben S. 150, Anm. 218.

8 Bei dieser Ausgabe hat es sich wahrscheinlich um BB 905 gehandelt.

nun anzuknüpfen hoffte.⁹ Besorgt wurde die Übersetzung durch den Pariser Theologen Philippes LE BEL, der zugleich das Amt des Seelsorgers im nordfranzösischen Luzarche vertrat. Er habe, wie er in seiner Widmung an die Gräfin von Soissons, wohl Anne de Montafié († 1644), bekannte, in Zeiten der Anfechtung und Schwäche in den letzten Jahren oftmals auch zu den Schriften des Heiligen BERNHARD gegriffen und dabei festgestellt, dass diese einer Übersetzung ins Französische wert seien, um den Franzosen so dessen große Frömmigkeit nahezubringen. So könnten auch diejenigen, denen die Kenntnis des Lateinischen nicht gegeben sei, ihre Frömmigkeit am Vorbild des großen Heiligen orientieren.¹⁰

LE BELS Übersetzung ist – zumindest bezogen auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* – bemerkenswert. Sie ist es deshalb, weil der Text mit dieser Ausgabe eine neue Gestalt gewann, die für die folgenden Jahrhunderte maßgeblich wurde: In seiner Textfassung fehlen sowohl der Prolog als auch die abschließenden Kapitel der oben beschriebenen Langfassung des Textes. Vieles spricht dafür, dass die Textkürzungen von Philippes LE BEL selbst vorgenommen wurden. Unklar ist, welcher lateinische Druck ihm als Übersetzungsvorlage diente; in den Jahren zuvor waren einige erschienen, die hier in Frage kommen.¹¹ Soweit ich dies überblicke, weisen alle möglichen Referenzausgaben eine von LE BELS Ausgabe abweichende Anordnung der einzelnen Texte auf.

Der Wegfall des Prologs ist hier am ehesten mit einem Bemühen um Textpurifizierung zu erklären: Wegfallen sollte wohl jener Rahmen, der den vermeintlich ‚eigentlichen‘ Traktat umgab. Die letzten Kapitel wurden hingegen ausgelassen, weil Philippes LE BEL offensichtlich erkannt hatte, dass die hier befindlichen Kapitel nicht zum Text gehörten, sondern sekundär hinzugekommen waren. Zwar findet sich an der betreffenden Stelle kein Hinweis auf solche Überlegungen, doch ist hier die vorangehende Übersetzung des *Tractatus alter De conscientia* aufschlussreich. An deren Ende nämlich findet sich eine Begründung, warum

9 „Amy Lecteur, cy devant on vous a fait part des Sermons du devot Pere et Religieux Abbé Saint Bernard, ce qui sembloit m’obliger pour le bon accueil que vous en avet fait, et le goust que vous y avez pris en nostre langage naturel, de vous presenter le reste de ses œuvres traduit en nostre mesme langue [...]“ BB 918, [M. SOLY,] Le libraire au lecteur.

10 „[...] ie ne fusse circonvenu de quelques mauvaises fantasies, i’ay tousiours eu singuliere recommandation de tromper le temps, par la lecture de quelques bon livres. Entre lesquels estant depuis quelques années escheu à feuilleter, ceux du pieux et devot pere et Religieux S. Bernard, premier Abbé de Clairvaux, escripts en langue latine. Les trouvens dignes d’une version françoise, pour si besoing estoit les communiques à nos François, tant à cause de la grande pieté et devotion, qui y reluit [...] I’ay creu que si i’y employois quelques heures de mon loisir, ie ne perdrois du tout mon temps, ains que mon labeur pourroit servir, à quelques personnes qui n’auroyent le langage latin en main [...]“ BB 918, [Ph. LE BEL,] [Epistre] a tres-illustre princesse Madame, Madame la contesse de Soissons.

11 Zu nennen sind bspw. BB 869, BB 870, BB 898, BB 899, BB 908.

LE BEL große Teile des lateinischen Textes nicht mit übersetzt hatte: weil er sie nämlich als Auszüge aus dem „*Traité tres-utile de la maison intérieure, c'est à dire, de l'edifice de la conscience*“ identifiziert hatte.¹² Seine Eingriffe in die Textgestalt wurden prägend und spätestens seit der Ausgabe von HORSTIUS maßgeblich für alle folgenden lateinischen Ausgaben.¹³

Dessen ungeachtet kam es aber wohl zu keiner weiteren Auflage dieser *Œuvres complètes*. Auch als Anstoß für Übersetzungen des ‚ganzen BERNHARD‘ in andere Sprachen scheint diejenige des Philippes LE BEL nicht gedient zu haben. Ebenso wenig wurden die Predigt und der Traktat über die vier Gewissensarten nachfolgend in andere Sprachen übertragen. In Anbetracht der Fülle erschiener Einzelübersetzungen von Schriften des Clarevallensers ist dieser Befund bereits für sich genommen auffällig.¹⁴

Die beiden ‚bernhardischen‘ Gewissenstexte wurden offensichtlich erst in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts wieder in andere Sprachen übertragen: Fast fast zeitgleich erschienen zwei neue Übersetzungen ins Französische. Auch ihr Hintergrund war wieder weniger ein plötzliches Bedürfnis nach volkssprachlichen Fassungen der zwei Werke; vielmehr sind beide Ausgaben auch hier Teile größerer Unternehmen, die ebenfalls das gesamte Schrifttum BERNHARDS VON CLAIRVAUX nach der Ausgabe von MABILLON vollständig zu übertragen suchten. Über den kulturellen Hintergrund der Übersetzungen wird zu sprechen sein.

Im Jahr 1865 erschien zugleich bei Nigault de Prailaume in Caen und bei Louis Vivès in Paris der erste Band einer auf acht Bände angelegten zweisprachigen Ausgabe der *Œuvres complètes de Saint Bernard*.¹⁵ 1866 folgte der zweite und wiederum ein Jahr später erschienen weitere fünf Bände.¹⁶ Nachdem bei den ersten fünf Bänden noch Abbé Alfred-Louis CHARPENTIER als Übersetzer genannt wurde, erschienen die folgenden drei Bände in der Übersetzung von Abbé Pierre DION († 1867). Anscheinend fand das Unternehmen reges Interesse, erschien doch 1873 bereits eine zweite und 1877 auch noch eine dritte Auflage. (Die zweite Auflage wurde nun ausschließlich mit dem Verweis auf Abbé CHARPENTIER als Übersetzer gedruckt.¹⁷) Im Jahr 1878 schließlich folgte ein umfangreiches Gesamtregister zur Ausgabe.¹⁸ Eine Besonderheit dieser Ausgabe war ihre Zwei-

12 Vgl. oben S. 91, Anm. 61.

13 Vgl. oben Kapitel 4.3 b).

14 Zu den frühen Übersetzungen der unter dem Namen BERNHARDS firmierenden Texte vgl. den Überblick von W. HÖVER, „*Bernhard von Clairvaux*“ sowie *BB passim, Repertorium*, ed. R. SCHÖNBERGER et al., Bd. 1, S. 833–87 und D. N. BELL, *English Translations*.

15 *BB* 2393.

16 *BB* 2414, 2431.

17 Vgl. *BB* 2499, 2547.

18 *BB* 2564.

sprachigkeit, insofern auf jeder Seite, am unteren Rand und petit gesetzt, der lateinische Ausgangstext mit abgedruckt wurde.

Der offensichtliche Erfolg der Ausgabe fällt umso mehr ins Auge als zeitgleich noch ein weiteres Unternehmen mit gleichem Anspruch begonnen worden war: Ebenfalls 1865 erschien bei Victor Palmé der erste Band der *Œuvres de Saint Bernard*; als Übersetzer war hier Armand RAVELET († 1875) ausgewiesen, doch wurde der größte Teil der Arbeit von anderen geleistet.¹⁹ Der zweite Band ließ bis 1867 warten; 1868 folgten Band 3 und 1870 die Bände 4 und 5.²⁰ Mit Erscheinen der letzten Bände scheinen auch die ersten noch einmal gedruckt worden zu sein.²¹ Sämtliche Bände wurden „sous le patronage de Mgr l'Évêque de Versailles“ veröffentlicht.

Während die *Œuvres complètes* von CHARPENTIER und DION der mabillonischen Ausgabe soweit folgten, dass sie sogar dessen Widmung an Papst Alexander VIII. († 1691) und die editorische Einleitung des Mauriners mit übersetzten, wurde beim Konkurrenzunternehmen auf diese Prolegomena verzichtet. Stattdessen fand der Leser den ersten Band mit einem an Théodore RATISBONNE († 1884) gerichteten Breve Papst Gregors XVI. († 1846) eröffnet, das durch Kardinal Luigi Lambruschini († 1854) unterzeichnet worden war. RATISBONNE, der im Jahr 1841 eine zweibändige Biographie BERNHARDS VON CLAIRVAUX vorgelegt hatte,²² die in den folgenden Jahren beständig neu aufgelegt und auch übersetzt wurde, hatte wohl eigens für diese französischsprachige Werkausgabe eine neue und gekürzte Fassung seiner BERNHARD-Biographie – wiederum unter dem Titel *Histoire de Saint Bernard et de son siècle* – abgefasst.²³

Da beide Ausgaben das gesamte bei MABILLON edierte Corpus inklusive der *dubia et spuria* enthalten, ist darunter auch jeweils der *Traité de la Conscience* sowie die bernhardische Predigt aus der Sammlung *De diversis*²⁴ zu finden. Sie entstanden anscheinend unabhängig voneinander und bieten je eigene Übersetzungen des Textes. Während die Ausgabe von CHARPENTIER und DION keinen weiteren Übersetzer benennt, weist die von RAVELET den Kapuziner APOLLINAIRE DE VALENCE

19 So heißt es im Impressum der einzelnen Bände: „Nota. – M. Ravelet n'a pu traduire que les Lettres de saint Bernard; la suite des Œuvres de Saint Bernard est confiée, comme traduction et notes éclairant le texte, à M. l'abbé Laffineur, Curé à Moug, Chanoine honoraire de Beauvais et ancien Supérieur du Collège Saint-Vincent, à Senlis“.

20 Grund der Verzögerungen waren möglicherweise auch die Verlagswechsel: Band 2 erschien außer bei Victor Palmé zugleich auch in Arras bei Rousseau-Leroy (BB 2439); Band 3 bei Louis Guérin in Bar-le-Duc (BB 2454); die Bände 4 und 5 (BB 2481) wiesen nur noch Guérin, nicht mehr aber Victor Palmé aus Verleger aus.

21 Diese Ausgaben sind in der *BB* nicht eigens gelistet.

22 Th. RATISBONNE, *Histoire de Saint Bernard*.

23 *BB* 2403, S. 1–291.

24 *BB* 2431, Bd. 4, S. 91; Bd. 6, S. 50–8; *BB* 2481, Bd. 4, S. 318; Bd. 5, S. 161–8.

(† 1899)²⁵ als denjenigen des Traktats aus. (Von ihm stammen auch weitere Übersetzungen ‚bernhardischer‘ Texte inner- wie außerhalb dieser Ausgabe.²⁶)

Wieso aber wurde überhaupt wieder ein solch monumentales Unternehmen wie die Übersetzung der *Opera omnia* BERNHARDS VON CLAIRVAUX unternommen, und überdies zweimal fast zeitgleich? Ohne Frage erlebte BERNHARD in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Konjunktur.²⁷ Es war jedoch nicht nur ein aus der Romantik erwachsenes Interesse am Mittelalter und seinen Protagonisten, das in den Übersetzungen Ausdruck fand. Sie sind wohl zugleich auch Stellungnahmen des französischen Katholizismus unter Napoleon III. († 1873). Das wechselhafte und spannungsvolle Verhältnis des französischen Kaiserreichs zum Papsttum und seinem Bemühen um eine Wiedererrichtung des Kirchenstaates nach dessen Eroberung im Zuge der Bewegungen des Risorgimento verstärkte ultramontane Bestrebungen im französischen Klerus.²⁸ Diese wurden von päpstlicher Seite unterstützt, um auf diese Weise die Traditionen des Gallikanismus der französischen Kirche zugunsten einer wieder klaren Rombindung zurückzudrängen. Zugleich kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Frankreich zu einem Aufschwung innerhalb der religiösen Kommunitäten, der ganz unmittelbaren Niederschlag auch im Schulwesen fand.²⁹ Für diese restaurativen und dezidiert antiaufklärerischen Bemühungen konnte eine Ausgabe des von Bossuet († 1704) zum „protecteur de la couronne“ ausgerufenen BERNHARD nur hilfreich sein.³⁰

6.2 Bearbeitungen, Zitate und Paraphrasen

Ähnlich wie AUGUSTINUS galt BERNHARD VON CLAIRVAUX als unbestrittene Autorität in Fragen der menschlichen Psyche und ihren beständigen Herausforderungen; Herausforderungen, die sich in Anbetracht der Unvollkom-

25 Eigentlich: Auguste Dupont. Zu ihm vgl. die Angaben in J. BRUN-DURAND, *Dictionnaire Biographique*, Bd. 2, S. 417f. (Addenda zu Bd. 1).

26 So erschien ebenfalls 1865 bei Charles Douniol in Paris eine Übersetzung des *Tractatus de Passione Domini*. Dieser Band ist als BB 2371 unter 1864 gelistet, was jedoch nicht mit dem Impressum des von mir konsultierten Exemplars übereinstimmt.

27 Vgl. M. PACAUT, *Saint Bernard*; A. H. BREDERO, *Bernhard von Clairvaux*, S. 155–60.

28 Zu den intellektuellen Strömungen der Zeit im französischsprachigen Raum vgl. die entsprechenden Beiträge in: E. CORETH / W. M. NEIDL / G. PFLIGERSDORFER (Hgg.), *Christliche Philosophie*, Bd. 1, S. 422–584. Zum Einfluss des Klerus auf die französische Geschichtsschreibung vgl. Ch.-O. CARBONELLE, *Histoire et Historiens*, S. 215–25.

29 Vgl. Fr. CARON, *Frankreich im Zeitalter des Imperialismus*, S. 105, 107; K.-E. LÖNNE, *Politischer Katholizismus*, S. 141; R. AUBERT, *Die scheinbaren Erfolge*, S. 522f.

30 Zum „protecteur de la couronne“ vgl. V. MELLINGHOFF-BOURGERIE, *François de Sales*, S. 119, DIES., *Bernhard von Clairvaux*, S. 389f.

menheit des menschlichen, selbst des mönchischen Lebens stets dann stellen mussten, wenn der Einzelne sich am Vorbild eines Mensch gewordenen Gottes maß.³¹ Wer bei ‚BERNHARD‘ Rat suchte, fand diesen in einer Fülle von Texten; neben authentischen Werken kursierte unter seinem Namen eine kaum zu überblickende Menge von Schriften, die ihm zugeschrieben worden waren, wobei die Zahl der apokryphen die der ‚echten‘ bei weitem übertraf.³² Sie alle versprachen Hilfe bei der lebenspraktischen Bewältigung jener Widrigkeiten, die den Menschen in seinem Zustand des Mangels betrafen.

BERNHARDS Autorität in psychologischen Fragen war dabei von außergewöhnlicher Konstanz: Weder die Reformation noch die sich anschließenden Prozesse der Konfessionalisierung erwachsen zu Faktoren, die zu einer Ablehnung oder auch nur Distanzierung geführt haben. Insbesondere schien es unerheblich zu sein, welchem christlichen Bekenntnis oder welcher theologischen Strömung ein Autor anhing – BERNHARD VON CLAIRVAUX erwies sich als allseits respektierter Fixpunkt nicht nur in Fragen der Religiosität, sondern auch in solchen von Psychologie und Moral. Seine authentischen wurden ebenso wie die ihm zugeschriebenen Schriften zu Referenztexten, insbesondere wenn vom menschlichen Gewissen gehandelt werden sollte. So verwies, um nur einen besonders wirkmächtigen Text anzuführen, Johannes CALVIN zum Gegenstand des Gewissens in seiner *Christianae religionis institutio* direkt auf BERNHARD und dessen Bezug auf II Cor 1.12.³³ Für ihn – wie auch für Martin LUTHER – zählte der Abt von Clairvaux zu den zu respektierenden Autoritäten der vor-reformatorischen Zeit.³⁴

Solche Bezüge auf einen Autor oder gar einen konkreten Text sind dabei nicht nur Indikatoren für dessen Popularität; ihnen kam unter den Bedingungen der

31 Vgl. hierzu H. FICHTENAU, *Askese und Laster*, S. 40.

32 Vgl. oben S. 83, Anm. 29. Zum überragenden Einfluss BERNHARDS im Spätmittelalter vgl. G. CONSTABLE, *Twelfth-Century Spirituality*, S. 31.

33 Unter Rekurs auf *Sermo I in Annuntiatione*: „Quanto rectius Bernardus: Testimonium, inquit, conscientia, quod piorum gloriam vocat Paulus [II Cor 1.12], in tribus consistere credo. Necessesse enim primo omnium est, credere quod remissionem peccatorum habere non possis nisi per indulgentiam Dei: deinde quod nihil prorsus habere queas operis boni nisi et hoc dederit ipse: postremo quod vitam æternam nullis potes operibus promereri nisi gratis detur et illa.“ J. CALVIN, *Institutio Christianae religionis*, lib.3, cap. 2, par. 41, S. 208. Zum Einfluss BERNHARDS auf CALVIN vgl. v. a. die Forschungen Anthony LANES. Zum Gewissensverständnis CALVINS vgl. E. G. ANDREW, *Conscience and its Critics*, S. 24f. sowie Chr. STROHM, *Ethik*, S. 485–9. Zur Bedeutung von II Cor 1.12 vgl. oben S. 163, Anm. 252.

34 Zum Einfluss BERNHARDS VON CLAIRVAUX auf LUTHER vgl. Th. BELL, ‚*Divus Bernardus*‘. Für den Einfluss des monastischen Denkens auf LUTHER und die Reformation vgl. v. a. B. LOHSE, *Mönchtum und Reformation*; Chr. BULTMANN / V. LEPPIN / A. LINDNER (Hgg.), *Luther und das monastische Erbe*; A. LEXUTT / V. MANTEY / V. ORTMANN (Hgg.), *Reformation und Mönchtum* sowie V. LEPPIN, *Die fremde Reformation*. Zusammenfassend: U. KÖPF, *Mönchtum*.

handschriftlichen Verbreitung von Literatur in der Epoche vor der Etablierung des Buchdruckes zudem stets auch eine popularitätsgenerierende Funktion zu, die ihrerseits einen nicht unwesentlichen Beitrag zu je spezifischer Kanonbildung innerhalb der verschiedenen Diskurssysteme leistete, weil auf diesem Wege Wissen um Literatur vermittelt wurde.

Die Verbreitungswege von Texten im Mittelalter waren ebenso weitläufig wie vielfältig. Sie wurden zur Lektüre oder zum Kopieren erbeten und kursierten über große Entfernungen hinweg.³⁵ Es existierten dichte Kommunikationsnetze, innerhalb derer die gewünschten Informationen – sei es mündlich oder schriftlich – ausgetauscht wurden. Immer aber setzte ein gezielter Austausch Kenntnisse um das Vorhandensein bestimmter Texte voraus. Gewonnen werden konnten diese durch mündliche Mitteilungen, Briefe oder auch explizite Lektürehinweise. Entsprechende Empfehlungen sind vor allem für den Bereich didaktisch-paränetischer Literatur keine Seltenheit.³⁶ In ihnen fanden sich – je nachdem, an welches Zielpublikum sich der Text richtete – Hinweise auf weitere angemessene Lektüren.³⁷ Bereits an dieser Stelle sei auf die Empfehlung von Johannes NIDERS *Trostbuch* durch den Karmeliten Konrad RUDNER hingewiesen, auf die nachfolgend noch einzugehen sein wird.³⁸

Der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* zählte jedoch offensichtlich nicht zu jenen Werken, die häufig in entsprechenden Lektürelisten empfohlen wurden. Einzig innerhalb der *Dialogi noviciorum* des THOMAS VON KEMPEN († 1471) ist ein Hinweis enthalten, der sich möglicherweise auf diesen Text bezieht. In dessen zweitem Buch – zugleich die Vita des ‚Gründungsvaters‘ der *Devotio moderna*,

35 Vgl. hierzu die Beiträge in den Bänden: Cr. ANDENNA / K. HERBERS / G. MELVILLE (Hgg.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen* sowie G. DROSSBACH / H.-J. SCHMITT (Hgg.), *Zentrum und Netzwerk*.

36 Vgl. die Zusammenstellung entsprechender Empfehlungen für das weit verbreitete *Speculum monachorum* bei M. BREITENSTEIN, ‚*Consulo tibi*‘, S. 122–5.

37 So zum Beispiel im *Speculum novitii* des Zisterziensers STEPHEN OF SAWLEY († 1252): E. MIKKERS, *Un Speculum novitii*, S. 58f. Aus dem Augustiner-Chorherren-Stift Martinstal in Löwen ist eine entsprechende Liste aus dem Jahr 1526 überliefert; sie ist kommentiert abgedruckt bei Th. KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna*, S. 137–42. Ein anonym überliefertes, von seinem Herausgeber so benanntes *Propositum cujusdam canonici* enthält eine Liste des persönlichen Lektürestoffes: G. J. WAFFELAERT, *Propositum cujusdam canonici*, S. 8f. Durch den Verlust der Handschrift ist dieser Text hinsichtlich seines Entstehungs- und Überlieferungszusammenhangs kaum mehr zu bestimmen. Eine weitere, ebenfalls anonym überlieferte Redaktion des *Propositum* war in der Handschrift Köln, Historisches Archiv, GB 8° 122, 54^r–58^v enthalten, vgl. Katalog Köln GB 8°, S. 119f. Zum Zusammenhang vgl. auch N. STAUBACH, *Memores pristinae perfectiones*, S. 424f. Der Dominikaner und Generalmagister seines Ordens, HUMBERT VON ROMANS († 1277), gab eine entsprechende Übersicht zu lesender Texte in seinen *Instruktionen de officiis ordinis*: cap. 5.18, S. 230.

38 Vgl. unten S. 282, Anm. 233.

GEERT GROOTE – ist eine Übersicht von Texten gegeben, die GROOTE zur eigenen Lektüre zusammengestellt hatte („De sacris libris studendis“). Hier nun wird neben zahlreichen anderen auch eine Schrift mit dem Titel *De conscientia Bernardi* erwähnt.³⁹ Ob sich GEERT GROOTE hierbei jedoch auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* bezog oder auf jenen *Vom inneren Haus*, der ja, wie schon dargestellt, ebenfalls unter dem Titel *De conscientia* überliefert wurde,⁴⁰ kann nicht geklärt werden. In jedem Fall aber bekannte GROOTE in einem Brief an den Rektor der Deventer Stiftsschule, Willem Vroede, dass er BERNHARD aus stilistischen Gründen nicht für den Verfasser dieser Schrift *De conscientia* halte – welche auch immer er damit meinte.⁴¹ Dass er den Text hier dennoch als *De conscientia Bernardi* bezeichnete, verweist jedoch zugleich darauf, dass derartige Autorenhinweise wohl zuweilen auch weniger als konkrete Zuschreibung denn als Teil eines etablierten Titels verstanden werden konnten.

Auch wenn explizite Lektüreempfehlungen für *De quattuor modis conscientiarum* somit nicht nachweisbar waren, so finden sich dennoch vielfältige Spuren seiner Rezeption wie auch solcher des Motivs der vier Gewissensarten überhaupt. Dabei scheint jedoch zunächst die bernhardische Predigt *Vom vierfachen Gewissen* Hauptbezugspunkt gewesen zu sein. Ursächlich hierfür war zweifellos deren Präsenz in den *Flores Bernardi*. Doch liegt mit der *Vita Iesu Christi* des LUDOLF VON SACHSEN († 1378) auch ein Text vor, dessen Formulierungen über die vier Gewissensarten klare Parallelen zu *De quattuor modis conscientiarum* aufweisen.

Die zunächst jedoch deutliche starke Präsenz der Predigt *Vom vierfachen Gewissen* in der Rezeptionsgeschichte des Motivs ist wohl aber vor allem auch auf ihre Zuschreibung an BERNHARD zurückzuführen. Dem Traktat, der erst mit dem Druck des Jahrs 1547 tatsächlich einen Verfasser zugewiesen bekam, fehlte ein solches autoritätsgenerierendes Moment – nämlich der Name eines bedeutenden Urhebers – zunächst. Hierfür spricht, dass mit der Zuschreibung des Traktats an BERNHARD VON CLAIRVAUX auch die Bezugnahmen auf diesen erkennbar einsetzten. Deutlich wird, dass die Rezeption des ‚historischen‘ BERNHARD von der des ‚legendarischen‘ nicht zu trennen ist.⁴² In wohl seltener Intensität überlagern und vermischen sich im Fall des Zisterziensers beide Felder.

39 Zum Zusammenhang vgl. H. GLEUMES, *Gerhard Groot*, S. 93, zum Text: U. NEDDERMEYER, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch*, S. 285.

40 Vgl. oben S. 81, Anm. 18.

41 GERT GROOTE, *ep. 8* („ad Magistrum Wilhelmum Vroede“), in: *Gerardi Magni epistolae*, 126^v (S. 18). Vgl. hierzu U. NEDDERMEYER, *Von der Handschrift zum gedruckten Buch*, S. 450.

42 Vgl. zu diesem Phänomen A. H. BREDERO, *Der heilige Bernhard von Clairvaux*. Zur BERNHARD-Rezeption vgl. die Übersicht der bis 1990 erschienen Titel in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 49–51.

Im Folgenden soll nach der Präsenz und damit der Bedeutung des Motivs der vier korrespondierenden Gewissensarten in den Jahrhunderten seit seiner Entstehung gefragt werden. Bei den vorzustellenden Rekursen handelt es sich in den meisten Fällen um ausdrückliche Zitate oder Paraphrasen, doch finden sich auch eigenständige Bearbeitungen des Motivs, die ohne ausdrücklichen Bezug auf einen Referenztext auskommen. Angesichts des bisher kaum in Ansätzen erfassten Schrifttums, in dem vom Gewissen gehandelt wird, kann für die nachfolgend vorzustellenden Beispiele jedoch kaum Repräsentativität beansprucht werden.⁴³ Gerade jene Bereiche, die sich als besonders fundträchtig für Bezugnahmen auf das ethisch-moralische Schrifttum des 12. Jahrhunderts erwiesen haben – nämlich die Homiletik und Moralthologie des 17. und 18. Jahrhunderts – sind außerordentlich schlecht bis gar nicht erschlossen.⁴⁴ Nur für wenige Ausnahmen, wie Johann Heinrich ALSTED († 1638) oder Louis BOURDALOUE, liegen hier bereits Studien vor, die helfen können, Schneisen durch den Wald der Bücher zu schlagen. Die chronologische Ordnung der nachfolgend präsentierten Funde in Jahrhundertschritten ist dabei in erster Linie pragmatisch begründet. Die vorzustellenden Beispiele für die Rezeption des Ordnungsschemas der vier Gewissensarten seit dem Hohen Mittelalter sind nicht Ausdruck einer sich evolutionär entfaltenden Kette von Beschreibungen des menschlichen Gewissens. Vielmehr handelt es sich um je aktualisierte Bezüge auf ein vorgängiges Motiv. Die folgenden Rekurse sind somit Stellungnahmen, die vor je spezifischen Hintergründen und mit je eigenen Absichten erfolgten. Diese zumindest in Ansätzen herauszuarbeiten, ist Ziel der folgenden Kapitel.

a) 13. und 14. Jahrhundert

Die im Folgenden vorzustellenden Texte sind die ersten Zeugnisse der Rezeption des Motivs der vier Gewissensarten nach seiner Entstehung im 12. Jahrhundert, die über den Akt des Kopierens einer Vorlage hinausreichen. Gleichwohl spricht bereits der Umstand, dass der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* ebenso wie die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* auch im 13. und 14. Jahrhundert noch

43 Vgl. zur Menge des moraltheologischen und kasuistischen Schrifttums des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit die Angaben bei P. HURTUBISE, *La casuistique*, S. 26; J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, S. 315; M. VENARD, *Christentum und Moral*, S. 996–8 jeweils unter Verweis auf R. TAVENEAU, *Le Catholicisme posttridentin*, S. 1083. Für die englische Tradition vgl. D. R. KLINCK, *Conscience, Equity*.

44 Vgl. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie*; M. TIETZ / V. KAPP (Hgg.), *La pensée religieuse*, hier v. a. die Beiträge von A. HAHN, *La sévérité raisonnable* und W. LEINER, *La Princesse*. Zur Verbindung von Recht und Moral jetzt mit wertvollen Hinweisen: W. DECOCK / Chr. BIRR, *Recht und Moral*.

abgeschrieben wurde, für ein anhaltendes Interesse am Gegenstand. Ein unverkennbar stärkerer Ausweis der Bedeutung, die man ihm beimaß, war jedoch die Überführung des Motivs in neue textliche Zusammenhänge, wodurch angezeigt ist, dass man mit ihm arbeitete und es aktualisierte.

Diese Bedeutung ist zugleich Ausdruck einer Zeit, in der das Gewissen ganz neue Beachtung auch jenseits des engeren Bereichs der *vita religiosa* fand, in dem das Motiv der vier Gewissensarten seinen Ursprung hatte: Mit der im Jahr 1215 durch das Vierte Laterankonzil verkündeten allgemeinen Verpflichtung aller Gläubigen zur mindestens einmal jährlich vor einem Priester abzulegenden Beichte, mußte auch dem Gewissen eine neue Aufmerksamkeit zuteil werden. Schließlich war niemand in der Lage zu beichten, wenn er sich nicht zuvor selbst Rechenschaft über seine Sünden abgelegt hatte. Sich diese Rechenschaft zu geben, sich selbst zu prüfen, meinte nichts anderes, als das eigene Gewissen zu erforschen. Die nun kirchenrechtlich sanktionierte Beichtpflicht erwuchs zum Impulsgeber einer Fülle von Beiträgen zur Theorie des Gewissens, die im 13. Jahrhundert entstanden; dass diese Beiträge überwiegend von Mendikanten verfasst wurden, kann nicht nur, aber auch mit deren besonderer Einbindung in die Seelsorge erklärt werden, die im 13. Jahrhundert eine neue Dynamik und Offensivierung erfuhr. Alexander von Hales († 1245), THOMAS VON AQUIN, Bonaventura oder Walther von Brügge († 1307) mögen hier nur als prominenteste Vertreter derjenigen Franziskaner und Dominikaner stehen, die sich in ihren Schriften systematisch zum Gewissen äußerten.⁴⁵

Neben dieser genuin akademisch-theologischen Literatur entstand jedoch auch schon bald auch eine Vielzahl von Texten, mit denen die Absicht verbunden wurde, das, was der Konzilskanon forderte, praktisch umzusetzen: Es mußte darum gehen, die Gläubigen bei der Erforschung ihrer Gewissen anzuleiten, sie gleichsam für sich selbst zu sensibilisieren.⁴⁶ Auch für den Bereich solcher Manuale hat wiederum die *vita religiosa* als Vorreiter zu gelten, wo schon im 12. Jahrhundert eine Fülle von Musterbeichten im Umlauf war. Im Traktat *Vom inneren Haus* sind gleich mehrere solcher beispielhafter Dialoge integriert, die dem Leser nicht nur eine angemessene Form für das Beichtgespräch empfehlen, sondern ihm auch die Inhalte nahelegen sollten, auf die es ankam.⁴⁷ Nicht zuletzt der

45 Zentrale Äußerungen von THOMAS und Bonaventura bei U. STÖRMER-CAYSA, *Über das Gewissen*, S. 60–175; zu Walter von Brügge vgl. R. HOFMANN, *Die Gewissenslehre*; zu ALEXANDER VON HALES vgl. A. HOROWSKI, *Le questioni disputate*, hier v. a. Questio 3 sowie zu dessen Bedeutung schon O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Bd. 3, S. 96–100.

46 Vgl. eine Übersicht derartiger Quellen bei P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique*.

47 Es handelt sich um folgende Abschnitte von *De interiori domo*: capp. 16–9, 20–2 und 29–41. Der zuletzt genannte Abschnitt ist als sogenannte *Confessio Hugonis* oder *Confessio ad abbatem* auch als eigener Text überliefert. Vgl. B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*,

Brieftraktat über die vier Gewissensarten war als eine solche Anleitung erbeten und abgefasst worden. Dass das titelgebende Motiv bereits frühzeitig aufgegriffen und in andere Texte übertragen wurde, verweist auf dessen Präsenz im Denken der Zeit.

Überblickt man diese Bezugnahmen fällt auf, dass dieses Interesse bereits frühzeitig in verschiedenen Zusammenhängen zum Ausdruck kommt: Während sowohl die *Flores Bernardi* als auch die *Vita Iesu Christi* des Kartäusers LUDOLF VON SACHSEN noch als Zeugnisse einer mystisch-meditativen Spiritualität zu sehen sind, ist der Dominikaner Johannes NIDER mit seinem *Trostbuch des geängstigten Gewissens* bereits Repräsentant eines neuen Typus von Frömmigkeit, für die das pastorale Moment im Vordergrund stand, und die ganz entscheidend von Bettelordensgeistlichen getragen wurde.⁴⁸ Damit bewegen sich diese drei nachfolgend vorzustellenden Beispiele genau zwischen jenen Bereichen, die bereits für das Motiv der vier Gewissensarten als solches prägend waren, verknüpfte dieses doch seit seinen Anfängen ein analytisches Interesse mit seelsorgerlicher Absicht.

Flores Bernardi

Unter den Verbreitungswegen des unter dem Namen BERNHARDS VON CLAIRVAUX zirkulierenden Schrifttums nehmen Exzerptsammlungen und Blütenlesen einen hervorragenden Platz ein. Sie begegnen als *Dicta*, *Verba*, *Auctoritates*, *Sententiae* oder *Flores* – die Liste der Benennungen solcher Zusammenstellungen ließe sich fortsetzen.⁴⁹ Entsprechende Auslesen scheinen schon früh entstanden zu sein. So ist bereits aus dem Jahr 1157 ein Brief des JOHANNES VON SALISBURY überliefert, in dem dieser PETRUS CELLENSIS um die Übersendung von Werken BERNHARDS bat, wobei eigens *Flores Bernardi* Erwähnung finden:

„Wenn du einen vertrauenswürdigen Boten findest, so übersende mir doch die Briefe des heiligen Bernhard. Auch bitte ich dich darum, doch dafür Sorge zu tra-

S. 180–2. R. Goy, *Überlieferung Hugo*, S. 482, zählte diesen Text zu den „wahrscheinlich echten Werken“. Neben den bei GOY gelisteten Handschriften ist zu verweisen auf: Av, 86^r–116^r (vgl. oben S. 102); Cambrai, BM 261, 289^v–294^v, vgl. Katalog Cambrai, S. 97; Dijon, BM, MS 582, 124^r–156^v, vgl. Katalog Dijon, S. 149; London, British Library, MS Arundel 214, 3v–4v, vgl. Katalog London (Arundel), S. 59; Paris, BnF, MS lat 2922, 1^r–40^r, vgl. <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc60739r>; Poitiers, BM, MS 74 (294), 45^r–55^v, vgl. Katalog Poitiers, S. 23, sowie zwei Handschriften aus Tours: BM, MS 396, 68^r–76^v und MS 488, 68^r–76^v, vgl. Katalog Tours 1, S. 310, 392. Vgl. hierzu auch oben S. 172, Anm. 294.

48 Vgl. B. HAMM, *Theologie und Frömmigkeit*, S. 260f.

49 Vgl. die Übersicht der in der handschriftlichen Überlieferung vorkommenden Titel dieser Sammlungen bei J. LECLERCQ, *Saint Bernard et ses secrétaires*, S. 21.

gen, dass mir einige Blüten aus seinen Worten, aus euren, aus denen des Kantors von Troyes und aus ähnlichen gesammelt werden.“⁵⁰

Dass hier nicht allein *Flores Bernardi* erbeten wurden, sondern JOHANNES neben anderen ganz selbstverständlich auch solche seines Briefpartners zu erhalten wünschte, verweist zugleich auch darauf, dass derartige ‚Best-of‘-Sammlungen sich nicht nur großer Beliebtheit erfreuten, sondern wohl auch verfügbar waren. Entsprechende Auslesen – seien sie auf einen Autor beschränkt oder seien sie thematisch orientiert – repräsentieren einen nicht geringen Teil der mittelalterlichen Handschriftenüberlieferung.⁵¹ Derartige Sammlungen machten Texte verfügbar und trugen wohl in deutlich stärkerem Maße zur Verbreitung der Gedanken eines Autors bei als ‚Werkausgaben‘.⁵² Dies gilt – wie bereits angedeutet – auch für BERNHARD VON CLAIRVAUX und das Corpus der ihm zugewiesenen Schriften.⁵³

Die wohl wirkmächtigste unter diesen war zweifellos eine in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstandene Sammlung,⁵⁴ die bis heute unter dem Titel *Bernardinum* oder *Flores (Sancti) Bernardi* bekannt ist und traditionell dem Benediktiner WILHELM VON SAINT-MARTIN DE TOURNAI zugeschrieben wurde. Thomas FALMAGNE äußerte unlängst Zweifel an dieser Zuschreibung und argumentierte mit guten Gründen für einen „Domnus W. de Curtracho“, Priester der Kollegiatkirche in Courtrai, als Urheber der *Flores*.⁵⁵

Welche Faktoren letztendlich dazu beitrugen, dass gerade diese *Bernardina*-Sammlung sich etablierte und anderen ein vergleichbarer Erfolg versagt blieb, muss an dieser Stelle ungeklärt bleiben – zu wenig ist bisher an Erschließungs-

50 „Ex quo fidelem nuntium inveneritis, michi, si placet, epistolas beati B(ernardi) transmittite. Precor etiam ut flores aliquos verborum eius et vestrorum et cantoribus Trecensis, et si qui sunt similes, colligi faciatis [...]“. JOHANNES VON SALISBURY, *ep. XXXI*, S. 51.

51 Vgl. hier mit zahlreichen weiteren Hinweisen v. a. die Forschungen von Thomas FALMAGNE: *Un Texte en Contexte* und *Les Cisterciens et les nouvelles formes* sowie H.-M. ROCHAIS, *Contribution à l'histoire des Florilèges*, v. a. S. 246–57 sowie A. M. BLAIR, *Too much to know*, S. 62–116.

52 Als Beispiel für eine solche BERNHARD-‚Ausgabe‘ sei hier auf die aus der Benediktinerabtei von Anchin stammende Handschrift Douai, BM, MS 372 hingewiesen. Zu dieser vgl. neben den Forschungen von Jean LECLERCQ, *Recueil d'études sur Saint Bernard, s.v.* und *La plus ancienne collection*, v. a. W. WILLIAMS, *The Anchin Manuscript*.

53 Neben den hier zu diskutierenden *Flores Bernardi* ist bspw. auf jene des Guillelmus de Monte Acuto zu verweisen. Vgl. zu dieser Sammlung R. H. ROUSE / M. A. ROUSE, *Preachers, Florilegia and Sermons*, S. 140f. Für eine Übersicht v. a. der zisterziensischen Florilegtradition vgl. Th. FALMAGNE, *Les Cisterciens et les nouvelles formes*, S. 139–72. Vgl. auch M. BERNARDS, *Zur Überlieferung*, S. 157, Anm. 41–3. Zu späteren *Bernardina*-Florilegien vgl. U. KÖPF, *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, S. 16, Anm. 39 sowie das *Apiarium mellifluum* unten S. 347f.

54 Zur Datierung vgl. Th. FALMAGNE, *Le Liber Florigerus*, S. 153.

55 Zur Diskussion der Urheberschaft ebd., S. 151–3 und 165–78.

arbeit geleistet.⁵⁶ Doch scheint das Geschick des Kompilators bei Auswahl und Komposition des Materials ein nicht zu vernachlässigender Faktor gewesen zu sein, stellte er doch, wie FALMAGNE demonstrieren konnte, auch ein Augustinus-Florilegium, den *Liber Florigerus*, zusammen, dem ein ähnlicher Erfolg beschieden war.⁵⁷ Festgehalten werden kann, dass die *Flores* in einer außerordentlichen Fülle von Handschriften überliefert sind.⁵⁸ Sie wurden zudem rasch auch übersetzt.⁵⁹ Bereits 1472 erschien die erste Druckausgabe (*BB 14*); zahlreiche weitere sollten bis ins 16. Jahrhundert hinein folgen.

Der Kompilator der *Flores Bernardi* teilte diese in zehn Bücher ein, die einem für heutige Gewohnheiten recht merkwürdigen Gliederungsprinzip folgen: Während die ersten sechs ganz konventionell thematischen Motiven wie Gott, dem Menschen, Tugenden und Lastern gewidmet sind, versammeln die Bücher VII bis X numerisch zusammenhängende Differenzierungen: Unabhängig vom konkreten Gegenstand wurden in fortlaufender Folge der Bücher Zweier-, Dreier-, Vierer-, oder noch höherzahlige Gruppen von Begriffen zusammengetragen.⁶⁰ Ein vergleichbares Schema wird später auch der Karmelit Konrad RUDNER in seinem Kollektaneum entwerfen.⁶¹

Im Buch der Vierergruppen nun findet sich passenderweise auch ein Kapitel *Vom vierfachen Gewissen*, das ganz eindeutig in der Tradition jenes nun schon bekannten Motivs der in Kreuzklassifikation strukturierten Gewissenseigenschaften gut und schlecht sowie ruhig und unruhig zu verorten ist:

56 Der Forschungsstand in Bezug auf inhaltliche Fragen wird immer noch durch die vor nunmehr 60 Jahren entstandenen Arbeiten Matthäus BERNARDS' repräsentiert: *Zur Verbreitung der Bernhards-florilegien* (1952), *Zur Überlieferung der Bernhardschriften* (1954), *Flores Sancti Bernardi* (1955). Thomas FALMAGNE beschäftigte sich in seiner Studie vor allem mit Fragen der Entstehungsumstände und der Zuschreibung.

57 Vgl. Th. FALMAGNE, *Le Liber Florigerus*, S. 147f.

58 Zu den Handschriften vgl. die Angaben innerhalb der oben in Anm. 56 genannten Arbeiten von BERNARDS sowie ILWVV, n° 1155. Zusammenfassend und ergänzend: Th. FALMAGNE, *Le Liber Florigerus*, S. 147f.

59 Vgl. B. TAYLER, *An Old Spanish Translation*.

60 „Verum opus istud quia de diversis rebus mentionem facit secundum diversitatem rerum de quibus loquitur in diversos libros distinguitur, et decem librorum tractatibus concluditur. Primus liber tractat de Deo patre et filio et spiritu sancto. Secundus de homine et anima. Tertius de prelatibus. Quartus de clericis et monachis. Quintus de virtutibus. Sextus de vitiis. Quatuor sequentes libri [...] de quibusdam distinctionibus multum utilibus specialiter loquuntur. [...] Isti vero non solum causa materie sed precipue propter modum et dispositionem capitulorum inter se differentium ab invicem discernuntur. Septimi enim libri singula capitula sunt duplicia, quia de duabus rebus principaliter agunt. Octavi vero triplicia [...] Noni autem quadruplicia quia singulorum quadruplex est causa. Decimi vero capitula possunt dici diversiloqua [...].“ *Liber Florum beati Bernardi*, Prolog, zitiert nach der vorläufigen Edition des Prologs bei Th. FALMAGNE, *Le Liber Florigerus*, S. 141.

61 Vgl. unten im Kapitel 6.2 c).

„Vom vierfachen Gewissen. In gewissen Äußerungen

Die Seele leidet oder ruht im Gewissen, denn das eine Gewissen ist gut, doch nicht ruhig, ein anderes ruhig, aber nicht gut; wieder ein anderes weder ruhig noch gut, und schließlich ein letztes gut und ruhig. Ruhig, aber nicht gut ist es bei denen, die in Vermessenheit sündigen und in ihren Herzen sprechen: Gott fordert keine Rechenhaft. Das kommt vor allem bei Jugendlichen vor. Gut, doch nicht ruhig ist es bei denen, die sich bereits zum Herrn bekehrt haben und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken. Weder gut noch ruhig ist es bei denen, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln; gut und ruhig bei denen, die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen. Das ist die Ruhestätte der Seele; darin findet die Seele Ruhe.“⁶²

Während innerhalb der *Flores Bernardi* bei einer Vielzahl von Kapiteln der jeweilige Referenztext des Exzerpts angegeben ist, heißt es im hier interessierenden Abschnitt, dass der folgende Inhalt „gewissen Äußerungen“ („quibusdam dictis“) entnommen sei. Bei diesen *dicta* handelt es sich – wie unschwer zu erkennen – um den gekürzten Text jener Predigt *Vom vierfachen Gewissen* des BERNHARD VON CLAIRVAUX, die oben bereits vorgestellt wurde. Ausgelassen wurde vom Kompilator der dort zu findende Aspekt der *securitas conscientiae*.

Sollten die *Flores* so, wie es die benediktinische Tradition nahelegt,⁶³ im Martinskloster von Tournai entstanden sein, dann wäre in dieser Konstellation sogar auf eine konkrete Handschrift der *Sermones de diversis* zu verweisen, die ihm als Vorlage gedient haben könnte: das aus dem 12. Jahrhundert stammende, heute in der Bibliothèque Royale in Brüssel aufbewahrte Manuskript 1434 (21848), in der eben auch die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* überliefert ist.⁶⁴ Ein direkter Textvergleich zwischen dieser möglichen Referenzhandschrift und der Bearbeitung des Textes in den *Flores* scheidet gegenwärtig jedoch noch am ungenügenden Kenntnisstand der Textgeschichte und einer mangelnden handschriftlichen Erschließung der *Flores Bernardi*.

62 „De quadruplici conscientia. In quibusdam dictis. Laborat et requiescit anima in conscientia: quia conscientia alia bona et non tranquilla, alia tranquilla et non bona, alia nec tranquilla nec bona, alia bona et tranquilla. Tranquilla et non bona eorum est qui in spe peccant et dicunt in corde suo, quod Deus non requiret, et ista maxime adolescentium. Bona et non tranquilla eorum est qui iam conversi ad Dominum recogitant annos suos in amaritudine. Nec bona nec tranquilla eorum qui in multitudine peccatorum desperant. Bona et tranquilla eorum qui carnem spiritui subdiderunt, qui cum his qui oderunt pacem sunt pacifici. Hic est lectus anima, in hoc requiem capit anima.“ *Liber Florum beati Bernardi*, lib. IX, cap. 7, CLV. Dieser Text entspricht bis in Details jenem der 112. Predigt *De diversis*, doch steht für die *Flores* keine Edition zur Verfügung, die hier qualifizierte Textvergleiche erlauben würde.

63 Vgl. hierzu M. BERNARDS, *Flores Sancti Bernardi*, S. 193.

64 Vgl. oben S. 65, Anm. 27.

Festhalten lässt sich aber, dass auch die *Flores* selbst wieder zum Ausgangspunkt eigener Rezeptionsprozesse wurden, deren Textspuren jedoch ebenfalls nahezu unerschlossen sind. Als ein Beispiel sei hier nur auf die in der Stadtbibliothek von Mainz aufbewahrte Handschrift MS I 327 hingewiesen. Dieses zur Mitte des 15. Jahrhundert in der Mainzer Kartause St. Michael entstandene Manuskript enthält unter anderem einen Separatauszug des Kapitels *De quadruplici conscientia* der Blütenlese, dem unmittelbar das 38. Kapitel des fünften Buches der *Flores* folgt, bei dem es sich um kurze Auszüge aus verschiedenen Werken BERNHARDS VON CLAIRVAUX handelt, in denen wiederum vom Gewissen die Rede ist.⁶⁵ Auf diese Weise erfuhren bestimmte Inhalte eine textliche Verdich-

65 Vgl. *Katalog Mainz* 3, S. 304–15 und – noch detaillierter in der Erfassung: Katalog SOTTILI, S. 433–43. Da die hier überlieferten Texte bisher nicht identifiziert wurden, gebe ich im Folgenden eine vollständige Transkription wieder.

Mainz, Stadtbibliothek, MS I 327, 206^r:

De quadruplici conscientia in quibusdam dictis. Laborat et requiescit anima in conscientia et quia conscientia alia bona et non tranquilla, alia tranquilla et non bona, alia nec tranquilla, nec bona, alia tranquilla et bona. Tranquilla et non bona eorum est, qui in spe peccant et dicunt in corde suo, quod Deus non requiret, et ista maxime est adolescentium. Bona et non tranquilla eorum, qui iam conversi ad Dominum recogitant annos suos in amaritudine. Nec bona nec tranquilla eorum, qui in multitudine peccatorum desperant. Bona et tranquilla eorum, qui carnem spiritui subdiderunt, qui cum hiis, qui oderunt pacem, sunt pacifici. Hic est lectus anime in quo requiescit anima.

Hieran schließt sich das 38. Kapitel des fünften Buches der *Flores* an, das zwar *De testimonio conscientie in libro de consideratione* überschrieben ist, bei dem es sich aber um ein Dossier aus verschiedenen Werken BERNHARDS VON CLAIRVAUX handelt:

Mainz, Stadtbibliothek, MS I 327, 206^r–207^r:

De testimonio conscientie in libro de consideratione

Perfecta cuique et absoluta excusatio, testimonium conscientie suae. Volo glorieris testimonio conscientie tue. Sed non minus ut eodem ipso humiliaris. Rara vox, nichil mihi conscius sum. Cautior in bonis ambulas, sed etsi et mala non lateant. Quamobrem noveris te, ut inter angustias, que non desunt, fruaris conscientia bona, magis autem ut scias quid desit tibi. Nam cui non desit? Omnia illi desunt, qui nichil sibi deesse putat. [= BERNHARD VON CLAIRVAUX, *De consideratione ad Eugenium papam*, lib. II, cap. I (4), VII (14), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, S. 666, 684] Nichil hac luce clarius, nichil hoc gloriosus testimonio, cum veritas in mente fulgeret et mens in veritate se videt. Sed qualem? Pudicam, verecundam, pavidam, circumspexam, nichil penitus admittentem, quod evacuet gloriam conscientie attestantis, in nullo consciam sibi, quo erubescat presentiam veritatis. Hoc plane est, quod super omnia bona anime divinos oblectat aspectus. [= DERS., *Sermo super Cantica canticorum LXXXV*, cap. IV 10), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 6, S. 642] Testimonium conscientie verum est, cum spiritus sanctus perhibet testimonium spiritui nostro. Porro hoc testimonium in tribus consistere credo. Necessse est enim primo omnium credere, quod remissionum peccatorum habere non possis, nisi per indulgentiam Dei. Deinde quod prorsus nichil habere queas operis boni, nisi et hoc dederit ipse. Postremo, quia vitam eternam nullis potes operibus promereri, nisi gratis tibi detur et illa. Quis enim potest facere mundum de immundo conceptum semine, nisi tu qui solus es mundus. De operibus quoque bonis certum est omnio, quod nemo ea habeat a se ipso. Nam si stare non potuit humana natura adhuc integra, quanto minus poterit per se ipsam resurgere iam corrupta? De vita eterna scimus, quia non sunt

tung, wie sie bereits für den hier edierten Traktat oder auch jenen *Vom inneren Haus* beschrieben wurde.⁶⁶

Eine Formänderung und einen neuen Überlieferungszusammenhang erhielt der *Flores*-Auszug *Vom vierfachen Gewissen* auch in einer heute in Darmstadt aufbewahrten Handschrift aus der Kölner Kartause St. Barbara, die ebenfalls in die Mitte des 15. Jahrhunderts datiert wird. Hierbei handelt es sich um einen jener Codices, die der Theologe und Baseler Münsterprediger Wilhelm Tzewers († 1512) während seiner Lehrtätigkeit an der Universität Erfurt für sich anlegen ließ.⁶⁷

Hier, in dieser vorwiegend Schriften des Kartäusers JAKOB VON JÜTERBOG († 1465) enthaltenden Handschrift, findet sich zunächst ein kurzer Text, der darüber belehrt, dass es aufgrund von acht verschiedenen Ursachen zu Gewissensirrtümern kommen könne.⁶⁸ Bei diesem in mindestens einer weiteren Handschrift in gleicher Form überlieferten Werk handelt es sich um einen Auszug, der sowohl in dem Jean GERSON zugeschriebenen *Compendium theologiae* als auch im *Compendium theologiae veritatis* des elsässischen Dominikaners HUGO RIPELIN VON STRASSBURG enthalten ist, dessen *Compendium* ja einen der Bausteine des GERSON zugeschriebenen darstellt.⁶⁹ (Das entsprechende Kapitel aus HUGOS *Compendium* floss nachfolgend in identischer Form auch in den *Clavis Sapientie* des spanischen Theologen LOPE DE BARRIENTOS († 1469) ein.⁷⁰) Im Text unmittelbar anschließend, als Nachtrag am unteren Ende des Blattes, findet sich dann ein noch einmal bis auf den absoluten Kern verkürztes Exzerpt *De quadruplici conscientia* aus den *Flores Bernardi*.

condigne passiones huius temporis ad futuram gloriam, nec si unus omnes sustineat. Neque talia sunt hominum merita, ut propterea vita eterna debeatur ex iure, aut Deus aliquam iniuriam faceret, nisi eam donaret. Quid sunt omnia merita ad tantam gloriam? [= DERS., *In anuntiatione Dominica sermo I*, cap. 1–2, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 96, 98].

66 Vgl. oben im Kapitel 4.2 b).

67 Vgl. zu ihm D. MERTENS, „Tzewers, Wilhelm“, zur Handschrift ebd. Sp. 1197.

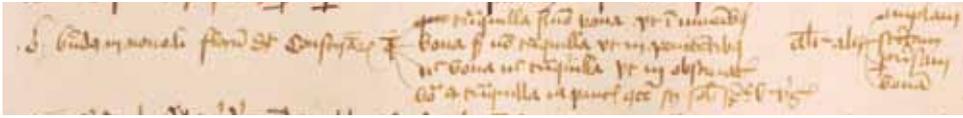
68 Darmstadt, ULB, MS 1422, 218^{rb}:

Notandum quod error conscientie causatur octo modis, primo ex ignorantia [...] secundo ex negligentia [...] tertio ex superbia [...] quarto ex singularitate [...] quinto ex inordinatio affectu [...] sexto ex pusillanimitate [...] septimo ex perplexitate [...] octavo ex humilitate et cordis puritate [...].

69 Unter dem Titel *Error conscientie octo modos* ebenfalls überliefert in: Wilhering, Stiftbibliothek, MS 133, 108^r–109^v, vgl. Katalog Wilhering, S. 67, sowie ILWVV n° 1936. Als *Compendium theologiae* wurde der Texte unter den Werken Jean GERSONS als *Compendium theologiae* ediert: J. GERSON, *Opera omnia*, ed. L. E. DUPIN, Bd. 1, Sp. 233–422, der entsprechende Auszug hier 407f. Vgl. zu diesem Text auch oben S. 51. Das *Compendium theologiae veritatis* des HUGO RIPELIN VON STRASSBURG ist in letzter Ausgabe 1895 in den *Opera omnia* des Albertus Magnus erschienen. Hier: lib. II, cap. 52, hier S. 75. Acht Ursachen eines irrenden Gewissens benennt auch GIOVANNI DA CAPISTRANO in seinem *Speculum conscientiae* von 1441, vgl. P. PRODI, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 143.

70 LOPE DE BARRIENTOS, *Clavis sapientie*, § 46, S. 332f.

– D1 Darmstadt, ULB, MS 1422, 218^r:



<i>Vide: Bernardus in nono libro florum dicit conscientiarum que</i>	<i>tranquilla sed non bona, ut in iuvenibus bona sed non tranquilla ut in penitentibus nec bona nec tranquilla ut in obstructis bona et tranquilla in paucis <...> virginis</i>	<i>amplam aliter strictam alii perversam bonam</i>
--	---	--

Hieran schließen sich wiederum – von gleicher Hand nachgetragen – kurze *Dicta* an, die alle die *conscientia* zum Gegenstand haben.⁷¹ Insgesamt ist so in D1 ein kurzes zweiseitiges Dossier entstanden, in dem das Motiv der vier Gewissensarten in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt wurde, zu dem auch der unmittelbar vorausgehende Text *Über die im Geiste begangenen Todsünden (De peccatis mentalibus mortalibus)* des JAKOB VON JÜTERBOG zu zählen ist.⁷²

LUDOLF VON SACHSEN: *Vita Iesu Christi*

Noch deutlich wirkmächtiger und weiter verbreitet als die *Flores Bernardi* war die *Vita Iesu Christi e quatuor Evangelii et scriptoribus orthodoxis concinnata* des LUDOLF VON SACHSEN.⁷³ Dieses monumentale Opus, in dem Evangelienkonkordanz, Passionsbetrachtung und moralische Unterweisung verbunden sind, enthält in seinem ersten Teil auch einen Passus, in dem das Motiv der vier Gewissensarten entfaltet wird. Dieser begegnet dabei am Ende eines umfangreichen Kapitels, das mit *Über die Ehrsucht und einige andere Laster der Kleriker und Religiosen (De ambitione et quibusdam aliis clericorum et religiosorum defectibus)* überschrieben ist.⁷⁴ LUDOLF verfasste sein Werk wohl zwischen 1348 und 1368⁷⁵, d. h. in einer Zeit, als der ehemalige Dominikaner bereits dem Kartäuser-

71 Zunächst folgt: *Exemplum de duobus fratribus, qui de mandato abbatis sui detulerunt ficus proprianatas infirmo heremite et entrantes in via oluerunt fame nolentes commenduntur. Sic fructibus potest mandatum superiorem illo nimis stricta conscientia fuit vacilla.* Hieran schließt auf folio 218^r der Satz an: *Lex conscientie humanorum actuum ductoriam ad observantiam sui dictaminis sit semper obligatoriam.* Auf diesen folgen vier *Conclusiones conscientie* mit je vier Unterpunkten.

72 Vgl. Katalog Darmstadt ULB 5.1, S. 150.

73 Zur Verbreitung des Werkes in Handschriften vgl. W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen*, S. 151–8, und in Druckausgaben, ebd., S. 159f. Zum Einfluss generell vgl. ebd., *passim*.

74 Vgl. die Wiedergabe dieses Abschnitts unten S. 247–9.

75 W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen*, S. 135

orden angehörte. Neben seiner Hauptreferenz, den Evangelien, griff er in der *Vita Christi* auf eine kaum zu überblickende Fülle an weiteren Texten zurück.

Die naheliegende Frage, welche Bibliothek ihm bei der Ausarbeitung seines Opus zur Verfügung stand, wurde durch Walter BAIER unter anderem mit einem Hinweis auf den Straßburger Bibliothekskatalog des Jahres 1746 beantwortet, in dem ein *Liber Florum* LUDOLFS Erwähnung fand.⁷⁶ Dieses habe LUDOLF als ein über Jahre hinweg entstandener Fundus eigener Lesefrüchte gedient. Eine Klärung der Frage, ob in dieser Blütenlese auch ein Hinweis auf einen möglichen Referenztext hätte gefunden werden können, aus dem LUDOLF seine Kenntnis vom Motiv der vier Gewissensarten bezogen haben könnte, muss offen bleiben, da über den Verbleib dieses Florilegs nichts bekannt ist. Weil auch in der *Vita Christi* selbst keine Vorlage benannt ist – für nicht wenige Passagen gibt LUDOLF diese an –,⁷⁷ können hier nur Vermutungen geäußert werden. Allerdings legen zahlreiche direkte textliche Parallelen bis hin zu Übernahmen der Bibelzitate es nahe, *De quattuor modis conscientiarum* als Bezugstext LUDOLFS anzunehmen.⁷⁸

„Daher muß man wissen, dass das Gewissen vierfach ist, so gibt es nämlich zwei gute und zwei schlechte [Arten]. Das erste ist gut und ruhig, und dies gehört jenem, der vergangene Sünden bestraft, und es gewissenhaft vermeidet, [Sünden] zu begehen; von ihm heißt es im Psalm: Glücklich ist der Mann, dem der Herr die Sünde nicht angerechnet hat (Ps 31.2). Alles aber, was er selbst nach seinem Beschluss nicht anrechnet, ist so, als wäre es nicht geschehen.

Ein zweites [Gewissen] ist gut, aber unruhig, es regt sich aber nicht in Liebe, sondern, sich der Sinnlichkeit erwehrend, in Bitterkeit, so dass ihm der rechte Weg hart scheint, das Leben karg, die Vigilien lang, das Gebet ausgedehnt, die Gewänder rau, die Speise bäurisch, und dennoch hält es sich aus der Furcht zurück. Aber es

76 Ebd. Der Eintrag im Katalog lautete: „Ludolfi, Ord. Carthus., Liber Florum M. 4“. Zitiert nach W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen*, S. 72. Der Katalog verbrannte wie die gesamte Straßburger Bibliothek beim Beschuß durch preußische Truppen im Deutsch-Französischen Krieg 1870.

77 Vgl. die Übersicht der Quellen des ersten Prologs und der Passionsbetrachtungen bei W. BAIER, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen*, S. 197–389.

78 Vgl. beispielsweise die Ausführungen zur *conscientia bona et turbata*:

„Conscientia bona est, sed turbata, quae nil molle, nil fluxum recipit, sed a mundi aspergine, quanto potest pressius se detergit, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine multa. Dura videtur ei via recitatio, et austerior vita, sed quantumlibet dura sit, ipse et durare eligit et perdurare. Ubique videt, quod carni displicet, sed retinet se freno timoris Dei [...]“ *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.2.

„Secunda est bona, sed turbata, quae se levat, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine repugnante sensualitate, ita ut dura videatur ei via recta, parca vita, longa vigilia, oratio proluxa, rudis vestis, cibus agrestis, et tamen retinet se freno timoris [...]“ LUDOLF VON SACHSEN, *Vita Christi*, I.68.

hört dies von Christus und den Aposteln: Ihr aber seid es, die ihr ausgeharrt habt mit mir in meinen Anfechtungen (Lc 22.28), und jenes aus den Psalmen: Ich bin bei ihm in der Not (Ps 90.15).

Das dritte ist das schlechte und unruhige [Gewissen], das nicht so sehr die Sünde selbst fürchtet, als beim Sündigen erkannt zu werden, das weniger die Beleidigung Gottes fürchtet als den schlechten Ruf wegen der Sünde; von diesem ist im Psalm gesagt: Bei seinen Werken ist der Sünder ergriffen (Ps 9.17). Und wiederum: Fülle ihr Angesicht mit Schmach, und sie werden nach deinem Namen fragen, Herr (Ps 82.17).

Das vierte [Gewissen] ist schlecht und ruhig und daher das in höchstem Maße gefährliche; dieses fürchtet weder, Gott zu beleidigen, noch scheut es sich, den Menschen zum Bösen zu verführen (vgl. Lc 18.2); wenn es zum Abgrund der Sünde gelangt, nimmt es dies gleichgültig hin (vgl. Prv 18.3), und bleibt daher in der Sünde ruhig. Es gibt nichts, womit man so sehr die Strafe des Richters heraufbeschwört, als in Sicherheit zu sündigen und nicht von den Sünden abzulassen. Dies ist das Gewissen derjenigen, die, wenn sie irren und Böses tun, so dass sie durch die Schrift oder die Vernunft widerlegt werden können, die Gottesfurcht hintanstellend sagen, dass sie sich kein Gewissen machen. Sie tun dies, weil sie glauben, dass Gott in seinem Urteil ihrer erdachten Meinung folgt und sein Urteil zurückstellt.⁷⁹

Auch wenn die Parallelen zum Traktat deutlich sind, so weist LUDOLFS Behandlung des Themas doch auch zahlreiche Eigenheiten auf. Dies betrifft vor allem seine Ausführungen zu den beiden Arten des schlechten Gewissens. So wird die Unruhe der *conscientia mala et turbata* mit der Sorge des Menschen um seinen Ruf erklärt. Damit stehen LUDOLFS Ausführungen hier jener bereits vorgestellten Sentenz aus Troyes, BM, MS 1174 nahe.⁸⁰ Das schlechte und ruhige Gewissen hingegen resultiere wesentlich aus der Vermessenheit derjenigen, die meinen, Gottes Gebote nicht beachten zu müssen. Auch für LUDOLF sind somit Bosheit und Sünde Ausdruck eines falschen Wertmaßstabs. Sofern dieser nämlich ausschließlich am Menschen orientiert werde, nicht aber zugleich auch an Gott, sei das Gewissen zwar einerseits ruhig, andererseits aber auch objektiv schlecht. Diese objektive Schlechtigkeit des Gewissens aber ließe sich, so LUDOLF, durch Vernunft- ebenso wie durch Autoritätsgründe nachweisen. Mithin ist es nötig, so lassen sich seine Formulierungen ergänzen, das eigene Urteil nicht nur an der Autorität des göttlichen Wortes zu messen, sondern ebenso auch an der eigenen Vernunft.

Wie schon für die *Flores Bernardi* festgestellt werden konnte, wurden auch aus der *Vita Christi* bald schon einzelne Abschnitte oder Kapitel entnommen und fanden separate Verbreitung; die Komposition wurde also gleichsam wieder in ihre einzelnen Bestandteile aufgelöst. Unter diesen in verschiedenen

79 LUDOLF VON SACHSEN, *Vita Iesu Christi*, I.68, S. 304 a-b. Vgl. den lateinischen Text in der nachfolgenden synoptischen Übersicht.

80 Vgl. oben im Kapitel 3.3 a).

Handschriften einzeln überlieferten Passagen findet sich auch jene über die vier Gewissensarten. Vor dem Hintergrund der bereits erwähnten ungenügenden Erschließung der *Vita Christi* und ihrer Überlieferung kann an dieser Stelle nur exemplarisch auf einiges Material hingewiesen werden, dem dabei keine Repräsentativität zukommt.

Fünf Textzeugen konnten für solche separat überlieferten Fassungen des Abschnitts über die vier Gewissensarten aus der *Vita Christi* gefunden werden; sie deuten auf eine regional breite Streuung in der Überlieferung dieser Passage hin. Um die stattgefundenen Entwicklungen anzudeuten, sollen nachfolgend drei Textzeugen aus Darmstadt, Eichstätt und Mainz (D2, E, Ma) der wieder aus dem Zusammenhang der *Vita Christi* extrahierten Abschnitte zu den vier Gewissensarten mit dem Text der *Vita Christi*-Edition verglichen werden. Herangezogen wird für diesen Vergleich ferner eine weitere Bearbeitungsstufe des besagten Abschnittes, die in einer Handschrift aus Basel (Ba) überliefert ist. Sie steht bereits deutlich ferner zum Text der *Vita Christi* als die anderen beiden. Über die fünfte Handschrift waren keine Aussagen zu treffen.

- Ba Basel, UB, MS B X 39, 54^v–55^r, Kartäuser, Basel, 15. Jh.⁸¹
- D2 Darmstadt, ULB, MS 2662, 35^v–36^r, Kartäuser Köln, Ende 14. Jh.⁸²
- E Ebstorf, Klosterbibliothek, MS IV 12, 124^v, Benediktinerinnen, Ebstorf, 15. Jh.⁸³
- Ma Mainz, Stadtbibliothek, MS I 300, 163^v, Kartäuser, Mainz, Mitte 15. Jh.⁸⁴
Köln, Historisches Archiv, MS GB 8° 62, 250^v–251^r, Kreuzherren, Wuppertal, 1470–80⁸⁵

<i>Vita Iesu Christi</i> , ed. 1865	D2, E, Ma	Ba
„[...]“	Quod quadruplex est conscientia ¹	De quadruplici conscientia
Unde notandum quod quadruplex est conscientia, scilicet: duæ bonæ, et duæ malæ.	Notandum quod quadruplex est conscientia, scilicet due bone et due male. ²	Nota quod quadruplex est conscientia, scilicet due bone et due male, due tranquille et due turbate.

81 Vgl. Katalog Basel B2, S. 801.

82 Vgl. Katalog Darmstadt, ULB 5.1, S. 157.

83 Vgl. Katalog Ebstorf, S. 49.

84 Vgl. Katalog Mainz 3, S. 156.

85 Vgl. Katalog Köln GB 8°, S. 58. Über den Verbleib der Handschrift nach dem Einsturz des Kölner Stadtarchivs im Jahr 2009 ist mir nichts bekannt.

Prima est bona et tranquilla; et hæc est illius qui peccata præterita punit, et committenda diligenter refugit, de qua in Psalmo: *Beatus vir, cui non imputavit Dominus peccatum; omne autem quod ipse non imputare decrevit, sic est quasi non fuerit.*

Secunda est bona, sed turbata, quæ se levat, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine repugnante sensualitate, ita ut dura videatur ei via recta, parca vita, longa vigilia, oratio prolixa, rudis vestis, cibus agrestis, et tamen retinet se freno timoris; sed audiet iste a Christo cum Apostolis: *Vos estis qui permansistis mecum in temptationibus meis, et illud libri Psalmorum: Cum ipso sum in tribulatione.*

Tertia est mala et turbata, quæ non tantum timet peccatum, quantum deprehendi in peccato, et minus timet Dei offensam, quam peccati infamiam; de qua in Psalmo sic dicitur: *In operibus manuum suarum comprehensus est peccator. Et iterum: Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum, Domine.*

Prima est³ bona et tranquilla, et⁴ hæc est illius, qui peccata præterita punit, et committenda diligenter refugit. De qua in psalmo⁵: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* (Ps 31.2) „Omne autem quod ipse non imputare⁶ decrevit, sic est quasi non fuerit.“ [vgl. oben S. 189, Anm. a]

Secunda est⁷ bona sed turbata, que⁸ se lavat⁹, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine, repugnante sensualitate. Ita ut dura videtur ei via recta, parca¹⁰ vita, longa vigilia, oratio prolixa, rudis vestis, cibus¹¹ agrestis, et tamen retinet se freno timoris. Sed audiet iste a Christo¹² cum apostolis: *Vos estis qui permansistis mecum in temptationibus meis*, (Lc 22.28) et illum psalmus¹³: *Cum ipso sum in tribulatione.* (Ps 90.15)

Tertia est mala et turbata, que non tantum timet peccatum, quantum deprehendi in peccato, et¹⁴ minus timet Dei offensam, quam peccati infamiam. De qua in psalmo¹⁵: *In operibus manuum suarum comprehensus est peccator.* (Ps 9.17) Et iterum¹⁶: *Imple facies eorum ignominia et quærent nomen tuum Domine*¹⁷. (Ps 82.17)

Prima est bona et tranquilla, et hæc est illius, qui peccata præterita punit, et committenda diligenter refugit, de quo psalmo: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* (Ps 31.2) „Omne enim quod ipse Dominus non imputare decrevit, sic est quasi non fuerit.“ [vgl. oben S. 189, Anm. a]

Secunda est conscientia bona sed turbata, que se lavat, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine, repugnante sensualitate. Ita quod quavis voluntas sit tota parata ad omnia, dura tamen videtur ei via recta, parca vita, longa vigilia, oratio prolixa, rudis vestis, cibus agrestis, et tamen quantumcumque videantur ista et alia gravia retinet se iste sub freno timoris Dei sui, ne agat contra precepta Domini, neque transgrediatur terminos. quos statuerunt patres sui. Sed audiet iste a Christo cum apostolis: *Vos estis, qui permansistis mecum in temptationibus meis et cetera* (Lc 22.28) et: *Ego dispono vobis regnum et cetera* (Lc 22.29). Iterum et illud psalmus: *Cum ipso sum in tribulatione.* (Ps 90.15)

Tertia est conscientia mala et turbata, que non tantum timet peccatum, quantum deprehendi in peccato, et minus timet Dei offensam, quam peccati infamiam, de qua in psalmo: *In operibus manuum suarum comprehensus est peccator.* (Ps 9.17) Et iterum: *Imple facies eorum ignominia et quærent nomen tuum Domine.* (Ps 82.17)

Quarta est mala et tranquilla, ac per hoc summe periculosa; ista nec timet Deum offendere, nec hominem veretur scandalizare; quæ cum venerit in profundum peccatorum, contempnit; et ideo in peccato quiete manet. Sed nihil est quo tantum provocetur vindicta Iudicis, sicut cum securitate peccare, et non desistere a peccatis. Talis est conscientia quorundam, qui cum errant et malefaciunt, ita quod etiam Scriptura vel ratione convinci possunt, postposito Dei timore, dicunt quod non faciunt sibi conscientiam, putantes quod Deus, in iudicando, eorum sequatur opinionem phantasticam, et relinquat iustitiam.⁸⁶

Quarta¹⁸ est mala et tranquilla, ac¹⁹ per hoc summe periculosa. Ista nec timet Deum offendere, nec hominem veretur scandalizare, (cf. Lc 18.2) *que cum venerit in profundum peccatorum contempnet*²⁰ (cf. Prv 18.3) et ideo in peccato quieta²¹ manet. Sed nichil [est]²² quo tantum provocetur vindicta iudicis, sicut cum securitate peccare, et non desistere a peccatis²³. Talis est conscientia quorundam²⁴, qui cum errant et malefaciunt. Ita quod etiam scriptura vel ratione convinci²⁵ possint²⁶, timore Dei postposito, dicunt quod non faciunt sibi conscientiam putantes²⁷ quod Deus in iudicando eorum sequatur opinionem fantasticam²⁸ et relinquat iustitiam.²⁹

Quarta est conscientia mala et tranquilla, ac per hoc summe periculosa. Ista nec timet Deum offendere, *nec hominem veretur scandalizare*, (cf. Lc 18.2) *que cum venerit in profundum peccatorum contempnet*, (cf. Prv 18.3) videlicet omne documentum, aut consilium boni, et ideo sic manet quieta et tranquilla in peccato, et in voluntate sua. Sed nichil est, quo in tantum provocetur vindicta iudicis sicuti cum securitate peccare, et non cessare a peccatis. Talis est conscientia quorundam, qui cum errant et male faciunt. Ita quod etiam scriptura et ratione convinci possunt. Ipsi, Dei timore postposito, dicunt, quod non faciunt sibi de hoc conscientiam, putantes, quod Deus in iudicando, sequatur eorum opinionem fantasticam, et suam relinquat iustitiam.

¹ *Ma*: Crisostomus super Matheum de conscientia etc.; *fehlt in E*. – ² Notandum...male] Nota quadruplex est conscientia. *Ma*; Quadruplex est conscientia scilicet due bone et due male. *E* – ³ est] *fehlt in Ma* – ⁴ et] *fehlt in Ma* – ⁵ in psalmo] psalmus *Ma* – ⁶ non imputare] punire *Ma* – ⁷ est] *fehlt in Ma* – ⁸ que] qui *Ma* – ⁹ lavat] levat *E* – ¹⁰ parca] perfecta *Ma* – ¹¹ cibus] cibo *E* – ¹² a Christo] *om. Ma* – ¹³ meis... psalmus] etc. Item psalmus *Ma*; meis et illud psalmi *E* – ¹⁴ et] *fehlt in Ma* – ¹⁵ De...psalmo] Unde psalmus *Ma* – ¹⁶ Et iterum] Item *Ma* – ¹⁷ et...Domine] etc. *Ma* – ¹⁸ Quarta] Quarta conscientia *Ma* – ¹⁹ ac] et *Ma* – ²⁰ contempnet] contempnit *E* – ²¹ quieta] quiete *E* – ²² est] *fehlt in D2* – ²³ et...peccatis] *fehlt in Ma* – ²⁴ conscientia quorundam] illorum *Ma* – ²⁵ convinci] vinci *Ma* – ²⁶ possint] possunt *E* – ²⁷ putantes] credentes *Ma* – ²⁸ fantasticam] vanam *Ma* – ²⁹ *D2 folgt* Hec Crisostomus super Matheum

Auch wenn mit der LUDOLF-Edition von 1865 nur eine bedingt aussagekräftige Referenz zur Verfügung steht, so wird doch deutlich, dass hier verschiedene Stufen der Textentwicklung vorliegen. Während *D2* und auch *E* noch recht nah an LUDOLFS Fassung sind, weist *Ma* doch bereits recht markante Differenzen dieser gegenüber auf. Eine bereits erkennbar eigenständige Variante liegt mit *Ba* vor.

Diese zur Mitte des 15. Jahrhunderts in der Baseler Kartause entstandene Handschrift präsentiert eine Fassung von LUDOLFS Vorlage, die – unter Beibehaltung der Grundstruktur – bereits deutlich erweitert ist und mit der Betonung des dem Oberen geschuldeten Gehorsams („neque transgrediatur terminos quos statuerunt patres sui“) einen eigenen Schwerpunkt setzt.

Von besonderem Interesse ist hier zudem die unmittelbare Fortsetzung des eben wiedergegebenen Textes, durch die das LUDOLF entnommene Material mit weiteren Bausteinen zu einem neuen Ganzen kombiniert wird:

Ba Basel, UB, MS B X 39, 55^r–56^r⁸⁷

Nota differentiam inter conscientiam et timorem conscientie.

Beachte den Unterscheid zwischen dem Gewissen und der Gewissensfurcht

Nota etiam, quod aliud est conscientia, aliud timor conscientie. Tunc enim est conscientia, quando quis sententialiter iudicat, aliquid esse faciendum vel vitandum. Contra talem conscientiam facere, etiam si sit erronea, peccatum est. Sed contra timorem conscientie facere non semper est peccatum, quia talis timor non semper est ex diffinitiva sententia rationis, per quam iudicet se teneri ad aliud. Sed ex eo, quod vacillat inter dubia nesciens, quid sit melius vel ad quid teneatur potius, cum tamen non omitteret, quidquid sciret esse placitum divine voluntati.⁸⁸

Beachte außerdem, dass eine ist das Gewissen, das andere die Gewissensfurcht. Dann nämlich ist es das Gewissen, wenn einer durch einen Urteilspruch entscheidet, dass etwas zu tun oder zu unterlassen ist. Gegen ein derartiges Gewissen zu handeln, ist Sünde, selbst wenn es irrt. Gegen die Gewissensfurcht zu handeln, ist hingegen nicht immer Sünde, weil eine derartige Furcht nicht immer aus endgültigen Vernunftentscheidungen erwächst, aufgrund derer man sich entscheidet, auf irgend etwas anderes acht zu geben. Sondern [sie erwächst] aus dem, was zwischen Zweifeln schwankt, nicht wissend, was besser wäre, oder woran man sich eher halten sollte, obgleich sie dennoch all das nicht auslässt, von dem sie weiß, dass es dem göttlichen Willen gefällt.

87 Vgl. Katalog Basel, B2, S. 801.

88 HUGO RIPELIN VON STRASSBURG, *Compendium theologiae veritatis*, lib. II, cap. 52, S. 74 b; von dort hat diese Passage in identischer Form auch LOPE DE BARRIENTOS in seinen *Clavis sapientie* übernommen: § 46, S. 331. Der Abschnitt ist mit leichten Abweichungen auch im GERSON zugeschriebenen *Compendium theologiae*, Sp. 400, enthalten. Separat, aber ohne eigene Überschrift ist diese Passage auch in der Handschrift Wien, ÖNB, MS 1354, 99ra überliefert, vgl. Katalog Wien 1, S. 225f.

Nota quod conscientia dicitur bona, que peccata punit preterita et committenda diligenter refugit, que, si peccatum sentit, non consentit, quam, si cogitatio inquinat, ratio lavat. Conscientia sancta est, cui peccatum suum displicet et alieno non consentit. Tranquilla est, que omnibus est dulcis et nulli gravis, utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, cunctis ad benevolentiam, quibus potest beneficentiam. Secura est, quando accusationem non patitur, vel pro torpore boni vel pro presumptione mali. Pura est, cui nec Deus sua peccata imputat (Ps 31.2), quia non fecit, nec aliena, quia non approbavit, nec negligentiam, quia non tacuit, nec superbiam, quia in humilitate permansit.⁸⁹

Cogitare namque de conscientia sensus consummatus est (Sap 6.16), et qui custodit eam, semper est securus. Salva reverentia sapientie, utilius est currere ad conscientiam quam ad sapientiam, nisi sapientia sit, que edificet conscientiam. Tunc se intelligit anima, cum illustratur conscientia; tunc impletur cordis scientia, cum in se Deum et in Deo mutua revolutione seipsam respicit vel respicitur ymago creata. Creatrix ymago in ymagine creata nichil aliud est quam sapientia in anima, nisi gloria in conscientia, nisi sanctificatio

Beachte, dass das Gewissen gut genannt wird, das vergangene Sünden bestraft und es gewissenhaft vermeidet, sie zu begehen, das, auch wenn es eine Sünde empfindet, dieser nicht zustimmt und das, wenn ein Gedanke es befleckt, die Vernunft reinwäscht. Heilig ist ein Gewissen, dem die eigene Sünde missfällt, und das der Sünde der anderen nicht zustimmt. Ruhig ist [ein Gewissen], das allen gegenüber gütig und niemanden bedrückend ist, indem es dem Freund seine Gnade zuteilwerden lässt, dem Feind seine Geduld, allen aber, soviel es das vermag, mit seinen Wohltaten zum Heil gereicht. Ohne Sorge ist [ein Gewissen], wenn es weder aufgrund einer Erschlaffung des Guten noch wegen einer Erwartung von Schlechtem eine Anklage erdulden muss. Rein ist [ein Gewissen], dem Gott weder seine eigenen Sünden zurechnet (vgl. Ps 31.2), weil es sie nicht getan hat, noch die der anderen, weil es ihnen nicht zugestimmt hat, noch ihm Nachlässigkeit vorwirft, weil es nicht geschwiegen hat, und auch keinen Hochmut, weil es in der Demut verblieben ist.

Denn über das Gewissen nachzudenken, ist Zeichen eines vollkommenen Verstands (Sap 6.16), und wer es bewahrt, ist immer sicher. Unangesehen der Ehrfurcht vor der Weisheit ist es nützlicher, zum Gewissen zu eilen als zur Weisheit, wenn es nicht eine Weisheit ist, die das Gewissen erbaut. Dann erkennt sich die Seele, wenn sie vom Gewissen erleuchtet wird; dann wird sie vom Wissen des Herzens erfüllt, wenn die Seele Gott in sich und sich selbst in Gott in wechselseitiger Rückschau betrachtet oder als geschaffenes Bild betrachtet wird. Die Das Schöpferbild im geschaffenen Bild ist nichts anderes als die Weisheit in der Seele, als der Ruhm im Gewissen, als die Heiligung in der Arche (Ps 131.8). Oh, wie

89 Vgl. *De interiori domo*, cap. IX (16). Vgl. oben S. 89 den Textvergleich mit *De quattuor modis conscientiarum*.

in archa (Ps 131.8). O quam ineffabilis est pietas Dei, que tantam maiestatem inclinat ad tantam humilitatem. Qui creavit nos, creatur in nobis. Et quasi parum sit nos Deum patrem habere, vult etiam nos sibi matrem fieri. Unde dicitur: Quicumque fecerit voluntatem Patris mei, ille meus frater, soror et mater est. (Mt 12.50) Frater obediendo, mater generando. Frater per hereditatis participationem, mater per illorum instructionem. O fidelis anima, expande sinum, dilata affectus, ne angustieris in visceribus tuis concipere eum, quem totus mundus comprehendere nequit, donec beata virgo illum fide concepit. Fide namque concipitur, verbi divini predicatione nascitur, devotione nutritur, amore tenetur. Sit ergo conscientia pura, ut Deum conducat ad hospitium suum. Sit sollicita circa fidele obsequium, ne tanta maiestas cordis sui recuset gremium. Sit devota, ut soli Deo placeat, soli Deo intendat nec ab eo recedat. Talis conscientia letificat animam, exhibet se Deo gratam, angelis et hominibus reverentiam, sibi placitam et quietam.⁹⁰

Vulpina conscientia est conversatio tepida, cogitatio dolosa, suspiria ficta, confessio brevis et rara compunctio, obedientia sine devotione, oratio sine intentione, lectio sine edificatione, sermo sine circumspectione.⁹¹

unaussprechlich ist die Güte Gottes, die solch hohe Majestät niederbeugt zu solcher Demut. Der uns geschaffen hat, wird in uns geschaffen. Und gleichsam, als ob es wenig sei, Gott zum Vater zu haben, will er uns auch noch zu seiner Mutter machen. Weswegen gesagt wird: Wer auch immer den Willen meines Vaters erfüllen wird, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter. (Mt 12.50) Bruder im Gehorchen, Mutter im Erzeugen. Bruder in der Teilhabe am Erbe, Mutter in der Unterweisung jener. Oh, gläubige Seele, öffne deinen Schoß, weite dein Empfinden, fürchte dich nicht, in deinem Innersten den zu empfangen, den die ganze Welt nicht begreifen konnte, bis ihn die selige Jungfrau im Glauben empfing. Durch den Glauben nämlich wird er empfangen, in der Verkündung des Gotteswortes wird er geboren, in der Demut wird er aufgezogen, in der Liebe wird er erhalten. Folglich sei das Gewissen rein, so dass es Gott zu seiner Herberge führe. Es sei sorgfältig bei seinen gläubigen Verpflichtungen, damit eine solche Majestät nicht das ihr zgedachte Innerste des Herzens ablehnt. Es sei fromm, damit es allein Gott gefällt, allein auf Gott achtgibt und nicht von ihm zurückweicht. Ein solches Gewissen erfreut die Seele, zeigt sich Gott gegenüber dankbar, erweist den Engeln wie den Menschen seine Ehrfurcht und ist sich selbst gegenüber angenehm und ruhig.

Das listige Gewissens ist ein lauer Lebenswandel, ist hinterhältige Absicht, sind falsche Seufzer, eine kurze Beichte und eine seltene Reue, ist Gehorsam ohne Aufopferung, ist ein Gebet ohne Aufmerksamkeit, ist eine Lesung ohne Erbauung, eine Predigt ohne Umsicht.

90 Vgl. *De interiori domo*, cap. X (17).

91 Vgl. *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, cap. X (29) sowie BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Ascensione Domini* 6.7, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 376, 378.

Die in diesem Abschnitt der Basler Handschrift kombinierten Fragmente repräsentieren ihrerseits drei Texte, die zu den am häufigsten überlieferten des Mittelalters überhaupt zählen: HUGO RIPELINS *Compendium*, der pseudo-bernhardische Traktat *De interiori domo* sowie die ebenfalls BERNHARD zugeschriebenen *Meditationes piissime*. Zentrales Thema dieser Auszüge sind – in Fortsetzung des von LUDOLF übernommenen Motivs der *quadruplex conscientia* – wiederum Arten des Gewissens. Der unbekannte kartäusische Schreiber gestaltete auf wenigen Seiten ein ganzes Panorama von möglichen Gewissenszuständen, bis hin zu jenem „füchsischen Gewissen“ („vulpina conscientia“), das gleichsam einen Zustand der Unaufrichtigkeit bezeichnet.⁹² Zahlreiche Marginalien von Hand des Priors JACOB LOUBER († 1513), dem die Bibliothek der Baseler Kartause ihre systematische Erweiterung verdankte,⁹³ zeugen vom Interesse, das diese Zusammenstellung fand, wenn auch ein Einfluss außerhalb des Baseler Ordenshauses nicht festgestellt werden konnte.

Johannes NIDER: *Consolatorium timorate conscientie*

Einer der für die Wissenskultur des späten Mittelalters zentralen Texte ist zweifellos das *Trostbuch des geängstigten Gewissens* des Dominikaner-Observanten Johannes NIDER.⁹⁴ Mit diesem Werk repräsentiert NIDER eine neue geistige Strömung, die Berndt HAMM als „Frömmigkeitstheologie“ bezeichnete.⁹⁵ Johannes von Dambach († 1372) und Jean GERSON sind nur zwei weitere prominente Vertreter, die überdies auch NIDER stark beeinflussten.⁹⁶ Der Titel seines hier nur kurz im Hinblick auf die Einteilung der Gewissensarten zu behandelnden Werkes ist dabei gleichsam Programm jener „Frömmigkeitstheologie“, die „reflektierend und anleitend ausschließlich der rechten Lebensgestaltung

92 Der Fuchs diente in diesem Zusammenhang als Sinnbild des Teufels, vgl. etwa im *Repertorium morale* des PETRUS BERCHORIUS († 1362), der zur *domus conscientiae* vermerkt: *Taxus etiam valde diligit habitaculum mundum, et ideo, si vulpus suum habitaculum fedaverit, nunquam ibidem amplius habitabit. Sic vere charissimi, Deus valde diliget conscientiam mundam, et puram ipsamque per gratiam suam faciliter subintrat et ibidem spiritualiter inhabitat [...]. Si autem a vulpe id est a diabolo maculata fuerit per peccatum, ipsam Deus pœnitus derelinquit [...].* pars 1, Sp. 349 a. Zum Zusammenhang vgl. meine Studie *Das ‚Haus des Gewissens‘*, S. 54f.

93 Zu ihm mit weiteren Hinweisen vgl. M. BURCKHARDT, *Klassiker der Weltliteratur*.

94 Zu NIDER vgl. St. ABEL, *Johannes Nider*, S. 7–43 und *passim*.

95 Vgl. hierzu v. a. die in: B. HAMM, *Religiosität im späten Mittelalter*, gesammelten Studien.

96 Vgl. S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*.

der Christen dienen will“⁹⁷. Trostbücher, wie jenes des Predigers NIDER, bildeten ein zentrales Genre im Feld der geistlichen Literatur ihrer Zeit.⁹⁸

NIDER sah sein Werk als Arznei gegen jenes Leiden, das seine Zeit befallen hatte: die sich in einem verängstigten und skrupulösen Gewissen manifestierende Ungewissheit des Heils.⁹⁹ Nichts Besseres gebe es als ein gutes und nichts Schlechteres als ein schlechtes Gewissen.¹⁰⁰ Wie die Zahl der Handschriften und noch der Frühdrucke bezeugt, wurde NIDERS Heilmittel auch gern angenommen.¹⁰¹

Der Dominikaner eröffnete sein *Consolatorium* nicht unmittelbar mit Empfehlungen zur Gewissenspflege, sondern zunächst mit Darlegungen über das gute Gewissen und dessen Früchte als Wege zur Hoffnung,¹⁰² sowie analog hierzu über das schlechte Gewissen und die aus ihm erwachsenden Übel.¹⁰³ Gleich zu Beginn seines Werkes wies NIDER seine Leser somit auf die je möglichen Folgen des einen wie des anderen Gewissenszustandes hin. Zugleich hatte er damit bereits die erste Unterscheidung von Gewissensqualitäten getroffen – die von gut und schlecht – und damit seinen Ausführungen zu den Arten der *conscientia* vorgegriffen, die erst in anschließenden Kapiteln folgen sollten.

NIDER wollte nicht belehren, sondern zu einem gelingenden Leben anleiten. Es war sein ureigenstes Interesse, seine Leser auch mit den Arten der *conscientia* vertraut zu machen, da er deren Kenntnis für eine Voraussetzung zur Heilung schlechter Gewissenszustände hielt. Nur wer wußte, welche Qualitäten und Formen ein Gewissen überhaupt annehmen konnte, der konnte sein eigenes gestalten.

97 B. HAMM, *Was ist Frömmigkeitstheologie*, S. 119. Zu den Adressaten dieser ‚Theologie‘ vgl. ebd., S. 121f.

98 Vgl. mit reicher Übersicht der Texte A. AUER, *Johannes von Dambach. Zur Akzentuierung des Begriffs und der Entwicklung des Genres* vgl. S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*, v. a. S. 159–73.

99 „Et quamque in humanam animam cadere possint infirmitatum spiritualium pene infinita accidentia, tamen pro presenti uni morbo qui est erronea conscientia principaliter succurrere propono per hunc tractatum qui censi potest consolatorium timorate conscientie quem revera solum ex famosorum doctorum tam theologice pagine quam iuris canonici comportavi sententia.“ J. NIDER, *Consolatorium timorate conscientie*, Prolog. Ich zitiere, soweit nicht anders ausgewiesen, die Ausgabe Köln 1506.

100 „[...] in huius vite exilio nichil est bona conscientia iocundius [...] in hac lachrymarum valle nihil penalius et miserabilius mala conscientia [...].“ Ebd., Prolog. Zu NIDERS Gewissensvorstellungen vgl. Th. BROGL, „*Yegliches nâch sin vermugen*“.

101 Vgl. zur Überlieferung Th. KAEPPELI, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, n° 2535, Bd. 2, S. 501f. Zu den Drucken vgl. GW M26809, M26810, M26811, M26812, M26815, M26818, M26820, M26822, M26824, M26827, M26829, M26831, M2683120.

102 „Capitulum primum quod conscientia primo modo capitur pro spe, et ponuntur septem eiusdem bone conscientie fructus laudabilissimi.“ J. NIDER, *Consolatorium timorate conscientie*, lib. I, cap. 1.

103 „Capitulum secundum quod mala conscientia eam habenti septem mala ingerit.“ Ebd., cap. 2.

Das gute wie auch das schlechte Gewissen sei vielfältig, führte NIDER aus. So gebe es das gebrandmarkte Gewissen, das allzu weite ebenso wie das zu enge oder verzagte Gewissen; neben diesen sei noch eines, das nicht gut, aber ruhig – ein anderes, das aufgewühlt und ebenfalls nicht gut sei; wieder ein anderes sei zwar aufgewühlt, aber gut – ein letztes schließlich ruhig und gut.¹⁰⁴

NIDER kannte das Vierschema also offenbar, stellte es als solches aber nicht eigens heraus und entthob es dadurch zugleich seiner inneren Kohärenz. Die Gruppe von gut, schlecht, ruhig und unruhig hatte ihre Exklusivität aus dem Umstand ihrer ihrer doppelt binären Zuordnung bezogen, die jedoch nicht erweiterbar war. NIDER platzierte die vier Arten nun jedoch in einem größeren Zusammenhang, womit er zugleich ihren geschlossenen Charakter aufhob: Statt vier Arten, mit denen jeder nur mögliche Zustand des Gewissens beschrieben werden konnte, waren es nun sieben, die jedoch zugleich Raum für weitere Qualitäten ließen. Auch wenn NIDER diese Möglichkeit der Erweiterung seines Septetts nicht eigens erwähnte, war sie bereits mitzudenken; seine Aufzählung war offen und damit anschlussfähig.

NIDERS Unterscheidung von sieben Gewissensarten im Besonderen hatte ebenso Erfolg wie sein *Consolatorium* im Allgemeinen.¹⁰⁵ Neben seinem Ordensbruder, dem Dominikaner Johannes HEROLT, und dem Karmeliten Konrad RUDNER, die sich beide auf diesen Text bezogen,¹⁰⁶ ist hier auch auf Johann GEILER VON KAYSERSBERG († 1510) zu verweisen, einen der bedeutendsten und wirkmächtigsten Prediger des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts.¹⁰⁷ Dieser übernahm – ohne Angabe seiner Quelle – das Schema der sieben Gewissensarten aus dem nidertschen Trostbuch zu weiten Teilen wörtlich und ergänzte es selbst wiederum an einigen Stellen. Bei dem entsprechenden Text handelt es sich um die dritte Predigt GEILERS aus dessen Zyklus über die Kleinmütigkeit (*De pusillanimitate*), die posthum 1518 erstmals im Druck erschien.¹⁰⁸ Unter dem Titel *Von der Ängstlichkeit wegen des Gebets* kam er auf den Aspekt der Gewissensirrtümer zu sprechen und stellte hiervon ausgehend die Frage, ob das Gewissen immer gleich sei. Seine Antwort war ein klares Nein, das er mit dem nidertschen Schema begründete.¹⁰⁹

Unklar bleibt, woher Johannes NIDER selbst das Schema der vier Gewissensarten kannte. Der Dominikaner benannte keinen Referenztext, doch sind deutliche Anklänge an BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* erkennbar: So

104 „Est autem consciencia bona scilicet et mala multiplex quia quedam est et dicitur cauteriata, alia nimis lata, alia nimis arcta et pusillanimitas, alia tranquilla sed non bona, alia perturbata non bona, alia perturbata sed bona et alia tranquilla et bona.“ Ebd., lib. I, cap. 3.

105 Vgl. oben Anm. 101.

schreibt er, dass das Gewissen bei jenen ruhig, aber nicht gut sei, die in Vermessenheit sündigen und in ihren Herzen sprechen würden, dass Gott keine Rechen-schaft fordere, was insbesondere bei solchen vorkomme, die dem Alter oder den Sitten nach noch jung seien.¹¹⁰ Man könne diejenigen, die ein derartiges Gewissen besäßen, mit Besessenen oder Wahnsinnigen vergleichen, deren Krankheit auch deshalb so groß und überaus gefährlich wäre, weil sie kein Heilmittel zulassen würden. Ein solches ruhiges, aber nicht gutes Gewissen hätten diejenigen, die aus ebenso außergewöhnlicher wie auch erstrebter Unwissenheit nicht wissen wollten, wie sie gut handeln könnten, und die daher oft in der Kammer ihres Gewissens nach Sünden trachteten, wobei sie wegen ihrer Unwissenheit gar nicht erkennen würden, dass ihr Tun Sünde sei.¹¹¹

Zwei Punkte sind hier in besonderer Weise bemerkenswert: zum einen der von NIDER in die Diskussion eingebrachte Faktor der Unwissenheit, zum anderen – mit dem ersten eng verbunden – die ausgesprochen moderate Argumentation, mit der er denjenigen begegnet, der eine solche in Unwissenheit gründende *conscientia* besitzen, und diese gerade nicht verdammt. Der Verweis auf die *ignorantia* als mögliche Ursache eines objektiv schlechten Gewissens – das gleichwohl subjektiv für gut gehalten werden mag – bezieht sich zweifellos auf die Ausführungen des THOMAS VON AQUIN – näherhin die Quaestio 17 in dessen Abhandlung *Über die Wahrheit* – in denen sich NIDERS Ordensbruder Fragen der Verbindlichkeit von Gewissenentscheidungen vor dem Hintergrund der Ver-

106 Zu HEROLTS Bezugnahme vgl. nachfolgend Anm. 114. Zu RUDNERS Empfehlung vgl. unten S. 282.

107 Zu ihm vgl. U. ISRAEL, *Johannes Geiler von Kaysersberg*, sowie R. VOLTMER, *Wie der Wächter*.

108 Es handelt sich hierbei um die von GEILERS Neffen und Nachfolger im Amt des Straßburger Münsterpredigers, Peter Wickram († 1540), herausgegebene Ausgabe der *Sermones varii et tractatus*. Die *Sermones de pusillanimitate*, ebd., CXXI^v-CXXXII^v. Sie sind nach Angaben Wickrams im Advent 1505 in Straßburg gehalten worden (ebd., CXXI^v). Zu ihnen vgl. auch die Angaben bei R. VOLTMER, *Wie der Wächter*, S. 884, n^o 54. Zu Peter Wickram vgl. ebd., S. 94–8.

109 „Questio est. An equaliter sit conscientia in omnibus. Respondeo quod non. Nam reperitur septuplex conscientia.“ J. GEILER VON KAYSERSBERG, *Sermones de pusillanimitate*, Sermo III, CXXXI^f.

110 „Quarta conscientia est tranquilla sed non bona eorum qui peccant sub spe venie tandem consequende vel dicunt in corde [Ich setze hier *corde* statt *corpore* und folge damit der Ausgabe Köln: 1473] suo quia Deus non requiret ista qualem conscientiam nonnumquam habent iuvenes etate vel moribus [...]“. J. NIDER, *Consolatorium timorate conscientie*, lib. I, cap. 3. Vgl. oben S. 61, Anm. 7.

111 „Assimilantur tales tranquillam conscientiam sibi formantes maniacis et freneticis quorum infirmitas est ideo maxima seu periculosissima quia medicine remedia nec admittunt nec agnoscunt. [...] Talem etiam conscientiam habent hi, qui vel ex crassa ignorantia, vel ex affectata nolunt scire ut bene agant et ideo iniquitatem sepe meditantur in cubili sue conscientie, quam tamen iniquitatem propter ignorantiam nequeunt agnoscere.“ Ebd. Zum Bild der „Kammer des Gewissens“ vgl. meine Studie *Das ‚Haus Des Gewissens‘*.

pflichtung des Menschen, diese durch Kenntnisse der allgemeinen Ordnung wie der speziellen Umstände zu fundieren, gewidmet hatte.¹¹² Wie für den Aquinaten gehört also auch für NIDER die Möglichkeit des Irrtums zu den Spezifika der *conscientia* (wohingegen die *synderesis* für THOMAS irrumsfrei ist¹¹³).

Als nächstes beschrieb NIDER jenes Gewissen, das weder gut noch ruhig ist – nach seiner Zählung handelte es sich um das fünfte. Diejenigen, die es hätten, wären bisweilen der Verzweiflung nahe, so häufig kämen sie durch die Sünde zu Fall. Trotz ihrer Reue würden sie, wegen der Häufigkeit ihrer Rückfälle und von Verzweiflung angetrieben, seufzen. Ein solches Gewissen hätten diejenigen, welche Aristoteles im siebten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* Willensschwache nenne; sie seien Kranken ähnlich, die in jene Fieber fielen, die allein Christus, der Heiler der Seelen, zu trösten vermöge.¹¹⁴

Auch hier tritt wieder die seelsorgerische Ambition NIDERS deutlich zu Tage. Die – mit Berndt HAMM gesprochen – ‚normative Zentrierung‘ seiner Theologie auf Christus führt ihn zu jenem Grundsatz des *solus Christus*, der für die spätmittelalterliche Theologie prägend war.¹¹⁵ Auffällig ist dabei zugleich sein ausdrücklicher Verweis auf die aristotelische Ethik und den dort entwickelten Lösungsansatz zum Problem der Willensschwäche.¹¹⁶ Er war bereits ein wichtiger Faktor für den Argumentationsgang des THOMAS VON AQUIN, der die entsprechende Passage der *Nikomachischen Ethik* auch in den ‚Gewissens-Quästionen‘ von *De veritate* herangezogen hatte.¹¹⁷ Von dorthin rührte wohl auch NIDERS entsprechendes Wissen.

Als sechste Art beschrieb NIDER jenes Gewissen, das zwar gut, aber doch nicht ruhig, sondern vielmehr schwach war. Es sei bei jenen zu finden, heißt es wieder analog zur Predigt *Vom vierfachen Gewissen*, die sich bereits zum Herrn bekehrt hätten und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken würden. Diese verspürten drückend ein anderes Gesetz in ihren Gliedern – eines, das dem göttlich inspi-

112 Vgl. diese Quaestio bei U. STÖRMER-CAYSA, *Über das Gewissen*, S. 137–75.

113 Vgl. zur Unfehlbarkeit der *synderesis* bei THOMAS und bei ALBERTUS MAGNUS: M. PERKAMS, *Gewissensirrtum*, S. 34f.

114 „Quinta conscientia est perturbata et non bona, nonumquam desperationi proxima aut vicina, qualem habent hi qui crebro in eadem peccata labuntur, et quamquam penitentiam, tamen propter relapsus frequentiam prope quendam desperationis impulsu gemunt, et turbantur quales vocat philosophus vii ethicorum incontinentes similes infirmis, qui in eisdem febribus recidunt, quos Christus anime medicus consolatur [...]“ J. NIDER, *Consolatorium timorate conscientie*, lib. I, cap. 3. Diese Passage wurde von Johannes HEROLT fast identisch in seiner Predigt zum dritten und vierten Adventssonntag aufgenommen, vgl. J. HEROLT, *Sermo IX de adventu*.

115 Vgl. B. HAMM, *Normative Zentrierung*.

116 Vgl. hierzu ausführlich J. MÜLLER, *Willensschwäche*, v. a. S. 109–55.

117 Vgl. hierzu ausführlich ebd., v. a. S. 534–7.

rierten Gesetz des Geistes widerstrebte. Solche bemühten sich oft aus ehrlicher Verehrung, Gott auch nicht im Kleinen zu beleidigen; doch selbst dort, wo keine Sünde vorhanden wäre, machten sie sich dennoch ein unruhiges Gewissen. Bisweilen würden sie Anfechtung durch Dämonen erfahren, so dass sie verwirrt in die Sünde stürzten. Manchmal aber würden sie hierzu auch durch die Lehren törichter Menschen bewegt.¹¹⁸

Das siebte Gewissen schließlich ist gut und ruhig. Zu seiner Charakterisierung griff NIDER – und damit unterscheidet sich diese Darstellung von den vorangehenden der anderen Gewissensarten – ausschließlich auf zwei Texte zurück. Dieser Umstand ist für sich genommen wenig bemerkenswert. Auffällig ist vielmehr, dass es sich bei beiden Zitaten eigentlich um Auszüge aus dem gleichen Text handelt – den Traktat *Vom inneren Haus*. NIDER wies sie aber dessen ungeachtet verschiedenen Autoren zu und identifizierte zudem den (eigentlich) einen Text doppelt: einmal als erstes Buch von *De anima* des HUGO VON ST. VIKTOR, einmal als ein Werk BERNHARDS VON CLAIRVAUX.¹¹⁹

Beide Autorenuweisungen liegen im Rahmen des Erwartbaren, werfen aber zugleich Fragen auf und legen den Schluss nahe, dass der Dominikaner nicht aus erster Hand zitierte. So fällt auf, dass NIDER hier vom ersten Buch des großen Komplexes *De anima* spricht. Tatsächlich wird aber nicht *De interiori domo* – das ja hier bei NIDER als Textgrundlage dient – als dessen erstes Buch angesehen, sondern die ps.-bernhardischen *Meditationen; De interiori domo*, aus dem der Dominikaner zitiert, gilt hingegen als drittes Buch von *De anima*.¹²⁰ Diese Verwechslung legt nahe anzunehmen, dass NIDER keinen direkten Zugang zu *De anima* hatte; hierfür spricht auch, dass er die zweite Passage, die textlich ebenfalls dem Traktat *Vom inneren Haus* entstammte – auch wenn dessen Überlieferung

118 „Sexta conscientia est bona, sed non tranquilla, imo infirma, eorum qui conversi ad Dominum recogitant in amaritudine anime sue annos suos, qui graviter ad huc sentiunt aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis a Deo influxe, tales sepe ob sinceram reverentiam ne Deum offendant in parvis ubi nullum extat peccatum, sibi turbatam faciunt conscientiam, moti nonnumquam ad hoc temptatione demonis, ut in perplexitas ruant vicium. Aliquando etiam ad hoc moventur doctrinis insipientium hominum.“ J. NIDER, *Consolatorium timorate conscientie*, lib. I, cap. 3.

119 „Septima conscientia tranquilla et bona est [...] Hugo libro primo suo de anima sic describit: Tranquilla conscientia est qui omnibus est dulcis, nulli gravis, utens amico ad gratiam, et inimico ad patientiam, cunctis ad benivolentiam, quibus potest ad beneficentiam, cui Dominus nec sua peccata imputat, quia non fecit nec aliena quia non approbavit, nec negligentiam, quia non tacuit, nec superbiam, quia in vanitate non permansit. Et iterum secundum Bernardum: Conscientia bona titulus est religionis [...] et in die iudicii aperiendus.“ Ebd. Vgl. *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517 A-B.

120 Vgl. hierzu B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor*, S. 174–84 sowie den knappen inhaltlichen Überblick bei E. BERTOLA, *Di alcuni trattati psicologici*.

sich sehr vielseitig präsentiert¹²¹ –, einem anderen Verfasser zuwies. Zwar ist das zweite Textstück auch in der erweiterten Fassung (L) von *De quattuor modis conscientiarum* enthalten – dass NIDER diesen Text kannte, ist jedoch unwahrscheinlich, da seine Referenzen, wie dargestellt, recht deutlich auf die bernhardische Predigt bezogen sind.¹²²

An NIDERS Traktat lassen sich somit im Detail die Unübersichtlichkeiten geistlicher Literatur des Hohen und Späten Mittelalters beobachten. Die bei ihm anzutreffende Verwirrung im Hinblick auf Werkzuschreibungen ist bereits für sich genommen interessant und aussagekräftig, insofern sie zeitgenössisches Wissen um Texte und ihre vermeintlichen Urheber sichtbar macht.

b) 15. Jahrhundert

Bei den nachfolgend vorzustellenden Texten handelt es sich ausnahmslos um Predigten. Sie sind typisch für eine Zeit, in der für dieses Medium eine Professionalisierung seiner Protagonisten ebenso erkennbar ist wie eine Differenzierung der Formen.¹²³ Die Zahl der Anlässe zum Predigen nahm zu, und die Verkündigung löste sich vermehrt von der Messfeier. Angebot wie auch Bedarf an Predigten stiegen dabei, ohne dass zu sagen wäre, welcher der beiden Faktoren hierfür ursächlich war.¹²⁴ Die Zeit war zugleich geprägt durch eine zunehmende Erlösungsgewissheit, die mit einem gesteigerten Bemühen um einen direkten und unmittelbaren Zugang zum Heil einherging. Ein Phänomen, das von Berndt HAMM als Antwort der „nahen Gnade“ auf die „nahe Ungnade“ gedeutet und beschrieben wurde.¹²⁵

Gleichartige Korrespondenzen können im späten Mittelalter auch für den Bereich des menschliche Gewissens festgestellt werden: Eine Steigerung der Beichtfrequenz ging mit einer neuen Aufmerksamkeit für die Gewissenserforschung einher¹²⁶ – ein Zusammenhang, der gut mit dem von HAMM gegebenen Erklärungsmuster beschrieben werden kann. Das seelsorgerliche Angebot an Predigten, Meßfeiern und Beichten, nahm ebenso zu wie die religiösen Bedürf-

121 Vgl. hierzu meine Ausführungen in *Der Traktat vom ‚Inneren Haus‘*, S. 266–71.

122 Vgl. die vorangehenden Anm. 110 und 118.

123 Vgl. W. FAULSTICH, *Medien zwischen Herrschaft und Revolte*, S. 144f.

124 Zu den Predigtanlässen vgl. L. TAYLOR, *Soldiers of Christ*, S. 16–20.

125 „Die nahe Gnade ist eine Antwort auf die nahe Ungnade. Der sich ohnmächtig fühlende Mensch, der mit schrecklichen Nahdimensionen von Sterben-Müssen, Lebens Kürze, Sündenmacht, teuflisch-dämonischen Attacken, strafenden Zornes Pfeilen Gottes, unerbittlicher Gerichtsstrenge und furchtbaren postmortalen Qualen konfrontiert wird, sucht Halt in einer ihm hilfreich nahekommenen Gnade.“ B. HAMM, *Die ‚nahe Gnade‘*, S. 547f.

126 Vgl. hierzu P. BROWE, *Die Pflichtbeichte*, S. 346f.

nisse gerade der Laien erkennbar anstiegen.¹²⁷ Das Wissen um das Gewissen wuchs deutlich vor allem bei solchen Bevölkerungsgruppen, denen die Teilhabe an entsprechenden moralischen Unterweisungen bisher verschlossen geblieben war. Das wichtigste Medium zur Verbreitung solcher ‚Gewissensbildungen‘ war dabei zweifellos die Predigt. Predigtsammlungen, wie die nachfolgend vorzustellenden, wurden in der Regel als Muster oder Lesesammlungen angelegt und rasch auch gedruckt.¹²⁸

Die Erörterungen und Debatten um das Gewissen führten dabei nicht zu begrifflichen Neuorientierungen oder Umbrüchen; die Diskussionen der vorangegangenen Jahrhunderte wurden fortgeführt und dabei aber beträchtlich intensiviert. Auf das Trostbuch des JOHANNES NIDER wurde bereits verwiesen; KONRAD RUDNERS Dossier über das Gewissen, auf das noch einzugehen sein wird, ist vor diesem Hintergrund zu lesen, und zahlreiche weitere Autoren wären anzuführen: Die Schriften Jean GERSONS, THOMAS’ VON KEMPEN, JAKOBS VON JÜTERBOG, Konrads von Zenn († 1460) und vieler andere fanden weite Verbreitung und bezeugen das enorme Interesse an Wegen zum Heil, deren Beschreiten die Erforschung des eigenen Gewissens zur Voraussetzung hatte.

Neben dieser kontinuierlichen pastoralen Beschäftigung mit dem Gewissen sind auch für den Bereich der philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen ungebrochene Traditionslinien des späten Mittelalters zu den vorangegangenen Jahrhunderten feststellbar. Ein wichtiger Protagonist, der zudem begrifflich-analytisches Interesse mit einem seelsorgerlichen Anspruch verband, war ANTONINUS VON FLORENZ, dessen *Confessionale* – wie erwähnt – sogar in Verbindung mit dem Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* überliefert wurde.¹²⁹ Der Dominikaner und Erzbischof von Florenz beschrieb das Gewissen als das Gesicht der Seele, und damit als Zeichen, das auf den einzelnen Menschen verwies und diesen unverwechselbar machte.¹³⁰

Nicht nur erfuhren die genannten Texte durch den mit der Etablierung des Buchdrucks einhergehenden medialen Wandel in ihrer Verbreitung noch eine deutliche Zunahme;¹³¹ mit dem Druck ging zugleich eine Standardisierung der

127 Vgl. bspw. unten S. 273.

128 Vgl. G. STEER, *VI. Geistliche Prosa. 2. Predigt*, S. 319.

129 Vgl. oben S. 98.

130 „Conscientia dicitur facies animæ [...] id est conscientiam maculis peccatorum foedatam. Et dicitur conscientia facies ratione diversificationis; quia tot homines non est dare duas facies omnimodo similes, quod mirum est; ita nec duas conscientias omnino similes, id est in omnibus idem sentientes.“ ANTONINUS VON FLORENZ, *Summa theologica*, Bd. 1, tit III, cap. 10, Sp. 179. Zur Verbindung von Gesicht und Gewissen vgl. M. SCHUMACHER, *Sündenschmutz und Herzensreinheit*, S. 267–70.

131 Vgl. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, S. 69–80.

Inhalte einher. Für den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* wurde auf diesen Effekt bereits hingewiesen.¹³²

Auffällig ist, dass für keinen der folgenden Rekurse des 15. Jahrhunderts auf das Motiv der vier Gewissensarten ein Bezug auf den ps.-bernhardischen Gewissenstraktat festgestellt werden konnte. In allen Fällen diente die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* als Referenztext – hier jedoch mit hoher Wahrscheinlichkeit vermittelt durch die *Flores Bernardi*, die ihrerseits früh gedruckt wurden. Ihre Aufnahme in das Florilegium war zweifellos der entscheidende Grund für die vergleichsweise häufige Bezugnahme auf den eher kurzen Text der bernhardischen Predigt. Auch wenn mit der *Vita Iesu Christi* des LUDOLF VON SACHSEN bereits auf einen frühen Rezeptionszeugen hingewiesen werden konnte, setzte die dichte Verbreitung des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* erst mit dessen Druck ein. Die im Buchdruck gründende Verknüpfung des Textes mit dem Namen BERNHARDS VON CLAIRVAUX trug nachfolgend ganz wesentlich zu seiner Attraktivität bei.

Sermones ‚Parati‘

Der unter dem Namen *Paratus* oder *Sermones ‚Parati‘* firmierende Predigtzyklus entstand wie andere vergleichbare an der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert.¹³³ Er entstammt damit einem vergleichbaren geistigen Umfeld wie auch die nachfolgend noch vorzustellende Predigtsammlung des ‚MEFFRETH‘. Neben einer dichten handschriftlichen Überlieferung (insbesondere im deutschen Sprachraum) erschien die Sammlung bis in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts auch oft im Druck.¹³⁴

Die hier im Fokus stehende Predigt zum dritten Sonntag nach Ostern steht unter dem Thema von Io 16.20 „Tristitia vestra vertetur in gaudium“,¹³⁵ einer Perikope mit langer Tradition als Predigtthema für diesen Tag des Kirchenjahrs.¹³⁶ Mit den genannten Worten habe Christus seine Freunde getröstet und ihnen zugleich ewige Freude versprochen. Man müsse aber wissen, klärte der

132 Vgl. oben im Kapitel 4.3 b).

133 Volker HONEMANN spricht sich für das ausgehende 14. Jh. aus: V. HONEMANN, „*Paratus (Sermones Parati)*“, Sp. 204. Zum *Paratus*-Zyklus vgl. neben dem Artikel von HONEMANN auch den von F. J. WORSTBROCK, „*Paratus*“ sowie R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt*, S. 474–8. Zu entsprechenden Sammlungen allgemein J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, S. 279f.

134 Vgl. hierzu die Übersicht bei J. B. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4, S. 523–48 sowie F. J. WORSTBROCK, „*Paratus*“.

135 J. B. SCHNEYER, *Repertorium*, Bd. 4, S. 523–48, n° 100 T31

136 Vgl. R. D. SCHIEWER, *Die deutsche Predigt*, S. 285.

unbekannte Prediger sein Publikum gleich eingangs auf, dass diese Freude, mit der Christus Trost zugesprochen habe, eine doppelte sei: eine geistliche nämlich und eine ewige; die geistliche Freude beziehe sich auf die Gegenwart, die ewige auf die Zukunft.¹³⁷

Diese von der einen Freude in Christus ausgehende Unterscheidung wird nun, im Predigttext unmittelbar anschließend, weiter differenziert. So resultiere nämlich die geistliche Freude aus drei Ursachen: erstens aus der Sicherheit des Gewissens, zweitens aus der Betrachtung des Lohns und drittens aus dem Nachsinnen über das Göttliche.¹³⁸ Jede dieser Ursachen geistlicher Freude wird anschließend durch den Prediger unter Bezug auf Autoritäten fundiert, die er jeweils namentlich benennt, ohne jedoch zugleich auch konkrete Texte zu identifizieren. Für den hier vor allem interessierenden ersten Grund geistlicher Freude – das sichere Gewissen – werden neben dem Proverbium „Secura mens quasi iuge convivium“ (Prv 15.15) Zitate RICHARDS VON ST. VIKTOR¹³⁹, BERNHARDS VON CLAIRVAUX¹⁴⁰ und ISIDORS VON SEVILLA¹⁴¹ ausgewiesen. Insbesondere das ISIDOR zugeschriebene Diktum, wonach keine Strafe schlimmer sei als ein schlechtes Gewissen, ist eine im 15. Jahrhundert weitverbreitete Ansicht, die in allen vier hier für diesen Zeitraum vorgestellten Texten zu finden ist.¹⁴² THOMAS

137 „Hic consolatur Dominus amicos suos qui tribulationes sustinent propter eum, permittens eis gaudium eternum. Sciendum quod duplex est gaudium quo suos consolatur Dominus, scilicet spirituale et eternale, spirituale in presenti, eternali in futuro.“ *Sermones ‚parati‘, Sermo LXXXIV* (dom. III post pascha). Ich zitiere die 1483 in Löwen von Johann von Paderborn gedruckte Ausgabe.

138 „Gaudium spirituale provenit ex tribus. Primo ex securitate conscientie [...] Secundo provenit gaudium spirituale ex premiorum consideratione [...] Tercio provenit gaudium spirituale ex divinitatis meditatione.“ Ebd.

139 „Richardus de Sancto Victore. Bona conscientia nihil est iocundius nihil securius, premit corpus trahat mundus terreat dyabolus et illa erit secura, secura cum corpus morietur, secura cum anima coram Deo presentabitur, secura cum utrum, que in die iudicii ante tribunal iusti iudicis statuetur.“ Ebd. Die Zuweisung an RICHARD ist falsch; es handelt sich um: *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517 B. Vgl. auch oben *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.2, S. 220.

140 „Bernardus. Conscientiam bonam faciunt in nobis duo: penitentia et continentia, scilicet quando per penitentiam peccata commissa punimus et per continentiam deinceps puniendi non committimus.“ *Sermones ‚parati‘, Sermo LXXXIV* (dom. III post pascha); es handelt sich um: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis, Sermo XLV.5*, Bd. 9, S. 550. BERNHARD zählte generell zu den bevorzugten nichtbiblischen Referenzen vorreformatorischer Prediger, vgl. L. TAYLOR, *Soldiers of Christ*, S. 76.

141 „Isidor. Nulla pena gravior mala conscientia. Vis autem numquam tristis esse bene vive.“ *Sermones ‚parati‘, Sermo LXXXIV* (dom. III post pascha); vgl. AMBROSIUS, *De officiis*, lib. III, cap. IV (24), S. 161; ISIDOR, *Synonyma*, lib. II, cap. 61, Sp. 859. Vgl. auch oben *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.3, S. 222, Z. 19f.

142 Vgl. neben der vorangehenden Anmerkung auch unten S. 268, Anm. 161, S. 271, Anm. 176 sowie S. 273, Anm. 188.

VON KEMPEN vermerkte später ausdrücklich, dass ein schlechtes Gewissen stets furchtsam und unruhig sei.¹⁴³

Unter den genannten Autoritäten zum Gegenstand der *secura conscientia* ist BERNHARD VON CLAIRVAUX gleich doppelt präsent: Neben dem bereits erwähnten Zitat aus dessen Predigt *Über die Dreifaltigkeit des Menschen* folgt als letztes und besonders umfangreiches der gesamten Reihe noch ein weiteres aus dessen Predigt *Vom vierfachen Gewissen*:

„Bernhard: Ein Gewissen aber ist gut und nicht ruhig, ein anderes ruhig und nicht gut, das eine gut und ruhig, das andere weder gut noch ruhig. Gut und nicht ruhig ist es bei denen, die sich bereits zum Herrn bekehrt haben und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken. Ruhig, aber nicht gut ist es bei denen, die in Vermessenheit sündigen und in ihren Herzen sprechen: Gott fordert keine Rechenschaft. Das kommt vor allem bei Jugendlichen vor. Gut und ruhig ist es bei denen, die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen. Das ist die Ruhestätte der Seele; darin findet die Seele Ruhe. Weder gut noch ruhig ist es bei denen, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln.“¹⁴⁴

Dieser Bezug auf die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* ist bemerkenswert, weil der Verfasser der *Paratus*-Predigt genau den Aspekt nicht berücksichtigte, der zu seinem Gegenstand – der Sicherheit des Gewissens – in besonderer Weise gepasst hätte, und der ja, wie bereits erwähnt, der Aufzählung der vier Gewissensarten innerhalb der bernhardischen Predigt unmittelbar folgt: nämlich denjenigen der durch Gott zu garantierenden *securitas conscientiae*, die, BERNHARD zufolge, das Gewissen erst wahrhaft vollkommen mache.¹⁴⁵ Der Grund hierfür liegt wohl im Bezug des Predigers auf jene Fassung von BERNHARDS Text, die in den *Flores Bernardi* zu finden ist. Hier war ja, wie bereits angemerkt, genau jene fünfte Art des Gewissens weggefallen.¹⁴⁶

143 „Mala conscientia, semper timida et inquieta.“ THOMAS VON KEMPEN, *De imitatione Christi*, lib. II, cap. 6.4, S. 102.

144 „Bernardus. Conscientia aut bona et non tranquilla, et alia tranquilla et non bona, alia bona et tranquilla, alia nec bona nec tranquilla. Bona et non tranquilla est eorum qui iam conversi ad Dominum cogitant annos suos in amaritudine. Tranquilla et non bona est eorum qui in spe peccant et dicunt in corde eorum: Deus ista non requiret, ista maxime est adolescentium. Bona et tranquilla est eorum qui carnem spiritui subdiderunt, et cum his qui oderunt pacem sunt pacifici, hec est requies anime in hac requiem capit anima. Nec bona nec tranquilla est eorum qui in multitidine peccatorum desperant.“ *Sermones ‚parati‘*, *Sermo LXXXIV* (dom. III post pascha); vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis*, Sermo CXII: *De quadruplici conscientia*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 800, vgl. oben S. 61.

145 Vgl. oben S. 64f.

146 Vgl. oben S. 241.

Mit den Ausführungen über die vier Gewissensarten ist der Abschnitt zur Sicherheit des Gewissens, und damit die erste der drei Ursachen geistlicher Freuden, auch bereits abgeschlossen. Die folgenden Passagen über die Betrachtung des Lohns und das Nachsinnen über das Göttliche nehmen auf das zum Gewissen Gesagte ebenso wenig Bezug wie der letzte Abschnitt zu den ewigen Freuden. Was hier folgt, sind wiederum fast ausschließlich Zitate, weshalb das Gewissensmotiv innerhalb der Predigt kaum durch einen besonderen argumentativen Zusammenhang auffällt, in den es gestellt wurde. Im speziellen Fall der *Sermones Parati* scheint vielmehr der Umstand seiner Präsenz in dieser Sammlung für sich genommen von Bedeutung. Diese Konstellation verweist nicht nur darauf, dass das Motiv der vier Gewissensarten zu jenen zählte, die im intellektuellen Reservoir der Zeit präsent waren; zugleich trug die Popularität des Predigtzyklus selbst wohl wiederum nicht unwesentlich zu dessen weiterer Verbreitung bei.

BERNARDINO DA SIENA: *Sermo de conscientia bona et mala*

In den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts verfasste der Franziskaner-Observant BERNARDINO DA SIENA seinen Predigtzyklus *Quadragesimale de evangelio aeterno* – die *Fastenspeise vom ewigen Evangelium*.¹⁴⁷ Während dieser Zeit genoss BERNARDINO bereits höchstes Ansehen als geistliche Autorität und Vertreter des strengen Flügels seines Ordens, dem er schließlich sogar als Vikar vorstand; er zog predigend durch den Norden und die Mitte Italiens, lehnte in gut spiritueller Manier die ihm angebotenen Bischofssitze von Ferrara und Urbino ab und verfasste neben dem *Quadragesimale* noch zahlreiche weitere Schriften.¹⁴⁸

Unter den 65 *Sermones* des hier interessierenden Zyklus zur Fastenzeit ist auch eine – die zum Dienstag nach Palmsonntag (*Feria tertia post dominicam olivarum*) – enthalten, die bereits durch ihren Titel *De conscientia bona et mala* eine deutliche thematische Nähe zum Motiv der vier Gewissensarten aufweist. Mit dieser Predigt entwarf BERNARDINO ein ganzes Panorama der Gewissenslehren seiner Zeit. Ihr Hintergrund ist, wie er im ‚Vorwort‘ bekennt, das anstehende Osterfest: Je weiter man sich diesen heiligen Tagen näherte, umso wichtiger sei es, das eigene Gewissen auf dieses allerheiligste Heilszeichen vor-

147 Die Editoren geben den Entstehungszeitraum mit 1430–44 an: BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale de evangelio aeterno*, Bd. 3, S. XVf. Ihnen folgt C.A.L.M.A., Bd. II.3, S. 281, n° 12. Dionisio PACETTI hatte den Zeitraum der Entstehung noch etwas enger von 1430 bis 1437 gefasst: D. PACETTI, *Gli scritti di San Bernardino da Siena*, S. 31. Die Jahre 1430–37 geben auch G. Busetto / R. Manselli, „*Bernardinus v. Siena*“, Sp. 1974, als Entstehungszeitraum an.

148 Zur Biographie vgl. R. Manselli, „*Bernardino da Siena, santo*“. Eine Übersicht der Schriften mit entsprechenden Datierungen bei D. Pacetti, *Gli scritti di San Bernardino da Siena*.

zubereiten.¹⁴⁹ Die mit dem Empfang der Kommunion zum Osterfest verbundene Beichtpflicht – 1215 als Minimalforderung einer jährlichen Beichte für allgemein verbindlich erklärt¹⁵⁰ – ist hier sicher als zentraler Bezugspunkt zu sehen. BERNARDINO hatte darüber hinaus generell die häufige Kommunion empfohlen,¹⁵¹ der eine Beichte und damit auch die Gewissenserforschung vorauszugehen hatten.

Ausgehend von Psalm 25.8f. („Domine, dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae. Ne perdas cum impiis, Deus, animam meam“), der zugleich als Thema über der Predigt steht, erklärte der Franziskaner, dass dieser Vers ihm gleichsam das Gerüst seiner Untersuchung vorgegeben habe: die Fragen nach dem Wesen (*quidditas*), der Schönheit (*formositas*), aber auch den Entstellungen (*deformatas*) des Gewissens nämlich.¹⁵²

Mit diesen drei Fragerichtungen sind zugleich die Hauptpunkte des folgenden Textes benannt, die in systematischer Folge und unter Einführung weiterer Differenzierungen behandelt werden. So eröffnete BERNARDINO den ersten Artikel seiner Predigt mit einer weiteren, die Untersuchung strukturierenden Differenzierung: Um nämlich die *quidditas* der *conscientia* erfassen zu können, wolle er diese nun zunächst hinsichtlich der „figuratio universalis“ und dann der „descriptio particularis“ in den Blick nehmen; hieran wiederum solle die „definitio generalis“ anschließen.

Fast muss man darauf hinweisen, dass es sich bei *De conscientia bona et mala* um eine Predigt handelt, steht der Text den zeitgenössischen akademischen Gepflogenheiten doch kaum fern: Er zitiert ausführlich und unter Angabe seiner jeweiligen Referenzen zahlreiche Autoritäten und berücksichtigt auch die in der Philosophie seiner Zeit übliche Differenzierung von Gewissensanlage (*synderesis*) und Gewissensakt (*conscientia*). Der gesamte erste Artikel („Ubi quid sit synderesis et conscientia multipliciter demonstratur“) kann durchaus als knappe Einführung in das Wissen vom Gewissen im 15. Jahrhundert gelesen werden.

Artikel zwei und drei der Predigt, die von der Schönheit einerseits und den Entstellungen des Gewissens andererseits handeln, folgen jedoch einem vom sys-

149 „Iam ad sacros dies appropinquant, necesse est diligentissima discussione praeparare conscientias nostras ad illud sanctissimum Sacramentum [...]“. BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, Bd. 4, S. 562.

150 Vgl. oben S. 168 sowie 237.

151 Hierauf wies schon P. BROWE, *Die Pflichtbeichte*, S. 347, hin.

152 „Primo, conscientiae quidditatem, ibi: Domine, dilexi locum habitationis gloriae tuae. Secundo, conscientiae formositatem, ibi: et, scilicet dilexi, decorem domus tuae. Tertio, conscientiae deformitatem, ibi: Ne perdas cum impiis, Deus, animam meam.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, Bd. 4, S. 562.

tematischen Ansatz des ersten verschiedenen Prinzip. Beide sind jeweils auf ein Zitat fokussiert, das ursprünglich dem Traktat *Vom inneren Haus* entstammt, nachfolgend aber auch mit *De quattuor modis conscientiarum* verbunden wurde,¹⁵³ so dass an dieser Stelle nicht geklärt werden kann, woher BERNARDINO das Bild tatsächlich kannte. In diesem Zitat bestimmt er das Gewissen allegorisch-exegetisch:

„Ein reines Gewissen ist der Ehrentitel des Glaubens, der Tempel Salomos, ein Acker des Segens, ein Garten der Köstlichkeiten, ein goldenes Ruhekissen, die Freude der Engel, die Arche des Bundes, der Schatz des Königs, der Palast Gottes, die Wohnstatt des heiligen Geistes, ein verschlossenes und versiegeltes Buch, das am Tag des Gerichts geöffnet wird.“¹⁵⁴

Die hier aufgezählten Schmuckelemente (*ornamenta*) dienen BERNARDINO im Folgenden jeweils als Ausgangspunkte von insgesamt zwölf exegetischen Bestimmungen der *conscientia bona* oder *munda*. Im anschließenden Artikel über die „deformitates conscientiae“ werden nun eben jene *ornamenta* in ihr jeweiliges Gegenteil verkehrt:

„Ein schlechtes Gewissen ist ein Ehrentitel des Unglaubens und des Zerfalls, ein Tempel der Verwirrung, ein Acker der Schmähung, ein Garten der Bosheit, ein Ruhekissen von Angst und Bitterkeit, die Freude der Dämonen, die Arche des Betrugs, der Schatz des Königs von Babylon, der Palast des Teufels, die Wohnstatt des Geistes der Unordnung, ein verschlossenes und versiegeltes Buch, das am Tag des Gerichts geöffnet wird.“¹⁵⁵

Beide Artikel sind unmittelbar aufeinander bezogen und versuchen aus ihrer je entgegengesetzten Perspektive, das menschliche Gewissen exegetisch zu erschließen.

An diesem Punkt kommt das Motiv der vier Gewissensarten ins Spiel. Die fünfte Verkehrung – das Gewissen als „Ruhekissen von Angst und Bitterkeit“

153 Vgl. oben im Kapitel 4.2 b).

154 „Conscientia munda titulus est religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, aureum reclinatorium, gaudium angelorum, arca foederis, thesaurus regis, aula Dei, habitaculum Spiritus sancti, liber clausus et signatus et in die iudicii aperiendus.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. II, Bd. 4, S. 566. Vgl. *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517 A-B sowie in *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.2, vgl. oben S. 220.

155 „Conscientia prava est titulus irreligionis seu dissolutionis, templum confusionis, ager maledictionis, hortus malitiarum, reclinatorium anxietatum et amaritudinem, gaudium daemoniorum, arca fraudis, thesaurus regis Babylonis, aula satanae, habitaculum spiritus nequioris, liber clausus et signatus et in die iudicii aperiendus.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. III, Bd. 4, S. 575.

– diene BERNARDINO hierfür als Anknüpfungspunkt. Man könne nämlich, so der Franziskaner unter Berufung auf BERNHARD VON CLAIRVAUX, das Gewissen in viererlei Hinsicht unterscheiden: Ein erstes sei ruhig, aber nicht gut; ein zweites gut, aber nicht ruhig; ein drittes weder gut noch ruhig; ein viertes gut und ruhig. Das erste, nämlich das ruhige, aber nicht gute Gewissen, sei bei jenen zu finden, die in Vermessenheit sündigten und meinten, dass Gott sie nicht zur Rechenschaft ziehen würde, so wie dies vor allem bei Jugendlichen vorkäme.¹⁵⁶

Bereits mit diesen Aussagen fällt es leicht, BERNARDINOS Referenztext als jene Predigt *Vom vierfachen Gewissen* des BERNHARD VON CLAIRVAUX zu identifizieren; zu offensichtlich sind die direkten textlichen Übernahmen, insbesondere die spezifische Qualifizierung der „conscientia mala et tranquilla“.¹⁵⁷ Unklar muss jedoch bleiben, ob BERNARDINO sich direkt auf diese Predigt bezog, oder ob ihm nicht vielmehr die *Flores Bernardi* zur Verfügung standen, in die deren Text ja fast vollständig eingeflossen war.¹⁵⁸ Er ergänzte diese Passagen um einige thematisch entsprechende Zitate, deren Funktion zuvorderst die autoritative Bekräftigung des bereits Gesagten war,¹⁵⁹ bevor er zur zweiten der vier Arten des Gewissens kam: dem guten, aber nicht ruhigen. Ein solches besäßen jene, die sich bereits zum Herrn bekehrt hätten und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken würden und die mit Jesaja um ihren Seelenfrieden bangten.¹⁶⁰ Eine dritte Form des Gewissens, weder gut noch ruhig, hätten jene, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln und daher in ihrem verbrecherischen Tun verharren würden. Hierfür werden AMBROSIVS und ISIDOR als Zeugen angerufen und mit Aussagen zitiert, die aus *De interiori domo* bekannt sind und von

156 „Secundum enim Bernardum, quadrupliciter conscientia distingui potest: prima est tranquilla et non bona; secunda est bona et non tranquilla; tertia nec bona nec tranquilla; quarta bona et tranquilla. – Prima est tranquilla et non bona, ut eorum qui in spe peccant et dicunt in corde suo quod Deus non requirit; et talis maxime est adolescentium.“ Ebd., art. III, cap. II, Bd. 4, S. 578.

157 Vgl. oben S. 61.

158 Vgl. oben im Kapitel 6.2 a).

159 „De hac conscientia Seneca inquit: ‚Mala conscientia saepe tuta est, secreta numquam.‘ Est enim haec tranquillitas insensibilitas quaedam omni vitio peior, secundum Augustinum. Immo et talis conscientia mortua dici potest. Unde Bernardus, in quodam sermone, ait: ‚Quis magis mortuus eo qui portat ignem nec expavescit?‘.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. III, cap. II, Bd. 4, S. 578. Bei den zitierten Texten handelt es sich um SENECAS *De moribus*, AUGUSTINUS' *Enarrationes in Psalmos* sowie BERNHARDS zweite Predigt *De resurrectione*. Vgl. hierzu die Angaben der Herausgeber des *Quadragesimale*.

160 „Secunda est bona et non tranquilla, ut eorum qui, iam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine animae suae; et de hac Isaias, 38 cap., 16–17, in persona poenitentis ait: Ecce in pace amaritudo mea amarissima.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. III, cap. II, Bd. 4, S. 578.

dort auch in die oben erwähnten Ergänzungen von *De quattuor modis conscientiarum* übernommen wurden.¹⁶¹

Seine Bemerkungen über das schlechte und doch ruhige Gewissen schließt BERNARDINO mit einem recht kryptischen Bild: Entgegen der Gewohnheit jedes Wachenden oder Schlafenden würden diejenigen, die in der Sünde verharren, ihren Kopf hart und ihre Füße weich betten. Vernunft und Gewissen seien nämlich gleichsam das Haupt der Seele eines Menschen und sie würden infolge der Schuld des Menschen niedergeschmettert und gekreuzigt; die Sinnlichkeit aber, die gleichsam die Füße der Seele darstelle, würde hierdurch frevelhafterweise erfreut.¹⁶² Die vierte Art des Gewissens schließlich, das gute und ruhige, sei jenen eigen, die – so BERNARDINO dem Zisterzienser folgend – das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassten, friedfertig begegneten. Von einem solchen Gewissen habe der Prophet gesagt: Im Frieden ist sein Ort [Ps 75.3]; es folgen Zitate aus dem Ecclesiasticus (Sir 14.1f) und dem 32. Psalm (Ps 32.12).¹⁶³

BERNARDINOS Rekurs auf das Motiv der vier Gewissensarten ist damit inhaltlich wenig originell. Der Franziskaner gibt die wesentlichen Elemente seiner Vorlage wieder und reichert diese mit weiteren Zitaten an. Der Text selbst wird nahezu wörtlich und ohne auffällige Veränderung gegenüber der Referenzschrift wiedergegeben. Bemerkenswert erscheint vor allem der textliche Zusammenhang: Der Franziskaner des 15. inseriert in seine eigene Predigt jene zisterziensische des 12. Jahrhunderts. Ob ihm dabei klar war, dass es sich bei seiner Vorlage selbst um eine Predigt handelte, kann vor dem Hintergrund der Textgestalt jenes *Sermo Vom vierfachen Gewissen* durchaus bezweifelt werden – zumal wenn er

161 „Tertia est nec bona nec tranquilla, ut eorum qui in multitudine peccatorum desperant et in sceleribus perseverant. De tali conscientia Ambrosius, in lib. De officiis, ait: ‚Nulla poena gravior quam interioris vulnus conscientiae‘ malae. Hoc magis fugiendum quam mors, quam dispendium, quam exilium, quam debilitatis dolor. Et iterum Isidorus, II lib. Soliloquiorum, ait: ‚Nulla poena gravior poena conscientiae. Vis numquam esse tristis? Bene vive. Secura mens tristitiam leviter sustinet, bona vita gaudium semper habet; conscientia autem rei semper in poena est, numquam securus est animus reus. Mens enim mala conscientiae propriae agitur stimulis.‘“ Ebd., S. 578f. Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.3, oben S. 222.

162 „Denique omnes in peccato iacentes quod durius est ad caput habent, mollius vero ad pedes. Ratio enim et conscientia, quae sunt animae caput, ex culpa affliguntur et cruciantur; et sensualitas, quae est pedes, impie delectatur; quod est contra consuetudinem omnium excubantium et dormientium, qui mollius ad caput ponunt.“ BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale, Sermo LII*, art. III, cap. II, Bd. 4, S. 579.

163 „Quarta conscientia est tranquilla et bona, ut eorum qui spiritui carnem subdiderunt, qui cum his qui oderunt pacem erant pacifici. De talis conscientia Propheta inquit: Factus est in pace locus eius. De hac etiam Ecclesiasticus, cap. 14, 1–2, in principio ait: Beatus vir qui non est stimulatus in tristitia delicti, felix qui non habuit animi sui tristitiam. O beata gens, cuius Dominus Deus eius, populus quem elegit in hereditatem sibi.“ Ebd.

den Text aus den *Flores Bernardi* entlehnt haben sollte. In jedem Fall aber erfuhr das Motiv durch BERNARDINO DA SIENA eine außerordentlich weite Verbreitung: Die Zahl der Handschriften liegt bei deutlich mehr als 100.¹⁶⁴ Der bereits im ausgehenden 15. Jahrhundert einsetzende Druck auch der Werke des als heilig verehrten Franziskaners wirkte hier noch einmal deutlich verstärkend.

„MEFFRETH“: *Hortulus Reginae*

Zu den im 15. und 16. Jahrhundert weit verbreiteten Predigtsammlungen zählt auch die unter dem Namen „MEFFRETH“ bekannte und gedruckte.¹⁶⁵ Wer konkret sich unter dieser Benennung verbarg, ist unbekannt. Der „ZEDLER“, dessen Zuarbeiter seine Kenntnis wohl aus FABRICIUS' *Bibliotheca latina* hatte, weiß zu berichten, dass „MEFFRETH“ Deutscher von Geburt gewesen sei und 1433 als Prediger in Meißen wirkte.¹⁶⁶ Über „MEFFRETH“ ist offensichtlich außer dem, was er selbst innerhalb seiner Sammlung von Predigten zum Jahreskreis und zu den Heiligtagen über sich mitteilte, nichts bekannt.¹⁶⁷ Spätere Ausgaben seiner Sammlung erschienen bereits mit dogmatisch begründeten Überarbeitungen. Mit seiner Ansicht, Maria sei nicht ohne Erbsünde empfangen worden, hatte „MEFFRETH“ Protest ausgelöst und Erwidern proviziert, so vom Tübinger Theologen Johannes HEYNLIN († 1496), dessen *Premonitio circa sermones de conceptione gloriose virginis Marie* „MEFFRETH“s Predigten im Druck sogar vorangestellt wurde. Frühe Ausgaben der Predigten des „MEFFRETH“ sind folglich vor späten zu bevorzugen.

Im besonderen Blick steht hier die Predigt zum Freitag nach dem zweiten Fastensonntag (*feria sexta post Dominica ii. in quadragesima*). Sie steht unter der Perikope von den Weingärtnern (Mt 21.33–46) und führt unter vielerlei Um- und Abwegen schließlich auch zum Gegenstand des Gewissens.

Es sei, so beginnt „MEFFRETH“ seinen *Sermo*, unter guten Freunden üblich, dass diese im Geiste der Freundschaft verbunden seien, auch wenn sie körperlich getrennt wären, was sogleich mit Verweis auf die *Nikomachische Ethik* des ARISTO-

164 Die Herausgeber listen 123 mehr oder weniger vollständige Textzeugen. Hinzu kommen noch einmal mehr als 40 Teilüberlieferungen, vgl. BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale*, Bd. 3, S. XX–XLV.

165 Vgl. die entsprechenden Nachweise für das 15. Jh. im GW: M22628, M22629, M22644, M22670, M22671, M22672, M22657, M22646, M22648, M22634, M22652, M22662, M22665.

166 Vgl. die Einträge „*Meffretus*“ in: ZEDLER, Bd. 20, Sp. 216 sowie „*Meffreth*“, in: J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca latina*, Bd. 5, S. 64 a-b.

167 Vgl. zu ihm am ausführlichsten R. CRUEL, *Geschichte der deutschen Predigt*, S. 486–93, sowie kurz auch C. G. H. LENTZ, *Geschichte der christlichen Homiletik*, Bd. 1, S. 309–11.

TELES fundiert wird.¹⁶⁸ Wenn also einer vom Unglück des anderen erfahre, dann zeige er Mitleid.¹⁶⁹ Durch seinen Hinweis darauf, dass wir mit unserem guten Freund und Bruder Mitleid haben müssen, weil wir auch mit dem leidenden Christus Mitleid haben,¹⁷⁰ nähert sich ‚MEFFRETH‘ nach Ausführungen zum Wert der Freundschaft im Allgemeinen wieder seinem eigentlichen Ziel: In dreifacher Weise wolle er nachfolgend das Evangelium, und damit das Gleichnis von den Weingärtnern, auslegen: im literalen, im spirituellen und im moralischen Sinne.

In der literalen Ausdeutung sei Gott als der Herr des Weinbergs aus Mt 21 zu verstehen; in spiritueller Auslegung sei der Weinberg als die Kirche zu deuten, die der Herr pflanzt.¹⁷¹ Auch in der moralischen Auslegung sei der Hausvater wiederum als Gott zu verstehen, so ‚MEFFRETH‘, jedoch diesmal als Gott, der – wie ein Hausvater – eine dreifache *familia* habe: zunächst all jene, die zum Kriegsdienst für Christus in der Welt erwählt seien, dann jene, die büßen, und schließlich jene Seligen, die bereits im Himmel triumphieren würden.¹⁷² Der Weinberg aber sei die Seele, die vom *pater familias* in den Körper gepflanzt wurde.¹⁷³ Aus diesem Weinberg der demütigen Seele erwachse der gute Wille und erblühe die gute Tat, sie reife in der Vollkommenheit und werde schließlich als Frucht im beständigen Tun guter Werke ausgepresst und damit ihrer Vollendung zugeführt.¹⁷⁴ Im Weinberg sei jedoch auch ein Kelter gegraben – unter dem werde das Gewissen verstanden, das die sündigen Seelen gleichsam presse.¹⁷⁵

168 „Consuetudo est bonorum amicorum licet distent ab invicem corporaliter, tamen sunt in amicitia mentaliter, et illa amicitia est intransmutabilis. Quia dicit Aristoteles viii ethicorum: Loci distantia non separat amicitiam sed operationem.“ MEFFRETH, *Hortulus Reginae*, [*Sermo ad feriam sextam post Dominica ii. in quadragesima*].

169 „Idcirco cum unus audit infortunium alterius, dolorem vel compassionem studet ei manifestare.“ Ebd.

170 „Quid per hoc vult nisi quod Christo patienti condoleamus tamquam bono nostro amico necnon fratri, quia caro et frater noster est.“ Ebd.

171 „Circa quod notandum est hoc evangelium, quantum ad presens sufficit, exponitur tripliciter: Literaliter, spiritualiter, et moraliter. Primo exponitur literaliter, ut per hominem patrem familias intelligatur Dominus Deus Sabaoth [...] Secundo exponitur spiritualiter, ut videlicet hec vinea est sancta ecclesia, quam plantavit paterfamilias [...]“ Ebd.

172 „Tercio exponitur moraliter, ut per patrem familias Deus intelligatur, qui triplicem familiam habere dinoscitur. Prima est omnium electorum adhuc in mundo militantium. [...] Secunda est omnium purgandorum in penis degentium. Tercia est cunctorum beatorum in celo iam triumphantium.“ Ebd.

173 „Hanc quidem animam velut electam vineam iste paterfamiliam in corpore humano plantavit.“ Ebd.

174 „[...] hec vinea devota anima primo crescit in bona voluntate, secundo floret in bona operatione, tercio maturescit in perfectione, quarto vinum exprimit in bonorum operum prosecutione.“ Ebd.

175 „Item iste paterfamilias fodit in hac vinea torcular per quod intellige conscientiam continue torquentem animam peccatricem.“ Ebd.

Mit dieser Allegorie hatte ‚MEFFRETH‘ die *conscientia* als ein *instrumentum* eingeführt, das Gott dazu diene, den Menschen ihr falsches Tun vor Augen treten zu lassen. Die von ihm hier beigelegten Zitate sind dabei sämtlich solche, die auch im Kontext von *De quattuor modis conscientiarum* bereits begegneten: ISIDORS Aussage, wonach keine Strafe schlimmer sei als ein schlechtes Gewissen, oder der Gedanke, dass niemand vor sich selbst fliehen könne.¹⁷⁶ Der metaphorisierende Bezug von Weinberg und Gewissen hatte eine reiche Tradition, wie nicht zuletzt auch der Traktat *Vom inneren Haus* bezeugt.¹⁷⁷

Den größten Raum unter den von ‚MEFFRETH‘ zusammengetragenen Dikta aber nimmt seine Wiedergabe eines Auszugs aus BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* ein. Stichwort hierfür war die Unterscheidung von ruhigem und gequältem Gewissen, die ‚MEFFRETH‘ der *Glossa ordinaria* zu Psalm 6.7 entnommen hatte.¹⁷⁸ Von diesen beiden Ausprägungen des Gewissens ausgehend, zitiert er nachfolgend BERNHARDS Unterscheidung der vier Arten:

„Und Bernhard: Die Seele leidet oder ruht im Gewissen, weil ein Gewissen gut und ruhig ist; es ist dies nämlich bei denen, die sich bereits zum Herrn bekehrt haben und die überdenken, dass sie ihre Jahre in Bitterkeit führen. Ein anderes ist ruhig, aber nicht gut; es ist bei denjenigen zu finden, die in Vermessenheit sündigen und in ihrem Herzen sprechen, dass Gott keine Rechenschaft fordert. Ein anderes ist weder gut noch ruhig; dies ist nämlich bei denen zu finden, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln. Ein anderes ist ruhig [und gut]; dies ist nämlich bei denen zu finden, die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen. Soweit Bernhard.“¹⁷⁹

176 „De qua dicit Isidorus: Nulla pena gravior mala conscientia. Vis autem numquam esse tristis? Semper bene vive. Idem, sic dicit: Omnia homo fugere potest preter cor suum ubi enim abierit, reatus sui conscientia illum non derelinquit. Cui consonat glossa super illud Psalmus vi: Lavabo per singulas noctes lectum meum, ubi lectum vocat conscientiam, que quibusdam est quies, quibusdam tormentum.“ Ebd. Vgl. oben S. 186 und S. 222 sowie S. 262, Anm. 141, S. 268, Anm. 161 sowie unten S. 273, Anm. 188.

177 „Humana conscientia est Domini vinea, quam excolere debent peccatorum confessio, et eorum satisfactio, et exhibitio bonorum operum, et custodia eorum.“ *De interiori domo*, cap. XV (24), Sp. 520 B.

178 Vgl. die vor-vorangehende Anmerkung. In der *Glossa ordinaria* findet sich die entsprechende Passage: PL 113, Sp. 852.

179 „Et Bernardus: Laborat et quiescat anima in conscientia, quia conscientia alia bona et non tranquilla eorum scilicet qui iam conversi ad Dominum, recogitant, et annos in amaritudine ducunt. Alia tranquilla et non bona eorum videlicet qui in spe peccant et dicunt in corde suo quod Deus non requirit. Alia nec bona nec tranquilla eorum scilicet qui in multitudine peccatorum desperant. Alia tranquilla [et bona] eorum videlicet qui carnem spiritui subdiderunt qui cum his qui oderunt pacem sunt pacifici. Hec Bernardus.“ MEFFRETH, *Hortulus Reginae*, [*Sermo ad feriam sextam post Dominica ii. in quadragesima*]. Die Auslassung des *bona* bei der Nennung der letzten der vier Arten findet sich auch in späteren Ausgaben, so in dem 1612 in München von Nikolaus Heinrich besorgten Druck, und wurde also – anders als dogmatisch zweifelhafte Stellen – nicht korrigiert.

Durch die Anspielung auf Psalm 6.7 begegnet hier bei ‚MEFFRETH‘ erstmals jene Verknüpfung des Grundmotivs der vier Gewissensarten mit dem Problemfeld der Reue, das am Beginn des 16. Jahrhunderts bei Konrad RUDNER wieder zu finden ist.¹⁸⁰

Von den angeführten Textpassagen zum Gegenstand des Gewissens ist die aus der bernhardischen Predigt entnommene mit Abstand die umfangreichste. Angesichts der Fülle von Zitaten aus ganz verschiedenen Werken kommt diesem dennoch nur kleinen Textpassus für die gesamte Predigt kaum eine herausragende Position zu. Dennoch verweist der Umstand, dass für den nur kurzen Abschnitt zur *conscientia* gerade das Motiv der vier Gewissensarten herangezogen wurde, einmal mehr auf dessen Präsenz in den pastoralen Diskursen der Zeit.

PELBÁRT VON TEMESVÁR: *Sermo de conscientie reformatione et qualitate*

Trotz in den letzten Jahren erfolgter Bemühungen um die Erschließung und Edition seiner Werke zählt PELBÁRT VON TEMESVÁR († 1504) nach wie vor zu den großen Unbekannten nicht nur für die Geschichte des Franziskanerordens, dem er angehörte, sondern ebenso für die Geschichte der Predigt – einem Feld, auf dem er überaus aktiv und wirksam war.¹⁸¹ Der Generation nach BERNARDINO DA SIENA und GIOVANNI DA CAPISTRANO zugehörig, verfasste PELBÁRT neben einer theologischen Enzyklopädie, dem *Aureum theologiae rosarium*, ein Corpus von weit mehr als 800 Musterpredigten, dessen Druckauflagen bis ins 16. Jahrhundert hinein die Zahl von 100 deutlich überstieg.¹⁸²

Die vierte Predigt zum dritten Advent¹⁸³ seines Predigtzyklus zum Kirchenjahr, die im Folgenden näher betrachtet werden soll, steht unter der Perikope „Quid dicis de te ipso“ (Io 1.22); in ihr handelte PELBÁRT „de conscientie reformatione et qualitate“. Gleich eingangs begründete er die Wichtigkeit des Gegenstands durch Verweis auf ein von der Kirche aktuell angemahntes allgemeines Bemühen zur Gewissenspflege.¹⁸⁴ Niemand könne, so stellte er heraus, ein

180 Vgl. unten S. 282.

181 Vgl. hierzu zuletzt I. BÁRCZI, *La diversité thématique*, mit Verweis auf das damals noch laufende Editionsprojekt <http://sermones.elte.hu/pelbart/index.php?file=th/>, das nun scheinbar eingestellt wurde.

182 Vgl. G. ADRIÁNYI, „Pelbárt von Temesvár“. Zu den Auflagen vgl. im *Repertorium fontium*, Bd. 8, S. 561 a.

183 Den Betreuer der Online-Ausgabe ist dabei offensichtlich ein Fehler in der Verlinkung unterlaufen. Statt wie angegeben auf die vierte Predigt zum dritten Advent, führt der entsprechende Link zur dritten. Die vierte Predigt ist online nicht erreichbar. Die Webmaster der Seite waren bedauerlicherweise trotz mehrfacher Versuche der Kontaktaufnahme nicht erreichbar.

184 „Ex quo ecclesia his diebus frequentissime monet nos ad conscientiam nostram rectificandam ut in eam Christus adveniat et inhabitat [...]“. PELBÁRT VON TEMESVÁR, *Sermo IV, adv. III = Sermo XV*.

solches Ziel erreichen, ohne sich selbst zu erkennen.¹⁸⁵ Der Mensch müsse in sein Gewissen blicken, versicherte der Franziskaner seinem Publikum, um durch dessen Erforschung zu wissen, was er bekennen solle, weshalb er, PELBÁRT, nun vom Gewissen handeln wolle: von der Unterscheidung seiner mannigfachen Arten, von seiner Erneuerung und schließlich von der Schwermut des schlechten sowie der Zuversicht des guten Gewissens.¹⁸⁶

Man wird die einleitende Bemerkung des Franziskaners weniger als Bezugnahme auf eine konkrete Forderung seitens ‚der Kirche‘ deuten müssen, sondern vielmehr als Ausdruck eines Bemühens um häufigeres Beichten, wie es im 14. und 15. Jahrhundert vor allem innerhalb der Orden artikuliert wurde.¹⁸⁷ Die Beichte sollte dabei nicht ausschließlich der Vorbereitung auf den Kommunionsempfang dienen, sondern ihr wurde in zunehmendem Maße ein Eigenwert zugesprochen; Gewissensprüfung durch Selbsterforschung galt jedoch in jedem Fall als zentrale Voraussetzung für die Teilnahme an der eucharistischen Mahlgemeinschaft.

Große Sorgfalt sei daher, wie PELBÁRT ausführte, zunächst auf die Unterscheidung des guten vom schlechten Gewissen zu legen, denn BERNHARD sage im *Buch vom Gewissen*, dass die *conscientia* dem Ruhelager der Seele vergleichbar sei, in welchem der Mensch Ruhe erfahren oder seine Kreuzigung erleiden würde. Keine Strafe sei nämlich schlimmer, so PELBÁRT wieder unter Verweis auf ‚BERNHARD‘, als ein schlechtes Gewissen, das den Menschen immerfort quälen werde.¹⁸⁸

Der ausdrückliche Verweis auf einen *Liber de conscientia* legt zunächst den Schluss nahe, dass es sich bei dieser Referenz entweder um *De quattuor modis conscientiarum* oder aber den Traktat *De interiori domo* handelt, der (wie bereits erwähnt) ebenfalls unter diesem Titel überliefert wurde.¹⁸⁹ Anhand einer direkten Konfrontation der Texte wird jedoch schnell deutlich, dass es sich bei der zitierten Passage weder um einen Auszug aus dem einen, noch um einen aus dem anderen Werk handeln kann. Zwar findet sich die Aussage, wonach keine Strafe schlimmer sei als ein schlechtes Gewissen in *De interiori domo* und auch in jenen

185 „Nemo sine sua vera cognitione poterit hoc facere.“ Ebd.

186 „Vide tuam conscientiam ut noveris te et scias quid dicere habeas de teipso confitendo indignum peccatorem ut merearis Christum suscipere in conscientiam tuam [...] Itaque in hoc sermone de conscientia tria mysteria preter iam dicta in precedentibus declaranda proponemus. Primum de conscientie discernende multiformi differentia. Secundum de conscientie reformande regulari observantia. Tertium de conscientie male mesticia et bone fiducia.“ Ebd.

187 Vgl. Th. TENTLER, *Sin and Confession*, S. 70–82; S. GROSSE, *Heilungsgewißheit*, S. 176f.

188 „Circa primum de discernenda differentia conscientiarum: qualis sit conscientia mala et qualis bona iudicetur magna cautio est adhibenda, quia Bernardus, liber de conscientia dicit, quod conscientia est sicut anime lectus in quo habet homo vel quietem vel cruciatum. [...] nam nulla pena maior et gravior mala conscientia que semper remordebit perpetuo ut etiam idem Bernardus ait.“ PELBÁRT VON TEMESVÁR, *Sermo IV, adv. III = Sermo XV*.

189 Vgl. oben S. 81, Anm. 18.

am Ende der Handschrift aus Charleville-Mézières (*Ch*) nachgetragenen Kapiteln von *De quattuor modis conscientiarum*.¹⁹⁰ In beiden Texten fehlt jedoch das Bild vom Gewissen als „lectus animae“. Dieses Motiv ist vielmehr in BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* enthalten.¹⁹¹ Ein *Liber de conscientia* jedoch, der beide Aussagen enthält, ist mir nicht bekannt; sie finden sich auch nicht in jenem anderen *Buch vom Gewissen*, das HORSTIUS aus der Editionstradition verbannt hatte.¹⁹²

So liegt die Vermutung nahe, dass von PELBÁRT hier schlicht zwei Bezüge zu einem zusammengefasst wurden. Die wortwörtlich gleiche Aussage seiner Predigt findet sich jedoch auch in einem anderen Text: dem ersten Sermon *Vom Gewissen* aus der gleichnamigen Predigtsammlung des lutherischen Predigers Gregor STRIGENITZ († 1603).¹⁹³ Diese Parallele ist zumindest auffällig; zwei Annahmen scheinen zur Erklärung plausibel: Zum einen ist es nicht gänzlich unwahrscheinlich, von einem weiteren *Liber de conscientia* auszugehen, welcher der Forschung bisher unbekannt geblieben ist, und auf den sich beide – der Franziskaner und der Lutheraner – bezogen. In diesem Fall müsste es sich um einen handschriftlichen Referenztext handeln, da sich in den bekannten Druckausgaben der BERNHARD zugeschriebenen Werke kein solcher *Liber* findet. Wahrscheinlicher ist jedoch die Annahme, dass STRIGENITZ in diesem Fall seinen ‚BERNHARD‘ aus dem Predigttext des PELBÁRT entnommen hatte, dessen Werke, wie erwähnt, im 16. Jahrhundert außerordentlich weit verbreitet waren. Für PELBÁRTS Predigt bleibt somit die Vermutung bestehen, dass er hier Aussagen aus zwei Texten amalgamierte.

Nach seiner ersten, grundlegenden Unterscheidung des guten vom schlechten Gewissen präsentierte PELBÁRT weitere; insgesamt könne man, führt er aus, acht verschiedene Gewissensarten benennen: ein kühnes, ein freigiebiges und allzu weites, ein enges und allzu strenges, ein verwirrtes, ein furchtsames, ein irrendes

190 Vgl. oben S. 222, Anm. Z. 19f.

191 Vgl. oben S. 61. Zum Motiv des Bettes als Ruhelager der Seele vgl. K. LERCHNER, *Lectulus floridus*, v. a. S. 52–6 sowie S. 75–104 (*Das Bett als Zeichen des inneren Menschen*) und S. 162–5 (*Die Gottsuche der ‚anima‘*).

192 Vgl. oben S. 84, Anm. 36.

193 „Daher sagte Bernhardus: Conscientia est sicut anime lectus, in quo habet homo, vel quietem, vel cruciatum. [...] Nam nulla pœna maior et gravior mala conscientia quæ semper remordebit perpetuo. Das ist/ das Gewissen ist wie ein Bette der Seelen/ Darinnen der Mensch entweder ruhe hat/ oder schmerzen [...] Denn es ist kein grössere noch schwerer pein/ als ein böses Gewissen/ das einen ohne unterlas naget und beisset.“ G. STRIGENITZ, *Conscientia*, II, 18^r. STRIGENITZ ist unter den hier behandelten Autoren einer der wenigen, die in jüngster Zeit Aufmerksamkeit erfuhren – vgl. den von J. A. STEIGER herausgegebenen Sammelband. Zusammenfassende Informationen bei E. H. REHERMANN, *Das Predigtexempel*, S. 245–7. Eine Übersicht der Druckausgaben seiner Gewissenspredigten findet sich bei J. A. STEIGER (Hg.), *Gregor Strigenitz*, hier n^{os} 12, 21, 22, 36, 47, 97, 113, 122.

und schließlich ein heilbringendes Gewissen.¹⁹⁴ Vom kühnen würde BERNHARD sagen: Ein Gewissen sei ruhig, aber nicht gut, wie bei denen, die in Vermessenheit sündigen und sich in ihren Herzen damit rechtfertigen würden, dass Gott keine Rechenschaft von ihnen fordere. Ein solches Gewissen müsse man fürchten, weil es verflucht sei.¹⁹⁵ Auch hier ist, ebenso wie beim noch folgenden Abschnitt, wieder klar die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* als Referenztext erkennbar.¹⁹⁶

Nach jeweils mit umfangreichen Zitaten belegter Behandlung des allzu weiten ebenso wie des allzu strengen Gewissens, kommt der Franziskaner zur vierten Art, der „*conscientia conturbata*“, für dessen Beschreibung er sich wiederum („*ubi supra*“) aus dem von ihm so benannten *Liber de conscientia* bediente. Ein solches Gewissen sei nämlich weder gut noch ruhig, so wie bei jenen, die ob der Menge ihrer Sünden verzweifelten. Gleich nahtlos schließt PELBÁRT als zweite Ausdrucksform der *conscientia perturbata* das gute, aber unruhige Gewissen an. Ein solches sei bei denen zu finden, die sich zwar bereits zum Herrn bekehrt hätten, ihre Jahre jedoch in Bitterkeit überdenken würden.¹⁹⁷

Damit hatte der Franziskaner bereits drei der vier Arten des Schemas benannt und als spezifische Ausdrucksformen zweier Modi der von ihm unterschiedenen acht Varianten des Gewissens identifiziert. Noch keine Erwähnung hatte einzig die *conscientia bona et tranquilla* gefunden. Thematisch passend wäre von PELBÁRTS acht Arten hier einzig die letzte gewesen: das heilbringende Gewissen, welches, so der Prediger, zugleich das Beste sei („*Ultima conscientia est salutifera et optima.*“). Allerdings verzichtet PELBÁRT auf diesen Verweis; er rekurriert stattdessen auf einen anderen Text, den er hier sowohl BERNHARD VON CLAIRVAUX als auch HUGO VON ST. VIKTOR zuweist, um mit ihm die Frage zu beantworten, wie denn dieses bestmögliche Gewissen beschaffen sei. Mit dem Versuch ihrer Beantwortung knüpft PELBÁRT dabei zugleich wieder an den Beginn seiner Predigt an, insofern er zwar nicht klärt, wie denn eine *conscientia optima* nun hätte beschaffen sein sollen, wohl aber darauf hinweist, dass die

194 „Notemus secundum doctores conscientie differentiam et varietatem octuplicet. Prima dicitur presumptuosa. Secunda larga et nimis lata. Tertia arcta et nimis stricta. Quarta conturbata. Quinta inquinata. Sexta timida. Septima erronea. Ultima salutifera.“ PELBÁRT VON TEMESVÁR, *Sermo IV, adv. III* = *Sermo XV* [in der Syntax folge ich hier dem Druck Hagenau 1503].

195 „Prima dicitur conscientia presumptuosa, de qua Bernardus ubi sanctus dici: Conscientia quedam est tranquilla sed non bona, ut eorum qui in spe venie peccant et dicunt in corde suo quia deus non requiret. Talis conscientia timenda est, quia est maledicta.“ Ebd.

196 Vgl. oben S. 61.

197 „Quarta conscientia dicitur conturbata, de qua Bernardus ubi supra dicit: Quedam est conscientia nec bona nec tranquilla: ut eorum qui in multitudine peccatorum suorum desperant. Alia est quidem bona conscientia sed non tranquilla: ut eorum qui iam conversi ad Dominum recogitant annos suos in amaritudine anime.“ PELBÁRT VON TEMESVÁR, *Sermo IV, adv. III* = *Sermo XV*. Vgl. oben S. 61.

beste *conscientia* jene sei, mit welcher der Mensch sich selbst erkenne. Denn wer sich selbst nicht kenne, der kenne gleichsam nichts.¹⁹⁸ Auf die thematisch passende Identifikation der *conscientia optima* als *conscientia bona et tranquilla* verzichtete er hingegen.

Überblickt man die Bezugnahmen des Franziskaners auf das Motiv vom vierfachen Gewissen, wird zunächst deutlich, dass er zwar auf drei von dessen Gliedern rekurrierte, der Gesamtheit aber keinerlei Beachtung schenkte. Sein Bezugstext war augenscheinlich die Predigt *Vom vierfachen Gewissen* – wahrscheinlich vermittelt durch die *Flores Bernardi* –, in diesem Fall aber in einer Handschrift, die den Text als *Liber de conscientia* auswies. Die Frage, warum PELBÁRT für das bestmögliche Gewissen darauf verzichtete, das „gute und ruhige“ Gewissen als dessen Ausdrucksform zu benennen, muss unbeantwortet bleiben.

c) 16. Jahrhundert

Die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts hauptsächlich im Norden und der Mitte Europas stattgefundenen reformatorischen Umbrüche und die anschließende Entstehung einer neuen konfessionellen Verschiedenheit waren in besonderer Weise auch mit Fragen der moralischen Fundierung menschlicher Urteile und Handlungen verbunden. LUTHERS Berufung auf sein Gewissen vor dem Wormser Reichstag¹⁹⁹ markiert hier nur einen, wenn auch emblematischen Höhepunkt. Fragen nach den Implikationen des ‚Gewissens‘ gewannen eine neue Virulenz, wobei Tradition und Innovation sich in vielfältiger Weise überlagern:²⁰⁰ Manche Entwicklung war erst im Ergebnis der gewandelten Bedingungen möglich, vieles aber blieb auch Aufgriff der Tradition.²⁰¹

Die Diskussionen entzündeten sich vor allem an der Frage der ‚Gewissensfreiheit‘²⁰² – einem unter Berufung auf Rm 14.23 bereits seit dem Beginn des 13. Jahr-

198 „Sed qualis sit huiusmodi conscientia? Bernardus et Hugo recolligendo dicunt. Multe sunt iniquit conscientie hominum, sed nulla melior quam qua homo cognoscit seipsum. Multi multa sciunt et seipso nesciunt, sed qui seipsum nescit, nil bene noscit [...]“. PELBÁRT VON TEMESVÁR, *Sermo IV, adv. III = Sermo XV*.

199 Vgl. L. ROPER, *Der Mensch Martin Luther*, S. 237–9 sowie A. KOHNLE, *Martin Luther*, mit Verweis auf weitere Literatur.

200 Zum Verhältnis von Tradition und Innovation bei der Bewertung von Spätmittelalter und Reformation vgl. V. LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation*, v. a. S. 6–17.

201 Für ADRIAN VON UTRECHT, ERASMUS und Thomas MORUS vgl. R. B. HEIN, „Gewissen“ bei *Adrian von Utrecht*. Für die lutherische Predigt S. HOLTZ, *Theologie und Alltag*, S. 363–70. Zu den beginnenden Konflikten innerhalb des katholischen Lagers v. a. um den ‚Molinismus‘ vgl. M. KAUFMANN / A. AICHELE, *A Companion to Luis de Molina*.

202 Vgl. hierzu mit verschiedenen Perspektiven den von H. R. GUGGISBERG / Fr. LESTRINGANT / J.-Cl. MARGOLIN herausgegebenen Sammelband „*La liberté de conscience*“.

hundreds durch Papst Innozenz III. auch kirchenrechtlich verankerten Rechtsprinzip.²⁰³ Für das Reich hatte der 1526 in Speyer abgehaltene Reichstag beschlossen, dass bis zur Entscheidung eines Konzils jeder Reichsstand den Glauben wählen durfte, den er vor Gott und dem Kaiser verantworten konnte: „Die Reichsstände erklärten“, so pointierte Georg SCHMIDT, „ihre Gewissen zur letzten Instanz in Religionsfragen.“²⁰⁴ Doch ist zu betonen, dass auch mit diesem Beschluss keine Gewissensfreiheit im modernen Sinne gemeint war, sondern – ganz im Sinne der Dekretale Innozenz’ III. – vor allem die Befreiung des Gewissens durch das Evangelium.²⁰⁵ Es war dies eine überaus wirkmächtige Deutung, wie noch spätere Bezüge auch aus anderen konfessionellen Zusammenhängen nahelegen.²⁰⁶ Durch die Bindung des Gewissens an die Konfession seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurden jedoch Gewissensentscheidungen überhaupt erst offenkundig sichtbar gemacht: Kam dem Gewissen unter dem Prinzip eines obrigkeitlich festgesetzten Glaubens doch weit eher die Funktion eines konfessionellen Identitätsmarkers zu als die eines Ausdrucks menschlicher Autonomie. Der entsprechende Zusammenhang von Konfession und Gewissen erwies sich dabei als dauerhaft.²⁰⁷

Der Gedanke einer evangelischen Fundierung des Gewissens beherrschte die Theologie in den evangelischen und reformierten Territorien des 16. Jahrhunderts.²⁰⁸ Er war jedoch als solcher nicht neu, wie Stellungnahmen schon des 12. Jahrhunderts nahelegen: ABELARDS Auslegung von Rm 14.23, wonach es keine Sünde gebe, außer wenn der Mensch gegen sein Gewissen handle, gerade weil alles, was nicht im Glauben gründe, Sünde sei, ist hier einschlägig.²⁰⁹ Aber auch die Thematisierung jenes Scheiterns des Paulus im Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*, der in der Prüfung seines eigenen Gewissens versagt habe, weil sein Wille, ganz in Gott aufzugehen, nicht stark genug gewesen sei, verweist auf diesen Zusammenhang von Glauben und Gewissen.²¹⁰ Als Kardinal CAJETAN

203 Vgl. M.-D. CHÉNU, *L'éveil de la conscience*, S. 29.

204 G. SCHMIDT, *Luther und die Freiheit*, S. 177f. Zum Zusammenhang vgl. A. KOHNLE, *Reichstag und Reformation*, v. a. S. 266–70.

205 Vgl. hierzu v. a. R. WOHLFEIL, *Bedingungen der Neuzeit*, S. 19. Zusammenfassend: V. LEPPIN, „Gewissen“, Sp. 874. Zu den Transformationen des Begriffs vgl. M. PATENGE, *Grundrecht Gewissensfreiheit*, v. a. S. 60–83.

206 Vgl. z. B. die entsprechende Formulierung bei Johann Heinrich ALSTED unten S. 300.

207 Vgl. zur Situation im Reich die Studie von E. WOLGAST, *Gewissenszwang bei Konfessionswechsel*.

208 Vgl. D. W. SABEAN, *Das zweischneidige Schwert*, S. 56f. Vgl. allgemein und mit Verweis auf die entsprechende Literatur: Chr. STROHM, *Ethik*, S. 485–9. Zum Begriff des Gewissens bei CALVIN vgl. auch R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 71–82, ebd., S. 81f. mit Betonung der Gemeinsamkeiten in der Deutung beider.

209 Vgl. oben S. 32.

210 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. I, oben, S. 182–4.

(† 1534) in seiner weit verbreiteten Beichtsumme behauptete, dass Paulus ein kräftiges und von jeglichem Skrupel freies Gewisses besessen hätte,²¹¹ hatte er genau diese Frage wieder aufgegriffen (freilich ohne sich auf die vier Gewissensarten zu beziehen). Und auch der vor allem mit seiner Übersetzung der Bibel ins Englische einflussreiche Reformator William TYNDALE († 1536) vermochte in seiner 1528 erschienenen Abhandlung *Obedience of a Christian Man* das Gewissen eben deshalb als jene Kraft bezeichnen, mit der man auch dem Papst widerstehen könne,²¹² weil es für ihn im Evangelium gründete.

Hingegen war ein Zusammenhang von guten Werken und Gewissensreinheit, wie er nicht nur von BERNHARD VON CLAIRVAUX behauptet wurde, unter den gewandelten Bedingungen nicht mehr selbstverständlich, sondern vielmehr zu einem der zentralen Konfliktpunkte zwischen den konfessionellen Lagern erwachsen.²¹³ Die in den protestantischen Gebieten entstehenden und rasch im Druck erscheinenden Übersetzungen der Bibel gaben den volkssprachlichen Übertragungen des Begriffs der *conscientia* ihre dezidiert paulinische Färbung. Im deutschen Sprachraum erhielt der Begriff eine spezifische Prägung durch LUTHER: „Sein Wort ‚Gewissen‘ wird durch den deutschen Bibeltext bald etabliert.“²¹⁴ Von einer „Intensivierung und Erweiterung“ des Gewissensbegriffs „im Zuge der reformatorischen Bewegung“ sprach unlängst Luise SCHORN-SCHÜTTE.²¹⁵

Die stärksten Veränderungen erfuhr ‚das Gewissen‘ wohl aber im Bereich des Medialen: Ohne den mit der Etablierung des Buchdrucks einhergehenden Medienwandel wären nicht nur die reformatorischen Ereignisse als solche kaum möglich gewesen;²¹⁶ auch die Diskussionen um und über das Gewissen wurden auf eine neue begriffliche Grundlage gestellt. Bedeutsam waren hierbei nicht zuletzt die mit dem Buchdruck verbundenen Standardisierungsprozesse, was sich gerade an *De quattuor modios conscientiarum*, aber auch an zahlreichen weiteren Beispielen aus dem weiten Feld der pastoralen Gewissensliteratur zeigt.

Standardisierungen im Text gingen mit Normierungen im Bereich der Seelsorge einher. Unübersehbar sind die verstärkten Beschäftigungen mit dem Gegenstand des Gewissens auf theoretischer wie seelsorgerlicher Ebene – Entwicklungen, die ohne die nun mögliche extensive Verbreitung des relevanten Schrifttums undenkbar gewesen wären.²¹⁷ Die gleichzeitig stattfindende Ent-

211 Vgl. M. G. BAYLOR, *Action and Person*, S. 21–3.

212 Vgl. B. CUMMINGS, *Conscience and the Law*, S. 42.

213 Vgl. oben S. 75.

214 U. STÖRMER-CAYSA, *Über das Gewissen*, S. 28.

215 L. SCHORN-SCHÜTTE, *Gottes Wort*, S. 167.

216 Vgl. Th. KAUFMANN, *Erlöste und Verdammte*, S. 354; Vgl. W. FAULTSCH, *Medien zwischen Herrschaft und Revolte*, S. 162.

217 Vgl. M. TURRINI, *La coscienza e le leggi*, v. a. S. 80–127.

wicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin²¹⁸ ist nicht zuletzt in diesem Zusammenhang zu verstehen.

Für alle Konfessionen standen Katechese und Seelsorge im Kern ihres Bemühens um die Gläubigen.²¹⁹ LUTHER hatte die Forderung erhoben, dass jede Theologie in erster Linie praktisch sein müsse („Vera theologia est practica“),²²⁰ wozu „Gewissen, Bußbereitschaft und Glauben“ zählten.²²¹ Mit den Beschlüssen des Konzils von Trient waren katechetische Volksunterweisung und Predigt als Aufgaben des Klerus ausdrücklich benannt worden, denen an allen Sonn- und Feiertagen auch nachzukommen war.²²² Das Bekenntnis begangener Sünden galt dabei als unerlässlich, weil nur hierdurch ein gutes und ruhiges Gewissen garantiert wurde, das wiederum notwendig für den Empfang der Kommunion war; ein schlechtes oder unruhiges Gewissen hätte auf ein unruhiges Herz verwiesen. Solche Gedanken waren nicht nur pastorale Theorie, sondern fanden ihren Niederschlag tatsächlich in der Praxis, wie kirchliche Untersuchungsprotokolle nahelegen.²²³

Der tradierte Zusammenhang von Beichte und Eucharistieempfang wurde nach anfänglicher Skepsis LUTHERS und vor dem Hintergrund einer eher uneindeutigen Positionierung durch die *Confessio Augustana* (cap. 11 u. 25) in der Folgezeit kaum noch infrage gestellt.²²⁴ Wohl aber erfuhr der Akt des Bekennens im Protestantismus eine Zweiteilung: Er war formalisierte geistliche Sittenüberwachung auf der einen und freiwilliger religiöser Akt auf der anderen Seite,²²⁵ wobei die Verbindlichkeit beider Bekenntnisformen sich nicht zuletzt aus ihrer Komplementarität ableiteten ließ. Eine „innere Selbststeuerung durch das Gewissen“ wurde „hier mit äußerer disziplinierender Fremdkontrolle wirksam kombiniert.“²²⁶

Während die Veränderungen des Beichtwesens innerhalb der protestantischen Konfessionen somit vor allem um jene Leerstelle kreisten, die der Verlust der

218 Vgl. J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie*; B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Bd. 1, S. 54–7; K. GOLSER, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, S. 56–68.

219 Vgl. Th. KAUFMANN, *Erlöste und Verdammte*, S. 357 und *passim*.

220 M. LUTHER, *Tischreden*, n° 153, in: WA, *Tischreden*, Bd. 1, S. 72.

221 So A. HOLZEM, *Christentum*, Bd. 1, S. 284.

222 Concilium Tridentinum, Sess. V, decr. II; Sess. XXIV, can. 4, in: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3, S. 667–70, 763. Vgl. im Überblick H. JEDIN, *Religiöse Triebkräfte*, S. 588–91.

223 Vgl. D. W. SABEAN, *Das zweischneidige Schwert*, S. 61.

224 Vgl. hierzu A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte*, S. 179–81 (416–8); A. HOLZEM, *Christentum*, Bd. 1, S. 493f., 496f.; einen Überblick verschiedener protestantischer Positionen zur Beichte, ihrer Bedeutung und Funktion gibt H.-P. ARENDT, *Bußsakrament*, S. 35–44. Zu Funktion und Bedeutung der Beichte für LUTHER vgl. mit weiteren Hinweisen: M. OHST, *Pflichtbeichte*, S. 2–9 sowie zusammenfassend K. KEMNITZER / K. RASCHZOK, „Beichte“.

225 A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte*, S. 181 (418); zu den Formen des Beichtens vgl. E. BEZZEL, „Beichte III“, v. a. S. 423.

226 A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte*, S. 181 (418).

Sakramentalität für die Beichte hinterlassen hatte, sind die Verschiebungen innerhalb des katholischen Bereichs signifikant unter dem Stichwort der ‚Generalbeichte‘ zu fassen.²²⁷ Diese hatte traditionell als allgemeines und von tatsächlichem Vergehen getrenntes Bekenntnis eigener Sündhaftigkeit gedient; sie wurde nun im Zuge von katholischer Reform und Gegenreformation aber zum Instrument einer umfassenden Beichte und damit, wie Alois HAHN hervorhebt, zum Generator konkreter ‚Sündenbiographien‘.²²⁸ Als ebenso entschiedene wie wirkmächtige Propagandisten dieser Form der *confessio generalis* erwiesen sich vor allem die Jesuiten. IGNATIUS VON LOYOLA hatte die Erforschung des eigenen Gewissens zum Prinzip seiner *Exercitia spiritualis* erklärt und dieser in der religiösen Elite bewährten Praxis damit weite Verbreitung gesichert.²²⁹ Musterpredigten und homiletische Hilfsmittel wie die nachfolgend vorzustellenden sollten zur Gewissenserforschung auffordern. Beichtsummen und Beichtspiegel, die der Vorbereitung auf das Bekenntnis dienten, indem sie Anleitung zur Erforschung des Gewissens gaben, erfuhren eine außerordentliche Konjunktur.²³⁰

Konrad RUDNER: Kollektaneenbuch

Der Subprior des Nürnberger Karmelitenkonvents, Konrad RUDNER, war ein eifriger Leser: Zwischen 1502 und 1508 trug er die Früchte seiner Lektüre in einem Band zusammen, der heute in der Handschriftensammlung des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg aufbewahrt wird.²³¹ Der Umstand, dass er sich für dieses Kollektaneum so viel Zeit nahm, spricht für eine Arbeit aus eigenem Interesse und zum überwiegend eigenen Gebrauch, auch wenn er sich durchaus an mögliche Leser wendet.

Einen Teil seiner Exzerpte ordnete RUDNER nach einem Gliederungsprinzip, das bereits den *Flores Bernardi* zugrundelag: Auf 154^v bis 158^r fasste er Gruppen von Phänomenen und Konzepten in von eins bis zwölf numerisch aufsteigender Ordnung zusammen (*De unitate, De binaris, De numero ternario* etc.). Anders, als man vielleicht vermuten könnte, blieben das Gewissen in seinen vier mög-

227 Vgl. zu diesem Instrument v. a. M. SLUHOVSKY, *General Confession*.

228 A. HAHN, *Zur Soziologie der Beichte*, S. 188–90 (423–5).

229 Vgl. J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 79f.

230 Vgl. M. SLUHOVSKY, *General Confession*; W. D. MYERS, ‚*Poor, Sinning Folk*‘, S. 168–81. Robert MARYKS zählt allein für die Zeit von 1554–1650 nicht weniger als 758 „Books written by Jesuits on Sacramental Confession“, R. A. MARYKS, *Census of the Books*.

231 Vgl. Katalog Nürnberg GNM 2.2, S. XIII; zur Handschrift selbst ebd., S. 103–12. Der Teil, in dem der Abschnitt zu den vier Gewissensarten enthalten ist, entstand 1505. Für Konrads Wirken als Subprior des Nürnberger Konvents vgl. A. DECKERT, *Die oberdeutsche Provinz*, S. 209, n° 802.

lichen Qualitäten innerhalb des Abschnitts *De quaternario numero* noch unerwähnt, doch folgt unmittelbar nach den Zwölfergruppen eine kurze, aber eigenständige Passage über die *conscientia quadruplex*:

N Nürnberg; GNM, MS 101221, 158^r, Karmeliten Nürnberg, 1505

Quadruplex est conscientia secundum Bernardum.

Bernhard zufolge ist das Gewissen vierfach

Alia bona et tranquilla et est eorum, qui carnem spiritui subdiderunt, qui cum his, qui oderunt, pacem sunt pacifici. Hic est lectus Salomonis, in que requiem capit anima, et hec perfectorum et paucorum.

Eines ist gut und ruhig, und dies ist bei denen, die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen. Ein solches ist die Ruhestätte Salomos, in dem die Seele Ruhe findet, und dies ist das Gewissen der Vollkommenen, wenn auch nur weniger.

Alia est conscientia tranquilla et non bona et est eorum, qui peccant in spe et dicunt in corde suo: Deus non requiret; et ista maxime est adolescentium et mundi amatorum.

Ein anderes Gewissen ist ruhig und nicht gut, und dies ist bei denen, die in Vermesstheit sündigen und in ihren Herzen sprechen: Gott fordert keine Rechenschaft. Das kommt vor allem bei Jugendlichen und Liebhabern der Welt vor.

Alia est bona et non tranquilla eorum scilicet, qui iam conversi ad Dominum recogitant in amaritudine annos suos; „lavant per singulas noctes lacrimis lectum suum“²³² (cf. Ps 6.7), hec est conscientia penitentium.

Ein anderes ist gut und nicht ruhig, es ist nämlich bei denen, die sich bereits zum Herrn bekehrt haben und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken. „Sie waschen jede Nacht ihr Bett mit Tränen“²³² (vgl. Ps 6.7). Und dies ist das Gewissen der Büßer.

Alia est conscientia nec bona nec tranquilla est eorum, qui in multitudine peccatorum desperant, dicentes: *Maiores iniquitas mea quam ut veniam merear* (Gn 4.13). Hec est peccatorum obstinatorum.

Ein anderes Gewissen ist weder gut noch ruhig, es ist bei denen, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln, die sich sagen: *Meine Sünde ist größer, als dass ich Nachsicht verdienen würde* (Gn 4.13). Dies ist [das Gewissen] der hartnäckigen Sünder.

232 Vgl. *Speculum monachorum*, Z. 35, in: M. BREITENSTEIN, ‚*Consulo tibi*‘, S. 148.

Diesem Abschnitt nachgestellt ist eine Bemerkung RUDNERS, die dem am Gegenstand interessierten Leser Hinweise für die weiterführende Lektüre gibt: Wer mehr über das Gewissen lesen wolle, der möge zu einer Abhandlung des Johannes NIDER, dem *Trostbuch des verängstigten Gewissens*, greifen, in dem viel Nützliches und Gutes darüber zu finden sei.²³³

Der von RUDNER gegebene Abschnitt über die vier Gewissensarten ist an den Text der Predigt BERNHARDS *Vom vierfachen Gewissen* angelehnt, bietet jedoch nicht nur eine erkennbar modifizierte Gliederung, sondern durch die Anspielung auf Psalm 6.7 auch eine in ihrer Deutlichkeit herausragende Verknüpfung des Grundmotivs mit dem Problemfeld der Reue, die zuvor bereits in einer Predigt des ‚MEFFRETH‘ begegnete. Da diese Predigtsammlung aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts weite Verbreitung erfuhr ist nicht auszuschließen, dass RUDNER den Zusammenhang von dort entlehnt hatte.²³⁴ Doch war die Vorstellung einer Reinigung des Gewissens durch Reuetränen im Hohen Mittelalter ebenso bekannt wie verbreitet.²³⁵

Zugleich benennt RUDNER jede der vier Gewissensarten entsprechend ihrer jeweiligen Träger. Es gibt somit für ihn ein Gewissen der Vollkommenen, eines der Heranwachsenden, eines der Büßer und eines der hartnäckigen Sünder. Insbesondere die letztgenannte Qualifizierung legt nahe, dass auch für RUDNER nicht das schlechte und ruhige Gewissen das allerverkommenste ist, sondern eben gerade jenes, das sich trotz der in der Unruhe zutage tretenden Einsicht nicht zum Guten bekehrt.²³⁶

Wie bereits angedeutet, hatte Konrad RUDNER sein Kollektaneum wohl vor allem für den persönlichen Gebrauch erstellt und in ihm das zusammengetragen, was ihm für den eigenen geistlichen Fortschritt wichtig erschien. Eine darüber hinaus gehende Wirkung seiner Sammlung war möglicherweise beabsichtigt, wie die Empfehlung von NIDERS *Consolatorium* nahelegt, doch ist sie nicht feststellbar. Als Zeugnis für den geistigen Horizont eines ‚durchschnittlichen‘ Religiösen am Beginn des 16. Jahrhunderts sind RUDNERS Lesefrüchte jedoch von außergewöhnlichem Wert.

233 N, 158^r: De conscientia si placet lege, vide tractatum Iohannis Nider archidiaconus predicatorum cuius titulus est Consolatorium timorate conscientie, egregius liber est et multa utilia ac bona continet.

Zum *Consolatorium* vgl. oben im Kapitel 6.2 a).

234 Vgl. oben S. 271.

235 Vgl. zahlreiche Quellenhinweise bei M. SCHUMACHER, *Sündenschmutz*, S. 329–31.

236 Vgl. hierzu oben S. 62.

Jean RAULIN: *Sermones quadragesimales*

Im Jahr 1511 erschien bei Jean Petit in Paris das *Opus sermonum quadragesimalium* des Jean RAULIN († 1515). Diese Ausgabe von Predigten zur Fastenzeit war offensichtlich so erfolgreich, dass bereits 1515 und 1518 neue Auflagen folgten.²³⁷ In einer der dort veröffentlichten Predigten – und deshalb verdienen sie in diesem Rahmen eine Erwähnung – griff ihr Verfasser umfangreich, wenn auch ohne Quellenangaben, auf das Motiv der vier Gewissensarten zurück.

Jean RAULIN zählte zu den bedeutendsten Theologen im Paris seiner Zeit.²³⁸ Seit 1481 leitete er das traditionsreiche Collège de Navarre, an dem er selbst zuvor studiert hatte, und initiierte dort nach seinem Amtsantritt Reformen, die vor allem auf disziplinarische Verschärfung des Reglements zielten und rasch Vorbildcharakter für andere Häuser erlangten.²³⁹ Innerhalb der Philosophie seiner Zeit repräsentierte er in Paris die nominalistische Strömung und predigte mit großem Erfolg gleichermaßen vor Klerus und Volk.²⁴⁰

Als sein hier im Fokus stehender Predigtzyklus 1511 erstmals veröffentlicht wurden, war RAULIN jedoch bereits seit längerer Zeit nicht mehr Weltgeistlicher, sondern trug den Habit der Benediktiner: 1497 hatte er plötzlich und nach Auskunft seiner Umgebung ohne jede Ankündigung das Collège verlassen und war in die althehrwürdige Abtei von Cluny eingetreten.²⁴¹ Doch bedeutete dieser Schritt für ihn offensichtlich keine Entscheidung für ein Leben in Klausur; statt nur innerhalb seines Ordens wirkte er weiterhin auch in der Welt.²⁴²

Predigtsammlungen, wie diejenige RAULINS oder auch die bereits vorgestellten des 15. Jahrhunderts, enthalten gewöhnlich literarische Predigten, die als Muster oder zur Lektüre dienen.²⁴³ Unklar bleibt, wann RAULIN die hier im besonderen Fokus stehenden Fastenpredigten erstmals hielt oder verfasste. In seinem an den damaligen Abt von Cluny, Jacobus de Ambasia († 1516), gericht-

237 Paris: Jean Petit 1511, 1515; Lyon: Jean Clein 1518; Venezia: Giovanni Baptist Somaschi 1575; Antwerpen: Gaspar Bellerus 1612; Antwerpen: Johann Keerberg 1612.

238 Zu ihm vgl. Th. SULLIVAN, *Parisian Licentiates*, S. 464–6 sowie vor allem A. RENAUDET, *Préreformisme et Humanism*, S. 165–70 und *passim*.

239 Vgl. J. K. FARGE, *Orthodoxy and Reform*, S. 9; Ch. G. NAUERT, *Humanism and the Culture of Renaissance*, S. 119 und vor allem A. LEVI, *Renaissance and Reformation*, S. 160.

240 Th. SULLIVAN, *Parisian Licentiates*, S. 465. Zum Wirken RAULINS als Prediger vgl. L. TAYLOR, *Soldiers of Christ*, s.v.

241 J.-M. LE GALL, *Les moines au temps*, S. 50.

242 Th. SULLIVAN, *Parisian Licentiates*, S. 465. Auch bei den Cluniazensern wirkte er wieder aktiv als Theologe und im Sinne einer Reform seines Ordens; vgl. A. RENAUDET, *Paris from 1494 to 1517*, S. 77f. Zu seinem Engagement für die Studien im Cluniazenserorden vgl. J.-M. LE GALL, *Les moines et la ville*, S. 258f.

243 Vgl. G. STEER, *VI. Geistliche Prosa. 2. Predigt*, S. 319.

teten Vorwort bekennt er, im Band einstmals (*olim*) gehaltene Predigten veröffentlicht zu haben.²⁴⁴

Die zweite Predigt zum zweiten Samstag der vorösterlichen Fastenzeit eröffnet mit der Beobachtung, dass die menschliche Seele in dreierlei Weise im Streit liegen könne: mit Gott, mit dem Nächsten und mit sich selbst. Mit Gott, wenn man dessen Gebote übertrete, wobei man sich vor sich selbst damit entschuldige, dass man nicht in der Lage sei, sie zu halten; mit dem Nächsten, wenn man nicht mit ihm leben könne; mit sich selbst aber, wenn nicht Friede und Heiterkeit im Gewissen herrschen würden. Im Folgenden wolle er aber, so RAULIN, einzig über den Konflikt des Herzens – also des Gewissens – mit der Seele reden.²⁴⁵ Und das, was er anschließend zu sagen hat, folgt dem hier im Blick stehenden Motiv: Man müsse nämlich wissen, heißt es, dass das Gewissen des Menschen vierfach sei: schlecht und ruhig, schlecht und unruhig, gut und ruhig sowie gut und unruhig.²⁴⁶

RAULINS Predigt hebt sich in mehrfacher Hinsicht von den übrigen Rezeptionszeugnissen des Gewissensschemas ab. Auffällig im Vergleich mit den bisher vorgestellten Textzeugen ist bereits das von ihm verwendete Vokubular: So bezeichnet er die ‚ruhigen‘ Formen der *conscientia* nicht als *tranquilla*, sondern verwendet statt dessen die Attribute *pacata* oder *serena*. Zudem variiert er die Begrifflichkeiten, so dass das, was zu Beginn unter dem Etikett *bona sed non pacata* firmierte, später als *timorata sed non sedata* begegnet.

Auffällig ist aber ebenso der Umfang von RAULINS konkreten Ausführungen zum Gegenstand, der jenen des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen* deutlich übertrifft. Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass er auf das Viererschema in erster Linie als ein Grundmuster zurückgreift, innerhalb dessen er selbst zusätzliche Differenzierungen vornimmt, und von dem ausgehend er weitere Gewissensarten beschreibt, die den vier Grundtypen zugeordnet werden. Dies alles geschieht aber in solcher Ausführlichkeit, dass RAULIN zunächst nur die ersten zwei Gewissensarten – die *malae conscientiae* – vorstellen kann, bevor er anmerkt, dass die ausstehenden morgen behandelt werden sollen: „Relique

244 J. RAULIN, *Opus Sermonum quadragesimalium*, [Vorwort], [S. 1].

245 „Triplitem querelam potest anima habere. Potest enim habere querelam in Deum, in proximum, et in seipsam. In Deum, cum transgrediatur eius mandata dicendo se non posse servare ea [...] Secundo querelam habet contra proximum: quando cum eo habitare non potest. [...] Tertiam querelam habet ad seipsam: quando non est pax et serenitas in conscientia sua. [...] Cum igitur triplex sit querela ut iam diximus: solum hic de querela pectoris scilicet conscientie adversus animam in presenti dicemus.“ J. RAULIN, *Sermones quadragesimales*, *Sermo XXXVIII*, CXV^v-CXVI^r.

246 „Cum igitur triplex sit querela ut iam diximus: solum hic de querela pectoris scilicet conscientie adversus animam in presenti dicemus. Pro quo sciendum quod quadruplex est conscientia hominis. Quedam mala et pacata, alia mala sed non pacata. Tertia bona et pacata. Quarta bona: sed non pacata.“ Ebd., CXVI^r.

due partes tractabuntur in crastinum.“²⁴⁷ Die Fortsetzung erfolgt dann auch tatsächlich erst in der übernächsten Predigt.²⁴⁸

Auf den Inhalt seiner Ausführungen soll hier nur in aller Kürze und am Beispiel der *conscientia mala et pacata* eingegangen werden. Kennzeichnend für RAULINS Umgang mit dem Motiv der vier Gewissensarten ist, dass er eine Vielzahl anderer Typen unter diesem subsumiert. So trifft er für das schlechte, aber doch ruhige Gewissen folgende Unterscheidungen: Ein derartiges Gewissen sei grundsätzlich denjenigen eigen, die ohne jede Furcht sündigen würden. Dieses treffe zunächst auf solche zu, die nicht wüssten, dass sie sündigen. Hierunter fielen zum einen Jugendliche, die seit ihrer Kindheit in einer solchen Umgebung aufgewachsen seien, in der ihnen kaum bewusst geworden wäre, wie verdorben ihr Leben sei, zum anderen aber auch Ungläubige, die einzig in ihrem Irrglauben unterwiesen wurden. Frage man aber, woher diese Beständigkeit im Irrglauben komme, so laute die Antwort, dass sie während ihres ganzen Lebens im unkorrigierten Buch ihres Gewissens gelesen hätten.²⁴⁹

Dieses Motiv des *liber conscientiae* wird von RAULIN im Folgenden breit und differenziert entfaltet. So würden einige sündigen, weil sie nicht in ihren eigenen, sondern einzig den Büchern der anderen lesen wollten. Weiterhin würden auch jene furchtlos sündigen, die sich immer und in allem auf die ihnen von ihrem Gewissen vorgegebenen Regeln verlassen würden, denn dieses könne irren – sei es aus Hass, sei es aus Liebe.²⁵⁰ Damit eröffnete RAULIN zugleich eine neue Dimension, indem er die Orientierung der *conscientia* als *consequens*, wie sie im ursprünglichen Textbestand des 12. Jahrhunderts zu finden war, um die Orientierung auch als *antecedens* ergänzte und so die Funktionalität des Gewissens erweiterte. Es ist nicht mehr nur Maßstab für die Bewertung vorgängiger Handlungen, sondern ebenso für die Beurteilung aller künftigen, womit dem Gewissen die Aufgabe zukommt, Entscheidungen der Vernunft reflexiv zu begleiten.

247 Ebd., cxx^r.

248 „Nunc dicemus de vase in quo recipiuntur bona ista spiritalia scilicet de bona conscientia prosequendo quod hesterno sermone dimissimus.“ Ebd., Sermo XL, cxxiii^v.

249 „Prima conscientia est eorum qui absque ullo timore peccant. Et isti sunt in duplici differentia. Nam quidam sunt tales ex eo quod nesciunt se peccare. Taliter enim assueti sunt et taliter a iuventute imbuti et nutriti in malis moribus quod vix alicui credunt de vita sua quod sit mala. [...] Et tales sunt infideles instructi in heresi: et religiosi instructi a iuventute in vita deformi. [...] Sed queritur unde procedit hec obstinatio: ut non credant vera dicentibus. Respondetur quia studuerunt per totam vitam suam in libro falso et incorrecto sue conscientie [...].“ Ebd., Sermo XXXVIII, cxvii^{r-v}. Zum Motiv des *liber conscientiae* vgl. BREITENSTEIN, *Das ‚Buch des Gewissens‘*.

250 „Secundo sequitur quod non est omnino et semper adherendum isti regule conscientie nostre: quia aliquando errat, et hoc vel odio vel amore.“ J. RAULIN, *Sermones quadragesimales*, Sermo XXXVIII, cxvii^r.

All diese Fälle würden, so ist zu lesen, in der Gruppe jener zu finden seien, die eine *conscientia mala et peccata* besitzen und deshalb gleichsam sündigen, ohne dies zu wissen. Neben ihnen gebe es jedoch auch diejenigen, denen es egal wäre, ob sie Gott herausforderten – das seien jene, die glaubten, dass sie ungestraft sündigen könnten.²⁵¹ Ihre Gruppe sei wiederum zu scheiden in diejenigen, die ob der Vielzahl ihrer Sünden verzweifelten und jene, die überhaupt nicht an das Urteil Gottes und sein Kommen glaubten.

Auf diese Differenzierung folgen ausführliche Bemerkungen zu vier verschiedenen Arten von Verletzungen, die das Gewissen erleiden könne („De quadruplici genere conscientiarum lesarum“), und den Narben, die aus diesen erwachsen („De multiplici genere cicatricum“), bevor sich RAULIN der dritten Gruppe widmet: jenen die – in Anlehnung an I Tim 4.2 – ein gebrandmarktes Gewissen („conscientia cauteriata“) besäßen. Ein solches sei denen eigen, die sich aufgrund von Kleinigkeiten ein Gewissen machten, sich um die großen und eigentlichen Sünden aber nicht kümmern würden. Solche Menschen würden sich um Nichtigkeiten sorgen, das, was wichtig sei, jedoch vernachlässigen.²⁵² Zugleich verortete sich RAULIN damit in jener Paulinischen Tradition, die dem Gewissen einen organischen Charakter zuwies, insofern er es in seiner Stofflichkeit als zeichnend deutete.²⁵³

Dieses hier nur in seiner Grundstruktur wiedergegebene Schema wird von RAULIN argumentativ mit Texten der Bibel und alltagsbekannten Beispielen breit unterfüttert. Auffällig ist dabei jedoch eine deutliche Zurückhaltung gegenüber solchen Bezugstexten, die nicht dem biblischen Kanon entstammen. Es finden sich so gut wie keine Verweise darauf, dass ein Philosoph oder ein Theologe, sei er eine zeitgenössische oder historische Autorität, Gleiches oder Ähnliches geschrieben oder gesagt habe. So gibt es denn auch innerhalb der beiden hier im Fokus stehenden Predigten keinen Hinweis auf BERNHARD VON CLAIRVAUX oder die entsprechenden pseudo-bernhardischen Texte, obwohl dieser in anderen Schriften (und selbst im gleichen Predigtzyklus²⁵⁴) durchaus zu den von RAULIN häufig zitierten Autoren zählt.²⁵⁵

Nicht zuletzt durch die dank zahlreicher Druckausgaben weite Verbreitung seiner Fastenpredigten muss Jean RAULIN zu den wichtigen Distributoren des

251 „Secunda istorum differentia est qui se sciunt Deum offendere: sed ita depravati sunt: quod pro nihilo peccare ducunt.“ Ebd.

252 „Tertia istorum differentia est qui conscientias cauteriatas habent qui de parvis conscientiam faciunt; de magnis vero peccatis non curant.“ Ebd., CXVII^v- CXVIII^r.

253 Vgl. zur Referenz im ersten Timotheusbrief R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 20.

254 Vgl. z. B. in J. RAULIN, *Sermones quadragesimales, Sermo IX*, XXVII^{r-v} die Hinweise auf BERNHARD VON CLAIRVAUX. Hier greift RAULIN umfangreich auf *De interiori domo* zurück.

255 Vgl. auch J.-M. LE GALL, *Les moines au temps*, S. 202f.

Motivs von den vier Arten des Gewissens gezählt werden. Sein freier Umgang mit diesem und die deutliche inhaltliche Erweiterung zeigen das Potential des Modells, jede nur mögliche Form und Qualität des menschlichen Gewissens kategorial in dieser Systematik erfassen zu können. Anders als Johannes NIDER erweiterte RAULIN das Viererschema jedoch nicht, indem er ihm weitere Gewissensarten zur Seite stellte, sondern er ergänzte es vielmehr in seiner Tiefendimension. Die von ihm zusätzlich eingeführten Modi wurden jeweils einem der vier Grundtypen zugeordnet, wodurch es ihm einerseits gelang, den exklusiven Charakter des Schemas zu bewahren und andererseits, dieses anschlussfähig für weitere Typen zu gestalten. Gewissensarten, die NIDER beiordnete, erfuhren durch RAULIN eine Zu- und Unterordnung. Auf diese Weise entwarf Letzterer eine Struktur, die, bei prinzipieller Geschlossenheit, dennoch hinreichend offen war, um innerhalb des gesetzten Rahmens auf neue Einsichten oder Konzepte zu reagieren. Vielleicht spricht gerade auch der Umstand, dass RAULIN keinen Referenztext benennt, dem er selbst seine Kenntnis des Motivs verdankt, dafür, dass dieses Konzept an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert einen festen und etablierten Teil des spezifischen Wissensreservoirs psychologisch-moralischer Fragen darstellte.

Juan LÓPEZ: *Epitome sanctorum ad conciones*

Einer der umfangreichsten Bezüge auf das Motiv der vier Gewissensarten findet sich in den *Epitome sanctorum* des spanischen Dominikaners Juan LÓPEZ († 1632). Bei diesem 1596 in erster Auflage erschienenen Werk handelt es sich um eine alphabetisch gegliederte Sammlung von Auszügen aus den Werken der Kirchenväter. Mit ihr hatte LÓPEZ die Absicht verbunden, dieses Material den Predigern seiner Zeit in leicht zugänglicher Form und motivisch arrangiert anzubieten. Dabei beschränkte er sich nach eigenem Bekunden auf Exzerpte der Werke von ORIGENES, BASILIUS († 379), CHRYSOSTOMOS († 407), HIERONYMUS, AMBROSIUS, AUGUSTINUS, GREGOR DEM GROSSEN und eben BERNHARD VON CLAIRVAUX, um mit ihnen gegen den Irrglauben zu streiten.²⁵⁶ Bereits diese Auswahl spricht für die enorme Autorität, die LÓPEZ dem Clarevallenser zusprach, indem er ihn

256 „His ergo quæ confutationem hæresum, scholasticamque doctrinam expectant dimissis [...] flores decem tomorum Augustini, Hieronymi novem, sex Ambrosii, quinque Chrysostomi, quatuor Origenes, Gregorii sex, duorum Basilii, necnon duorum voluminum Bernardi carpere decrevimus, et ad ordinem alphabeti in decem, et octo libros digerere, et ad tertium tomum annotationum in Evangelia de tempore, et de Sanctis.“ J. LÓPEZ, *Epitome sanctorum patrum*, Prolog der Ausgabe 1614. Eine Übersicht der Präferenzen nachreformatorischer Prediger für nicht-biblische Autoritäten findet sich bei L. TAYLOR, *Soldiers of Christ*, S. 78. Die hier von LOPEZ herangezogenen zählen sämtlich zu den auch sonst favorisierten Autoritäten.

hier prominent in die Riege der Kirchenväter einreichte, als deren letzter, aber nicht geringster BERNHARD seit dem 16. Jahrhundert galt.²⁵⁷

Juan LÓPEZ, der die Auswahl der Texte getroffen hatte, besetzte zur Zeit des Erscheinens der *Epitome* den Bischofsstuhl im kalabrischen Crotone, den er seit 1595 innehatte. Von hier wechselte er 1598 nach Apulien, um dort das Bistum Monopoli zu betreuen.²⁵⁸ Neben den *Epitomes* verantwortete LÓPEZ noch eine Reihe weiterer, vor allem katechetischer Schriften, von denen jedoch keine so erfolgreich war wie die mehrfach nachgedruckten *Auszüge aus den Heiligen Vätern*.²⁵⁹

Gleich im dritten Buch seiner Sammlung präsentierte LÓPEZ auch Passagen zum Gegenstand des Gewissens: zunächst ein Kapitel mit Textstellen über die Verpflichtung zur regelmäßigen Selbstprüfung („Conscientia examinanda frequentior, et de bono considerationis“),²⁶⁰ dann eines, dessen Überschrift in thesenhafter Zuspitzung Gewissensqualitäten mit moralischen Eigenschaften verknüpft: Das Gewissen des Gerechten sei nämlich sicher und in höchstem Maße ruhig, das Gewissen des Sünders aber unruhig, und es klage diesen an („Conscientia viri iusti segura, et multum pacata est, peccatoris autem accusans, et turbata“).²⁶¹ Der dort formulierte Gedanke weist bereits deutliche Anklänge an das hier im Fokus stehende Konzept auf, und so kann es kaum überraschen, dass LÓPEZ auch auf das Motiv der vier Gewissensarten zurückgriff und entsprechende Auszüge unter BERNHARDS Namen wiedergab.²⁶²

257 Zu den Erweiterungen des Kreises der Kirchenväter vgl. J.-L. QUANTIN, *La Catholicisme Classique*, S. 48–59. Auf die Zuschreibung des Ausdrucks „Ultimus inter patres, sed primis certe non impar.“ an Nicolas Faber († 1612) weist Theo BELL, *Die Rezeption*, S. 85, Anm. 46, hin.

258 Vgl. zu ihm den Eintrag „López, (Johann) der Jüngere“ in: ZEDLER, Bd. 18, Sp. 420f.

259 Nachfolgende Ausgaben erschienen unter dem Titel *Epitome sanctorum patrum*: 1600, 1601, 1607, 1614 und 1622.

260 J. LÓPEZ, *Epitome sanctorum ad conciones*, lib. III, cap. 23, Bd. 1, S. 402 b.

261 Ebd., cap. 24, Bd. 1, S. 407 a.

262 „Bernardus sic habet: Is qui voluntatem habet, non peccandi, et custodiendi pedes suos a lapsu, qui commissa præteriti temporis et plangit, et punit, qui malignos cogitatus advenientes cordi suo, allidendo ad Christum respuit, hoc tamquam triplici funiculo strictus atque constrictus, conscientiam habet, et purificatam, et puram. Tranquillam autem dixerim, cum iam ipse Spiritus testimonium perhibet spiritui eius, quod filius Dei sit, cum omnibus dulcis et nulli gravis, utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, quibus potest ad beneficentiam. Rara avis in terra huiusmodi conscientia, sed quanto rarior, tanto charior apud Deum. Conscientia bona est, sed turbata, quæ nil fluxum recepit, sed a mundi aspergine, quanto potest, pressius se detergit, non tamen in dulcedine, sed in amaritudine multa. Dura enim videtur ei via, ubique videt, quod carni displicet, sed retinet se fræno timoris Dei, et in omni tempestate cordis sui ad hanc anchoram figitur iam iuxta Prophetam, turbatus est et non locutus. Hæc conscientia loquitur Deo in Psalmo; Commovisti, inquit, Domine terram, et conturbasti eam, sana contritiones eius quia commota est. Commovetur terra, cum peccator pœnitet conturbatur, cum in conversatione amaritudinem sentit, sed contritiones istas illius sanare, qui sanat omnes infirmitates nostras. Ostendisti populo tuo dura. Quæ dura? potasti nos vino compunctionis, non lacte unctionis. Vinum bibunt hi, qui vias vitæ ingressi, et ingressi, tribulationibus corporis, et animæ pariter contorquentur, sed non ce-

Seine Referenz hierfür war der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*, den er bereits aus einer der über 20 seit der *Editio princeps* des Jahres 1547 erschienenen Druckausgaben zitieren konnte. Und er tat dies in großer Ausführlichkeit, über zwei fast vollständige Spalten der Folio-Ausgabe seiner *Epitome* hinweg. Damit steht LÓPEZ' Sammlung am Anfang einer langen Tradition von Bezugnahmen auf die zahlreich erschienenen Drucke *De quattuor modis conscientiarum*, die den Text BERNHARD VON CLAIRVAUX zuschreiben. Dabei zitierte er nicht allein aus dem Kerntext sondern griff ebenso auf die bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts noch mitgedruckten Ergänzungen zurück.

Diese Ausführlichkeit der Zitate ist für LÓPEZ' Werk generell kennzeichnend, insofern er in ihm fast ausschließlich Auszüge aus den Schriften anderer zusammengetragen hatte, ohne dieses durch eigene Reflexionen zu ergänzen. Sein Vorgehen dabei war von einiger Präzision, insofern er zwar keine Angaben zu den benutzten Editionen machte, aber dennoch den genauen Titel des jeweils wiedergegebenen Textes nannte und ebenso die Bandnummer, in der dieser zu finden sei. Auch wies er innerhalb der von ihm dargebotenen Passagen auf durch ihn selbst vorgenommene Auslassungen gegenüber dem Referenztext hin.

dunt, neque recedunt in tribulatione. [Infra.] Qui utramque hanc habent coconscientiam, iusti sunt, in utroque bene placitum est Deo. Bibi, inquit, vinum meum cum lacte. Qui enim primum a tentatione liberat, secundum in tentatione confortat, et si alter experitur, quoniam suavis est Dominus, alter etiam, quoniam fortis est Dominus, fortis plane, et potens in prælio, in quo servum suum, et si premi, non tamen opprimi patitur in multitudine misericordiæ suæ. Venite ait Propheta, emite vinum, et lac: omnis enim timorata conscientia, quæ ad Deum venit, vel lac ab ipso, vel vinum emit [Infra.] Mala autem conscientia est, sed turbata, quæ in actu peccatorum suorum deprehenditur, et comprehenditur. Nam dum pasci se voluptatibus credit, anxietatibus cedit, humanis pudoribus, et confusionibus reverberata, sicut scriptum est; In operibus manuum suarum comprehensus est peccator. De illis autem, qui propter ipsam confusionem exeunt a peccato, scriptum est. Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum Domine. De non exeuntibus dicit Hieremias propheta, Percussisti eos Domine, et non doluerunt, attrivisti eos, et renuerunt suscipere disciplinam. Alia est conscientia mala, et tranquilla, qua sicut nihil est peius, ita nihil est infelicius. Hæc est illa, quæ nec Deum timet, nec hominem reveretur, que cum venerit in profundum malorum, contemnit. Hi sunt quatuor conscientiarum rivi, de voluntatis fonte currentes, in quibus iusti purgantur, inquinantur iniusti, ut fiat quod scriptum est, et qui in sordibus est, sordescat adhuc, et iustus iustificetur adhuc. IDEM sic habet: Conscientia bona lætificat animam, eamque exhibet Deo gratam et Angelis, et hominibus reverendam, et sibi ipsi pacatam, et quietam. Conscientia bona templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, Arca fœdoris, thesaurus regius, aula Dei, habitaculum Spiritus sancti, liber signatus et clausus, et in die iudicii aperiendus. Nihil in hac vita iucundius, nihil securius possidetur bona conscientia. Premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus illa tamen semper erit segura, futuræ beatitudinis nullum certius testimonium, bona conscientia. [infra] Conscientia mala contristat animam, eamque Deo, Angelis, et hominibus exhibet fœdam, et sibi ipsi turbatam, et inquietam. Nulla enim pœna maior est mala conscientia, omnium siquidem delictorum nostrorum, ipsa est testis, ipsa iudex, ipsa tortor, ipsa carcer, ipsa accusat, ipsa iudicat, ipsa punit, ipsa dampnat, unicuique enim liber est sua conscientia.“ Ebd., Bd. 1, S. 409 b–410 a.

Des Problems vieler falscher Textzuschreibungen war sich LÓPEZ, wie er im Prolog ausführte, sehr wohl bewusst. Doch scheint er diesem Umstand im Falle derjenigen Schriften, die er allein zum Stichwort des Gewissens BERNHARD zuschrieb, weniger Beachtung geschenkt zu haben.²⁶³ Dies mag aber auch darauf zurückzuführen sein, dass er seine Textsammlung veröffentlichte, bevor wichtige Ausgaben und Abhandlungen erschienen, die den Zweifel an der Zuschreibung des Traktats explizierten.²⁶⁴ In jedem Fall aber wird man davon ausgehen können, dass die Neuausgaben und Nachdrucke von LÓPEZ' Werk durchaus als Multiplikatoren des Wissens um den Text wirkten; schließlich handelte es sich insbesondere beim Gewissen ja um ein zentrales Thema der zeitgenössischen Theologie.

d) 17. Jahrhundert

Nimmt man die veröffentlichte Literatur als Indiz und Maßstab, war die Epoche nach der Verfestigung der konfessionellen Grenzen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein Zeitalter der ‚Gewissenhaftigkeit‘. Zwischen 1564 und 1663 haben nach jüngsten Zählungen um die 600 Autoren der katholischen Seite allein in Frankreich, Italien, Spanien und Flandern Schriften zur Sittenlehre nicht nur verfasst, sondern auch veröffentlicht.²⁶⁵ Es entstanden vor allem kasuistische Repertorien, die dem Seelsorger bei der Bewertung und Sanktionierung des Verhaltens der ihm anvertrauten Gläubigen mit exemplarischen Lösungen einen Weg durch die ethisch-moralischen Irrwege weisen sollten. Pierre HURTUBISE zählte jüngst für die Zeit von 1550 bis 1799 fast 1300 Erstauflagen solcher kasuistischer Werke, wobei er einen Schwerpunkt für die Zeit von 1650 bis 1699 mit weit über 400 Titeln erkannte – Nachdrucke sind hierbei nicht einmal berücksichtigt.²⁶⁶ Die durchschnittliche Auflagenhöhe dieser Druckerzeugnisse lag allein in Frankreich im vierstelligen Bereich.²⁶⁷ In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhundert entwickelte sich ein außerordentlich breiter Markt für moralisierendes, frommes Schrifttum. „Die Bibliothek im Pfarrhaus war keine Ausnahme mehr.“²⁶⁸

263 Neben dem *Liber de conscientia* betrifft dies ebenso die *Formula honeste vite* und das *Speculum monachorum*; zu letzterem vgl. oben S. 93.

264 Vgl. oben im Kapitel 4.1.

265 Vgl. J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, S. 315; M. VENARD, *Christentum und Moral*, S. 996–8 jeweils unter Verweis auf R. TAVENEAU, *Le Catholicisme posttridentin*, S. 1083. Ein Überblick der vielfältigen Formen katholischer Publizistik der Zeit bei R. BERTRAND, *Modelle und Entwürfe*, S. 844–61. Zum 17. Jh. als „age of conscience“ vgl. auch D. R. KLINCK, *Conscience, Equity*, S. 108.

266 P. HURTUBISE, *La casuistique*, S. 26. Zur Praxis des Nachdruckens von Büchern vgl. R. WITTMANN, *Buchmarkt*, S. 70f. und *passim*.

267 H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, Bd. 1, S. 377–9.

268 L. CHÂTELLIER, *Die Erneuerung der Seelsorge*, S. 119.

Die Blüte dieser Kasuistik ist evidenter Ausdruck für die stattgefundene „Verrechtlichung der Moralthologie“²⁶⁹; ihr Ziel war die Erfassung einer möglichst großen Zahl typischer Fälle, die als Entscheidungsmodelle dienen konnten. Von diesen ausgehend konnten syllogistisch Schlüsse gezogen werden, die den konkreten Gewissensfall des Einzelnen betrafen.²⁷⁰ Es handelte sich um eine Strategie zur formalisierten Gewissensentlastung. „Die Menschen, die sich bei den Kasuisten Rat holten,“ bemerkte Bernhard GROETHUYSEN, „zweifelten nicht daran, daß es tatsächlich Sünden gäbe, die man vermeiden müsse, um den Höllenstrafen zu entgehen. Nur wollten sie auch genau wissen, wann man sündigt und wann man nicht sündigt.“²⁷¹ Die in dieser Kasuistik zum Ausdruck kommende Tendenz zur systematischen Erfassung, Klassifizierung und Kategorisierung nicht nur des menschlichen Verhaltens, sondern auch Denkens, ist Teil eines universellen Bemühens um Ordnung der Welt; sie ist dabei jedoch zugleich auch mit dem Vorsatz verknüpft, eben diesen Menschen wiederum entsprechend der gewonnenen Kategorisierungen zu formen. So kann es nicht verwundern, dass gerade die Kasuistik als Disziplin schon rasch Bestandteil der jesuitischen *Ratio studiorum* für jene Studenten wurde, die ein pastorales Profil ihres Theologiestudiums wählten.²⁷²

Das kasuistische Prinzip war dabei jedoch kein Alleinstellungsmerkmal der katholischen Fraktion: Es begegnet in der anglikanischen ebenso wie in der lutherischen oder der reformierten Tradition²⁷³. In der Sicht aufgeklärter Zeitgenossen stand die reformierte ebenso wie die lutherische Kasuistik der katholischen sogar in nichts nach, so dass Pierre Bayle († 1706) meinte, der Himmel möge ihn vor der protestantischen Inquisition bewahren, die wohl in fünf bis sechs Jahren so schrecklich wäre, dass man nach der römischen wie nach einer Wohltat seufzen würde.²⁷⁴ All diese Prozesse sind Ausdrucksformen einer Entwicklung, die Paolo PRODI als „Verrechtlichung des Gewissens“²⁷⁵ bezeichnete.

269 J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie*, S. 298.

270 Zum Gewissen als Syllogismus im 17. Jh. vgl. C. SULLIVAN, *The Rhetoric of the Conscience*, S. 11–38.

271 B. GROETHUYSEN, *Die Entstehung*, Bd. 1, S. 208.

272 M. NIEDEN, *Die Erfindung des Theologen*, S. 139–44. Allgemein und in größerem Zusammenhang J. THEINER, *Die Entwicklung der Moralthologie*. Zur jesuitischen Pädagogik vgl. W. DECOCK / Chr. BIRR, *Recht und Moral*, S. 17f.

273 Für die anglikanische Tradition vgl. hier v. a. die Beiträge J. F. KEENAN, A. WALSHAM, B. CAPP, D. M. TURNER und J. SPURR in: H. E. BRAUN / E. VALLANCE (Hgg.), *Contexts of Conscience*, sowie D. R. KLINCK, *Conscience, Equity*. Für die lutherische vgl. O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Bd. 4, S. 382–94 und nun v. a. B. T. G. MAYES, *Counsel and Conscience*, sowie im Überblick W. DECOCK / Chr. BIRR, *Recht und Moral*, S. 29f. Für die reformierte Tradition vgl. *pars pro toto* die Schriften des nachfolgend vorzustellenden Johann Heinrich ALSTED.

274 So bei P. HAZARD, *Die Krise des europäischen Geistes*, S. 124.

275 P. PRODI, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit*, S. 269.

Sie hatte zur Folge, dass, wie eben bereits erwähnt, auch die Ausbildung der Seelsorger in höherem Maße als zuvor juristische Aspekte einschloss.²⁷⁶

Innerhalb der sich ausdifferenzierenden Glaubensrichtungen kam es dabei zu einem „Wettstreit um die ethische Vorzüglichkeit der jeweiligen Lehren“.²⁷⁷ Zu beobachten ist ein Prozess der Übertragung religiöser Verhaltensformen in die Welt, mit dem zugleich ein „enorm gesteigerte[r] ethische[r] Rigorismus“²⁷⁸ einherging. Wesentlichen Anteil hieran sollten die Gläubigen tragen, von denen jeder Einzelne Repräsentant der eigenen Konfession zu sein hatte: Es galt, „sein Leben auch in der Welt so führen, daß man stets sein Heil im Auge hat.“²⁷⁹

Zugleich kam es selbst innerhalb der verschiedenen konfessionellen Lager zu moraltheologischen Schulbildungen, deren Konzepte zum Teil bis in die Moderne tradiert wurden. Am bekanntesten unter diesen ist sicher die des sogenannten Probabilismus²⁸⁰, vor allem verbunden mit dem Namen des Polyhistor Juan Caramuel y Lobkowitz († 1682)²⁸¹ – auch wenn diese Lehrtradition bereits eine Vorgeschichte hatte.²⁸² Schon ANTONINUS VON FLORENZ und JOHANNES NIDER hatten den Beichtvätern geraten, darauf zu achten, dass sich ihre Beichtkinder aus der Fülle der Meinungen in Gewissensfragen für eine entschieden und dieser als Richtschnur folgten.²⁸³

Im Kern ging es in innerhalb dieser Diskurse um Lösungen für jene moralischen Fragen, bei denen Zweifel bestanden – eines der großen Themen des 17. Jahrhunderts: So handelte der Barnabit Giovanni Angelo Bossi († 1665) auf den fast 500 Seiten des ersten Bandes seiner dreibändigen *Moralia varia* von nichts anderem als den Formen des irrenden und zweifelnden Gewissens.²⁸⁴ Die Verschiedenheit der Schlüssel zu ihrer Beantwortung lag in der Verschiedenheit

276 „Der Beichtvater mußte sich also seit dem Tridentinum eingehender als zuvor mit der Lehre von den Sünden befassen. Dazu gesellte sich die Beschäftigung mit dem kanonischen und bürgerlichen Recht. Der zukünftige Moraltheologe bekam also ein neues Betätigungsfeld: er mußte nunmehr Jurist sein.“ J. THEINER, *Die Entwicklung der Moraltheologie*, S. 71.

277 A. HAHN, *Religion und Welt*, S. 89.

278 Ebd., S. 89, HAHN fährt fort: „Auch das nicht klösterliche Leben wird mit Forderungen konfrontiert, die vordem nur an den weltflüchtigen religiösen Virtuosen gerichtet wurden.“

279 Ebd., S. 86.

280 Vgl. hierzu I. VON DÖLLINGER / Fr. H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Bd. 1, S. 28–61 und *passim*; B. NELSON, *Probabilisten*; Ph. SCHMITZ, *Probabilismus*, S. 359–62; J. MAHONEY, *The Making of Moral Theology*, S. 135–43 sowie R. SCHÜSSLER, *Moral im Zweifel*, Bd. 1 u. 2, s.v.

281 Vgl. zu ihm jetzt J. A. FLEMING, *Defending Probabilism*.

282 Vgl. hierzu I. KANTOLA, *Probability*.

283 Vgl. W. WERBECK, *Voraussetzungen*, S. 342f.

284 G. A. BOSSI, *Moralia varia*. Eingeteilt ist es in „I. De conscientia erronea, et opinativa“, „II. De conscientia dubia“ und „III. De conscientia scrupulosa“. Zu BOSSI vgl. V. CASTRONOVO, „Bossi, Giovanni Angelo“.

der Bewertung möglicher Handlungsoptionen: Ist es erlaubt, eine Handlung zu tun, solange sie nur nicht ausdrücklich, d. h. zweifelsfrei, verboten ist (Laxismus)? Muss sie zumindest plausibel sein (Probabilismus)? Sollte nicht eher jene Option gewählt werden, die in höherem Maße plausibel ist (Probabiliorismus)? Oder sollte man immer den sicheren Weg gehen, das heißt: dem Gesetz folgen (Tutorismus)? Damit sind nur die Hauptwege zur Lösung moralischer Probleme benannt, nicht die vielen Nuancen zwischen diesen.²⁸⁵ Der niederländische Theologe Cornelius Jansen († 1638) hielt eben diese Vielfalt der Meinungen für ursächlich dafür, dass die Moral der Gläubigen darniederlag.²⁸⁶

Auch wenn in der beginnenden Neuzeit neue Etiketten gefunden wurden – die Fragen waren noch jene, die bereits im 12. und 13. Jahrhundert gestellt wurden, als die Gewissensdiskussionen in Europa begannen, zu neuer Blüte anzuwachsen. Es ging darum, eine „subjektive Gewißheit“ für die Richtigkeit von Entscheidungen zu finden, die doch zugleich „in objektiven Gewißheiten begründet war“.²⁸⁷ Durch den Bezug auf die Probabilität einer Ansicht bestand Spielraum für das Gewissen. Wie groß dieser war, wurde zur Ermessensfrage. So betonte der 13. General der Jesuiten, Thyrsus González († 1705), ein Gewissensurteil könne erst dann probabel sein, wenn der Mensch nicht nur von dessen Probabilität, sondern zugleich von dessen Wahrheit überzeugt sei.²⁸⁸ Allerdings konnte selbst das Kriterium der Wahrheit zur Ermessensfrage werden, wie die Stellungnahmen des Paulaners Francisco PALANCO († 1720) nahelegen, auf die noch einzugehen sein wird.

Doch wurde das Gewissen keineswegs zum exklusiven Gegenstand der akademischen Theologie. Gewissensprüfung, Buße und Beichte waren nach wie vor auch Hauptthemen zeitgenössischer Predigten²⁸⁹; in der Katechese wurde betont, wie wichtig das regelmäßige Bekenntnis für das gute Gewissen und damit das Heil sei.²⁹⁰ Ein gutes Gewissen stellte, wie es Jeremias DREXEL († 1638), Jesuit und Prediger am Hof des bayerischen Herzogs Maximilian I. († 1651), formu-

285 So kämpfte der nachfolgend noch vorzustellende Francisco PALANCO seinerseits gegen die sogenannten Reflexisten, vgl. unten S. 331ff. Eine fundierte Analyse bei R. SCHÜSSLER, *Moral im Zweifel*, Bd. 1 u. 2, s.v. Ein knapper Überblick jetzt bei W. DECOCK / Chr. BIRR, *Recht und Moral*, S. 27–9.

286 Vgl. M. VENARD, *Fragen der Ethik*, S. 1174.

287 B. NELSON, *Probabilisten*, S. 165.

288 S. K. KNEBEL, *Suarezismus*, S. 163f.

289 M. VENARD, *Christentum und Moral*, S. 992f. Zur französischen Predigt im 17. Jh. vgl. Th. GOYET / J.-P. COLLINET (Hgg.), *Journées Bossuet*. Zur Beichtpraxis vgl. M. VENARD, *Gemeinschaftliche und Individuelle Glaubenspraxis*, S. 900–4; P. HERSCHKE, *Muße und Verschwendung*, S. 682–93.

290 W. D. MYERS, ‚*Poor, Sinning Folk*‘, S. 156f., 161, 172–84.

lierte, gleichsam die Eintrittskarte zur Seligkeit dar.²⁹¹ DREXEL zählte zu jenen Autoren des 17. Jahrhunderts, deren Werke größte Verbreitung fanden.²⁹² Im Bereich geistlicher Literatur war er ebenso belesen²⁹³ wie produktiv. Unter seinen zahlreichen Werken findet sich auch der emblematisch-symbolistische *Antigrapheus*, den DREXEL im Untertitel als *Gewissen* identifiziert, und in dem er neben dem Traktat *De interiori domo*²⁹⁴ auch den *Von den vier Arten der Gewissen* heranzog.²⁹⁵ Beide Texte zitierte auch der portugiesische Trinitarier Balthasar PAEZ († 1638) in seinem Kommentar zum Dankgebet des Königs Hiskia aus dem Buch Jesaja ausführlich. Doch sind die Zitate aus *De quattuor modis conscientiarum* hier in erster Linie illustrativ und dienen vorrangig dazu, bereits Gesagtes unter Bezug auf die Autorität BERNHARD zu wiederholen.²⁹⁶ Auch der vormalige

291 „Bona conscientia regium est diploma, et commendatio illustrissima, quæ nullas Diabolorum insidias metuit, quæ angelorum habet comitatum.“ J. DREXEL, *Antigrapheus*, cap. 10, S. 160.

292 Vgl. die knappe Übersicht seiner Schriften bei K. PÖRNBACHER, *Jeremias Drexel*, S. 66–126. PO-CHIA HSIA bezeichnete DREXEL jüngst als „the ideal of the perfect court preacher“, R. PO-CHIA HSIA, *Two Types of Politics*, S. 253. Eine Übersicht der Druckausgaben bei DÜNNHAUPT, *Personalbibliographien*, Bd. 2, S. 1369–418.

293 So ist er einer der wenigen mir bekannten Autoren, die den Gewissenstraktat des PETRUS CELLENSIS kannten und zitierten: J. DREXEL, *Antigrapheus sive Conscientia Hominis*, cap. 2, S. 37f. Vgl. als weitere Beispiele die des Serviten Dominico Maria BRANCACCINA, oben S. 55, Anm. 166 und des Trinitariers Balthasar PAEZ nachfolgend Anm. 296.

294 J. DREXEL, *Antigrapheus sive Conscientia Hominis*, cap. 2f., 6, 10f., 15, 18, S. 42f., 45, 47, 57, 93, 160f., 167–9, 172–5, 227, 231f., 275f., 280. Das Werk erschien posthum 1652; ich zitiere die Ausgabe von 1655. Auf *De interiori domo* bezieht sich DREXEL auch in seinem 1624 erstmals erschienenen *Trismegistus Christianus*: lib. I, cap. 6, 9, S. 140, 235. Ich benutze die 1626 erschienene deutsche Ausgabe. DREXELS *Trismegistus Christianus* wurde eine Generation später von Jacques LOBBET (zu ihm unten im Kapitel 6.2 d) als zentrales Werk für Gewissensfragen empfohlen: „Videri poterit [...] Drexelius in suo Trismegisto, libro primo de cultu conscientia, ubi multa more suo, docte, eleganter et pie [...]“ J. LOBBET, *Tractatus de conscientia*, qu. 2, § 4, S. 63 b.

295 Dabei spielte dessen zentrales Motiv jedoch keine Rolle, weshalb er hier nicht näher behandelt werden soll. J. DREXEL, *Antigrapheus*, cap. 18, S. 279f.; eine weitere explizite Bezugnahme durch DREXEL ist jedoch falsch: cap. 11, S. 175. Neben diesen beiden durch DREXEL selbst in Anmerkungen identifizierten Rekursen findet sich noch ein weiteres Zitat im *Antigrapheus*, das jedoch marginal nicht kenntlich gemacht ist: „Ideo Bernardus caute incedendum docens, nihil, aut, æque exasperat illius tremendi iudicis Majestatem, quam peccare, et secure peccare.“ Ebd., cap. 19, S. 294, vgl. oben S. 200, Z. 8f.

296 Zu ihm vgl. die Informationen im Zedler, Bd. 26, Sp. 209 und in J. B. GLAIRES *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Bd. 2, S. 1682 a. Eine Übersicht der im Druck erschienenen Werke bei I. Fr. da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, Bd. 1, S. 327. Auch PAEZ kennt und zitiert den Gewissenstraktat des PETRUS CELLENSIS: B. PAEZ, *Commentarii in Canticum Ezechie*, text. VII, annot. IV., 233f. Aus *De quattuor modis conscientiarum* zitiert er ausführlich: „Qua de re videndus [...] Bernardus liber de conscientia, titulo de mala, et tranquilla conscientia, ubi ita incipit. Sequitur mala, et tranquilla conscientia, qua sicut nihil peius, ita nihil est [...] in carneum quandoque convertit, etc. [...] Videndus hac de re Bernardus liber de conscientia, titulo de conscientia bona, et turbata, ubi describit iactatum cor in amaritudine animæ, sed

Jesuit und spätere Dominikaner Johann Andreas COPPENSTEIN († 1638) griff zur Veranschaulichung des unruhigen Gewissens, das für ihn eine von acht möglichen Arten darstellte, auf *De quattuor modis conscientiarum* zurück.²⁹⁷ In all diesen Fällen blieb die eigentliche Aussage des Konzepts, dass es nämlich vier in Kreuzklassifikation verbundene Arten des Gewissens gebe, jedoch unberücksichtigt.

Überblickt man die Gewissensliteratur der Zeit wird deutlich, dass das Motiv der vier Arten einen wichtigen Platz als etabliertes Ordnungsschema erlangt hatte: Der puritanische Prediger Samuel ANNESLEY († 1696) zitiert es in seiner 1664 erstmals erschienen Predigt über die Frage, wie man in Allgemeinen und im Besonderen gewissenhaft sein könne („How we may be Universally and Exactly Conscientious“) gleich als erstes, allgemein bekanntes Einteilungsprinzip, um es jedoch gleich darauf wegen seiner Unzulänglichkeit zu ergänzen.²⁹⁸ Einen Urheber des Motivs benannte er dabei nicht. Auch der puritanische Geistliche Edmund CALAMY der Ältere († 1666) führte es an, ohne einen entsprechenden Verweis zu geben: Die Einteilung des Gewissens in vier Arten findet sich in seinem Vorwort zum posthum veröffentlichten Gewissenstraktat des William FENNER († 1640).²⁹⁹ FENNER war wie viele seiner Zeitgenossen – unter ihnen

ablutum in lacrymaru aquis, et fletibus. Conscientia bona, inquit ille, bona est, sed turbata, quæ a mundi aspergine quanto potest pressius se detergit [...] sanat omnes infirmitates nostras, etc.“ Ebd., 236^v–237^v.

297 Unter dem Stichwort: „Differentia ad discernendas conscientias“ heißt es: „Eæ sunt omnino octo. [...] IV. Perturbata. De qua Bernardus de Conscientia. Quadam conscientia est nec bona, nec tranquilla, ut eorum qui in multitudine peccatorum suorum desperant: Alia quidem bona; sed non tranquilla; ut eorum, qui iam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine animæ suæ.“ J. A. COPPENSTEIN, *Discursus reales*, Dominica IV. adventus, disc. VIII, pars 1, S. 154.

298 „The kinds of Conscience I know are commonly reduced to these four [...]: Good and quiet; Good and troubled. Evil and quiet; Evil and troubled. But intending the resolution of the Case before me in speaking to Conscience under the several kinds of it; I shall speak to eight kinds of Consciences.“ S. ANNESLEY, *The Morning-Exercise, Sermo I*, S. 7. ANNESLEY benennt nun: *sleepy* und *seared* als Repräsentanten eines schlechten Gewissens, *erring*, *doubring*, *scrupulous* und *trembling* als ambivalente Ausrucksformen und schließlich „good and honest“ sowie „good and quiet“ als in jeder Hinsicht gottgefällig. Obwohl ANNESLEY den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* kennt und auch zitiert, gibt er für die von ihm genannten vier Arten keine Referenz an. Diese Predigt wurde sowohl innerhalb ihrer Sammlung als auch separat unzählige Male nachgedruckt. Vgl. zu diesem Text M. SCHMIDT, *Biblizismus*, Teil 2, S. 80–3.

299 „There are foure sorts Consciences: Some bad and unquiet, some bad and quiet, some good and unquiet, some good and quiet. For a conscience to be bad and quiet is the worst temper that can be: Better have a bad unquiet then a bad and quiet conscience: better have a tormenting Tophet in the soul than a fools paradise: The best frame of Conscience is the good and quiet conscience: This is a Paradise upon earth [...]“ Edmund CALAMY, *To the Christian Reader*, in: W. FENNER, *The Souls Looking-glasse*, 3^r. Die Formulierung „Paradise upon earth“ weist CALAMY in einer Marginalglosse BERNHARD VON CLAIRVAUX zu. Zu FENNERS Gewissenstheorie vgl. L. A. JACOBUS, *Sudden Apprehension*, S. 26.

auch die noch vorzustellenden John BOYS († 1625) und George WEBBE († 1640) – von der Idee geprägt, dass es in erster Linie nötig sei, die Gewissen und Seelen der Menschen zu beruhigen. Einzig ein ruhiges Gewissen sei in der Lage, die Affektivität des Menschen zu beherrschen, wodurch auch jede soziale Ordnung zur Ruhe kommen könne.³⁰⁰ Der Puritaner John COTTON († 1652) schließlich brachte das Viererschema nicht nur nach Neuengland, wohin er 1633 geflohen war, sondern autorisierte es zugleich neu, indem er jede der vier Arten biblisch fundierte.³⁰¹ Gerade an den zuletzt genannten Autoren wird deutlich, dass das Motiv der vier Gewissensarten nicht nur eine weite Verbreitung gefunden hatte, sondern durchaus auch unabhängig von der Referenzgröße ‚BERNHARD‘ begegnen konnte.

Johann Heinrich ALSTED: *Theologia Casuum*

Johann Heinrich ALSTED bekannte sich zur reformierten Konfession in der Tradition des Johannes CALVIN. Die Grafschaft Nassau-Dillenburg, in der ALSTED aufwuchs und große Teile seines Lebens – vornehmlich in Herborn – verbrachte, war bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts vom lutherischen Bekenntnis zum Calvinismus gewechselt,³⁰² so dass er hier seine orthodox-reformierte Prägung erfuhr.

ALSTED verkörperte das barocke Ideal des Universalgelehrten: Er war Theologe, Philosoph, Pädagoge und Enzyklopädist³⁰³ und widmete sich als solcher auch intensiv moraltheologischen und Gewissensfragen, die er in klassisch kasuistischer Manier behandelte. 1628 erschien seine *Summa Casuum Conscientiae*, die 1643 nachgedruckt wurde. Einige Jahre zuvor, 1621, hatte er zudem schon seine hier im Fokus stehende *Theologia casuum* veröffentlicht – zwei weitere Auflagen folgten 1630 und 1670³⁰⁴ –, mit der er, wie es im Untertitel heißt, den Aufbau des Gewissens und die Schule der Versuchungen herausstellen wollte

300 Über William FENNER, vgl. den Eintrag im *Dictionary of National Biography*, Bd. 18, S. 319 sowie Ch. PASTOOR / G. K. JOHNSON, *Historical Dictionary of the Puritans*, S. 124. Zum Einfluß v. a. seiner Affekttheorie auf die Moralphilosophie des 17. Jhs. vgl. N. FIERING, *Moral Philosophy*, S. 159–65.

301 Im Abschnitt zur Auslegung von I Io 1.4 „And these things write wee unto you, that your joy may bee full.“ erklärte er zum Gegenstand der geistlichen Freude, dass es vier Arten des Gewissens gebe: „1 Quiet, but not good, Luke 11.21. / 2 Good, but not quiet, Psal. 51.17. / 3 Neither good nor quiet, Gen. 4.13, 14 / 4 Both quiet and good, Luke 1.47“ J. COTTON, *A Practical Commentary*, S. 22.

302 Vgl. P. MÜNCH, *Nassau, Ottonische Linien*, S. 243–8.

303 Vgl. zu ihm und seinen Werken H. HOTSON, *Johann Heinrich Alsted*, sowie zusammenfassend: J. STAEDTKE, „Alsted, Johann Heinrich“.

304 Vgl. I. SCHULTZ, *Studien zur Musikanschauung*, S. 140, n° 53.

(„exhibens anatomicam conscientiam et scholarum tentationum“). Weil ALSTED in ihm auch das Motiv der vier Gewissensarten heranzog, soll dieses Werk im Folgenden in aller Kürze vorgestellt werden.

Die *Theologia casuum* ist in jeder Hinsicht systematisch aufgebaut: Angefangen mit der Frage, was denn eine solche Theologie sei, über die Benennung und Exemplifizierung der vielfältigen Arten von Anfechtungen, bis hin zur Klärung des Umstandes, warum denn Gott die Seinen überhaupt versuche, werden bereits im ersten Kapitel Unterscheidungen getroffen und Prämissen gesetzt, die für den Gang der Argumentation bedeutsam bleiben.³⁰⁵ Dabei behandelt ALSTED, anders als zum Beispiel in seiner *Summa Casuum Conscientiam*, nicht eine Fülle einzelner Fälle und Fragen, um so unter Berücksichtigung jeweiliger Umstände spezifische Analysen oder Antworten zu geben, sondern die *Theologia casuum* ist in ihrem Aufbau methodisch-planvoll angelegt.

Das erklärte Ziel, das ALSTED mit seinem Werk verband, war die Beruhigung des durch Anfechtungen aufgewühlten Gewissens.³⁰⁶ Derartige Gewissensfragen waren für ihn Teil einer praktischen Theologie – eine Bestimmung, die er in expliziter Analogie zur Unterscheidung von praktischer und theoretischer Philosophie traf.³⁰⁷ Es gebe, wie ALSTED bereits im Vorwort bemerkte, sieben Stufen der Versuchung, von denen die vierte durch das schlechte Gewissen verkörpert sei.³⁰⁸

Nach seinen propädeutischen Vorklärungen kam der Herborner Theologe mit dem zweiten Kapitel auf den eigentlichen Gegenstand seiner Kasuistik zu sprechen: das Gewissen des Menschen („De subiecto theologiae casuum, quod est conscientia hominis“). Im Anschluss an die Frage, was das Gewissen sei („Quid sit conscientia?“), und nach dessen Bestimmung als ein Vermögen der prakti-

305 J. H. ALSTED, *Theologia casuum*, cap. 1, S. 1–5. So hatte er bereits eine Grundunterscheidung hinsichtlich der Ruhe der *conscientia*, bezogen auf den diskursiven Zusammenhang von Altem und Neuem Testament, getroffen: „Conscientiam ratio est duplex. Aut enim in schola legis, aut in schola evangelii consideratur. In schola legis illa demum conscientia tranquilla est, quae vel universam legem servat; quo pacto Adam in statu integritatis tranquillam habuit conscientiam: vel est libera ab hoc vel illo peccato: utputa ab ebrositate, adulterio, etc. In schola evangelii illa conscientia est tranquilla, quae est lota sanguine Christi.“ Ebd., cap. 1.III, S. 2.

306 Davon handelt das gesamte erste Kapitel: „De fine Theologiae casuum, qui est tranquillitas tentatae conscientiam“ Es folgen die Präcepta: „Theologia casuum est prudentia supernaturalis de tranquillitate conscientiam. In ea videre oportet finem, subiectum, et media per qua finis in subiectum introducitur. Finis Theologiae casuum est tranquillitas conscientiam tentata; sive quod idem est, solutio casuum conscientiam.“ Ebd., cap. 1.I, S. 1.

307 Ebd., cap. 1, S. 1.

308 Das schlechte Gewissen werde durch den Glauben überwunden, mit dem wir uns an Christus hängen, den besten Gewissensarzt: „Quarta classis est malae conscientiam, quae instar hostis mordacissimi nos accusat, contra nos testatur, nos damnat, excarnificat, flagellat. Hostis tam saevus superatur vera fide, qua confugimus ad Christum, medicum conscientiarum optimum maximum [...].“ Ebd., praefatio.

schen Erkenntnis vernünftiger Geschöpfe,³⁰⁹ beschäftigte sich ALSTED mit dessen Kraft und seinem Wirkungsbereich („Potestas et subiecto conscientia qualis?“).³¹⁰ Hierauf folgten Ausführungen zum ‚Verhalten‘ des guten Gewissens („Conscientia bona quomodo se habeat?“),³¹¹ bevor er die gleiche Frage bezüglich des schlechten Gewissens („Conscientia mala ut se habeat?“)³¹² stellte.

Unter eben diesem Stichwort des schlechten Gewissens kam ALSTED auch auf die vier Arten zu sprechen, weshalb dieses Kapitel hier ausführlicher vorgestellt werden soll. Bereits mit dem Obersatz des Abschnitts wurde eine erste Bestimmung getroffen: Das schlechte Gewissen des Menschen bedeute entweder seinen Tod oder aber die Kraft zur Erweckung aus dem Zustand der Schlechtigkeit („Mala hominis conscientia est vel mortua, vel expergefacta“).³¹³ Bereits diese Differenzierung verweist auf eine Ausnahmestellung, die der *Theologia Casuum* im Vergleich der anderen hier vorgestellten Texte zukommt, insofern das schlechte Gewissen in ihr nicht als *per se* schlecht qualifiziert wurde, sondern ALSTED ihm ein inhärentes Vermögen zusprach, den Menschen zur Umkehr zu bewegen. Zwar wurde die Unterscheidung nicht im eigentlichen Zusammenhang der Gewissensquadriga getroffen, sie blieb aber als Prämisse bedeutsam und ALSTED griff überdies – wie zu zeigen ist – auch im Verlauf der Argumentation erneut auf sie zurück.

Zuvor folgten jedoch weitere Differenzierungen: Es werde nämlich das schlechte Gewissen in zweifacher Weise so genannt, wie ALSTED bemerkte: zum einen, weil es mit der Ursünde vergiftet wäre, zum anderen sei es von den vielen aktuellen Sünden beschwert. An der ersten Bestimmung würden alle Menschen teilhaben, die zweite hingegen sei ihrerseits wiederum vielfältig, weil es so mannigfach verschiedene Arten von Sünden gebe. Doch sei zu berücksichtigen, dass selbst ein mit Sünde beflecktes Gewissen gut sein könne, insofern es geeignet sei, als ein Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit zu dienen. In solchen Fällen sei ein schlechtes Gewissen eben nicht schlecht zu nennen, auch wenn es uns lästig wäre und schmerzte.³¹⁴ Die von ihm hier erneut eingebrachte Differenzierung kann

309 „Conscientia est vis intellectus practici in creatura rationali, statuens de rebus gestis.“ Ebd., cap. 2.1, S. 6.

310 Ebd., cap. 2.II, S. 7–13.

311 Ebd., cap. 2.III S. 13–5.

312 Ebd., cap. 2.IV S. 15–22.

313 Ebd., S. 15.

314 „Mala conscientia duplici nomine sic dicitur: tum quia infecta est peccato originali, tum quia variis peccatis actualibus oneratur. Priori modo inest omnibus hominibus æqualiter [...] Posteriori modo variat conscientia mala, prout peccata actualia sunt multifaria. Etsi autem conscientia peccatis contaminata est mala: hactenus tamen est bona, quia est instrumentum exequendæ iustitiæ divinæ. Non itaque mala dicenda est conscientia, quatenus nobis est molesta, et sensus nostros dolore afficit [...]“ Ebd., S. 15f.

man wohl am besten mit der Unterscheidung eines an-und-für-sich schlechten Gewissens von einem moralisch schlechten Gewissen umschreiben.

Zugleich kam ALSTED auch wieder ausdrücklich auf die Unterscheidung seines Obersatzes zu sprechen, wonach das schlechte Gewissen entweder tot oder aufgewacht sei. Tot wäre es, wenn es begraben bliebe und selten oder nie anklage – sei es wegen eines Mangels an Verstand wie bei Geisteskranken, sei es wegen der Tyrannei der Leidenschaften oder aber aufgrund einer Missachtung des göttlichen Willens und eines Irrtums des eigenen Urteils.³¹⁵ Von einem solchen ‚toten Gewissen‘ gebe es wiederum zwei Abstufungen: das erstarrte Gewissen, das den Menschen nur im Falle allerschwerster Sünden anklage, und jenes bereits von Jean RAULIN benannte ‚gebrandmarkte‘ Gewissen (*conscientia cauteriata*), das den Menschen selbst bei Nichtigkeiten beschuldige.³¹⁶ Auch wenn ein solches Gewissen den Menschen noch nicht während seines irdischen Lebens beiße, so würde dies spätestens dann geschehen, wenn Gott – wie in der Apokalypse angekündigt (Apc 20.12–15) – beim Jüngsten Gericht die Bücher des Lebens und des Gewissens zum Vergleich öffne.³¹⁷

Damit leitete ALSTED zu der von ihm als „aufgewacht“ bezeichneten Form des Gewissens über: Von diesem gebe es seinerseits vier Arten: zwei be- und zwei entschuldigende. Zunächst sei da ein Gewissen, das den Menschen wegen dessen schlechter Taten anklage; dieses sei schlecht, weil es sich unter der Last der Sünde beuge. Es gebe jedoch ebenso auch jenes Gewissen, das den Menschen aufgrund guter Handlungen anklage. Diese zunächst irritierende Aussage wurde durch einen Nachsatz verständlich gemacht: Unter den guten Handlungen werden hier nämlich solche verstanden, die dem Menschen die Schlechtigkeit seines bisherigen Tuns erst vor Augen treten lassen.

An diesem Punkt wird deutlich, dass solche unter dem Signum *mala* firmierenden *conscientiae* eben nur deshalb als schlecht bezeichnet werden, weil sie auf Umstände hinweisen, die ihrerseits von Übel sind. Die sich in der Anklage äu-

315 „Cæterum mala conscientia aut mortua est, aut expegefacta. Conscientia mortua est, quæ sepulta manet, et parum aut nihil accusat: idque vel ob defectum rationis, ut in phreneticis: vel ob tyrannidem affectuum, qui instar densæ nubis mentem obruunt, et tanquam abyssus iudicium absorbent: vel denique ob ignorantiam voluntatis Dei, et errorem iudicii.“ Ebd., S. 16.

316 Vgl. oben S. 286, Anm. 252.

317 „Mortuæ istius conscientiae duo sunt gradus. Primus est conscientia torpida et stupescens, quæ non accusat hominem nisi ob peccatum gravissimum et capitale: neque id semper facit, sed tantum tempore gravissimorum morborum et calamitatum. [...] Secundus gradus est conscientia cauteriata, quæ ob nullum plane peccatum, ne atrocissimum quidem, accusat hominem [...] Etsi autem conscientia cauteriata in hac vita hominem non mordet, utpote quæ est tanquam liber clausus et obsignatus: tamen post hanc vitam faciet suum officium, quando Deus aperiet libros, id est reserabit, uniuscuiusque conscientiam.“ J. H. ALSTED, *Theologia casuum*, cap. 2.IV, S. 16. Zum Motiv des Vergleich von *liber vite* und *liber conscientie* vgl. meine Studie: *Das ‚Buch des Gewissens‘*.

ßernde Gewissensregungen als solche hingegen sind nicht schlecht. Anders hingegen die nachfolgend beschriebenen noch ausstehenden zwei Arten jener vier Typen der *conscientia expergefata*, die beide nicht anklagen, sondern entschuldigen: So gebe es als drittes ein schlechtes Gewissen, das schlechtes Handeln freispricht. Ein viertes schließlich entschuldige den ungetauften Menschen moralisch wegen guter Tugenden. Ein solches Gewissen sei zwar moralisch gut, aber dennoch vor Gottes Gericht objektiv schlecht, weil es in einer Person wirke, die nicht gerechtfertigt wäre. Als Grund hierfür benannte ALSTED den Umstand, dass die Tugenden der Heiden von den Theologen nur „glänzende Laster“ genannt worden seien.³¹⁸ Deutlich wird, dass für den Herborner Gelehrten – ganz im Sinne der Tradition³¹⁹ – das Gewissen nur dann gut genannt werden konnte, wenn seine evangelische Fundierung gegeben war. Der Wert von Tugenden war mithin weniger an ihren Wirkungen zu messen, sondern – hier war er ganz Gesinnungsethiker – vor allem an ihrem Bezugspunkt.

Zugleich aber rief die gewählte Gliederung bei ALSTED ganz offensichtlich die Erinnerung an eigene Lesefrüchte hervor: Es sei, wie er bemerkte, an dieser Stelle nicht unangebracht, eine Unterscheidung des Gewissens vorzutragen, die von ‚BERNHARD‘ stamme. Dieser Hinweis wird dabei nicht näher spezifiziert, so dass – auch aufgrund des freien Umgangs mit dem Motiv – im Folgenden unklar bleibt, welcher Text konkret als Referenz diene. Das Gewissen, so zitiert ALSTED seinen ‚BERNHARD‘, sei einerseits gut und ruhig, andererseits gut und unruhig, ein weiteres sei schlecht und ruhig, ein letztes schließlich schlecht und unruhig.³²⁰ Und er fährt fort:

„Gut und ruhig ist ein solches entweder im allgemeinen Sinne, wenn ein Mensch aus Christus die Vergebung der Sünden feststellt und den Beweis inwendig im Herzen spürt, oder im speziellen Sinne, wenn er sich wegen dieses oder jenes guten Werkes

318 „Conscientia expergefata est, quæ hominem accusat, vel excusat. Eius quatuor sunt genera. 1. Conscientia hominem accusat ob male facta. Et hæc mala est; quia peccati onus ipsi incumbit. [...] 2. Conscientia interdum hominem accusat ob benefacta. Ita si missificus negligat officium suum, et sentiat conscientiam se accusantem, ista accusatio non sit ob peccatum quia intermissio peccati non est peccatum [...] 3. Conscientia excusat agentes id quod malum est. [...] 4. Conscientia excusat hominem non reatum ob virtutes moraliter bonas. Et hæc conscientia moraliter est bona: sed mala est in foro divino, quia non est in persona iustificata. Et hanc ob causam virtutes ethnicorum a theologis vocantur peccata splendida.“ J. H. ALSTED, *Theologia casuum*, cap. 2.IV, S. 17f.

319 Vgl. oben S. 277.

320 „Hoc loco non inutile fuerit, conscientiarum discrimina ex Bernhardo recitare. Conscientia, inquit, alia bona et tranquilla, alia bona et turbata, alia mala et tranquilla, alia mala et turbata.“ J. H. ALSTED, *Theologia casuum*, cap. 2.IV, S. 17. Dass ALSTED im Gegensatz zu den meisten anderen hier herangezogenen Autoren ‚BERNHARD‘ nicht als selig, heilig oder gar göttlich tituliert, kann kaum überraschen.

freut. Gut, aber unruhig ist es, wenn ein Mensch zwar die Vergebung feststellt, aber durch die Rücksichtslosigkeit des Fleisches leidenschaftlich erregt wird, so dass er nicht selten zu unterliegen scheint. Schlecht und ruhig ist es, wenn ein Mensch so sehr im Abgrund der Sünde versunken ist, dass er an Reue nicht denkt, sondern sich gleichsam blind von einem Verbrechen ins andere stürzt. Ein solches muss mit dem Brenneisen beseitigt werden, sagt Paulus. Schlecht und unruhig ist das Gewissen, durch das man die Schwere seiner Sünden empfindet, und durch das der Mensch – gleichsam, als ob ein Berg auf ihn gesetzt ist – niedergedrückt wird, so dass er sich aus eigenen Kräften nicht herauszuarbeiten vermag. Ein solches fällt entweder in einen Zustand der Verworfenheit, wie bei Kain, oder in Auserwählte, die im nächsten Augenblick zur Einsicht kommen.³²¹

Damit sind ALSTEDS Ausführungen zum Gewissen nicht beendet, wohl aber die Teile, in denen er auf die Vierergruppe Bezug nahm. Es folgen Differenzierungen zunächst der *mala conscientia* und anschließend der Begriffe von Schuld und Strafe. Sie stellen deutlich heraus, dass Kasuistik keine spezifische Ausdrucksform allein der katholischen Tradition war.³²²

ALSTEDS Bezug auf das Konzept der vier Gewissensarten ist in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich: Zunächst ist es dies wegen seines Ansatzes, das von ihm vorgefundene Modell nicht schlicht zu übertragen, sondern es als Rahmen eigener Vorstellungen zu nutzen; das Schema ist für ihn nicht einfach Illustration, sondern Ausgangspunkt eigenen Nachdenkens.

Bemerkenswert ist zudem sein Ansatz, den Begriff der *bonitas* nicht mehr absolut, sondern in Relation zu setzen: Gut und ruhig kann das Gewissen aus Freude darüber sein, die Gnade Christi empfangen zu haben; ein solcher Zustand des guten und ruhigen Gewissens kann sich, so ALSTED, aber auch dann einstellen, wenn der Mensch aufgrund eigenen Handelns einen Zustand der (Selbst-)Zufriedenheit erlangte. Eine solche *conscientia bona et tranquilla* verweist auf Autonomisierungstendenzen, insofern dem Menschen mit ihr das Vermögen zugesprochen wird, aus sich selbst heraus einen Zustand von Zufriedenheit zu erreichen, der gerade deshalb nicht objektivierbar ist, weil seine Voraussetzungen wesentlich subjektiven Bewertungsmaßstäben genügen.

321 „Bona et tranquilla est talis vel universaliter, ut cum quis statuit remissionem peccatorum propter Christum, et sentit testimonium intus in corde: vel particulariter, cum quis ob hoc vel illud bonum factum lætatur. Bona, sed turbata est, cum homo quidem statuit peccatum remissum, sed vehementius carnis importunitate sollicitatur, ut haud raro videatur succumbere. Mala et tranquilla est, cum homo adeo demersus est in profundum peccati, ut de resipiscentia non cogitet, sed tanquam cæcus de uno scelere in aliud feratur. Hanc Paulus cauterio resectam dicit. Mala et turbata conscientia est, qua sentitur gravitas peccati, quaque homo tanquam monte quodam imposito premitur, ut suis viribus eluctari non possit. Hæc cadit vel in reprobos, ut in Cainum: vel in electos iam resipiscentes.“ Ebd.

322 Vgl. mit Bezug auf ALSTED B. T. G. MAYES, *Counsel and Conscience*, S. 25, sowie oben S. 291.

Schließlich hebt auch die psychologische Sensibilität der Äußerungen ALSTEDS seinen Rekurs auf das Viererschema deutlich von anderen hier behandelten ab: Seine Ausführungen kennzeichnet ein ausgeprägtes Bewusstsein für jene Herausforderungen, die dem Menschen aufgrund seiner Verfasstheit gleichsam aus sich selbst erwachsen: seine Niedergeschlagenheit, sein Verzagtheit, seine Erregbarkeit. Zwar war die psychologische Dimension des menschlichen Gewissens schon dem Mittelalter nicht fremd,³²³ sie fand jedoch innerhalb der hier behandelten Texte und Diskurse in der Regel keinen derart herausgehobenen Platz. Vor diesem Hintergrund fällt die Aufmerksamkeit des Johann Heinrich ALSTED für das provokative Moment der menschlichen Psyche und seine Berücksichtigung dieses Umstands für die Bewertung menschlicher Gewissensnöte umso stärker ins Gewicht.

John Boys: *An Exposition of the Dominical Epistles and Gospels*

Für den englischen Theologen John Boys bildete das Verhalten des Menschen gegenüber Gott, seinen Mitmenschen und sich selbst den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Gewissen. Damit rückte er die soziale Dimension des Gewissens in den Vordergrund. Ein solcher Zusammenhang ist dabei durchaus typisch vor allem für die englischen Beispiele des 17. Jahrhunderts.

Boys hatte in Cambridge studiert, übernahm in der Folgezeit eine Reihe von Pfarrstellen und versah von 1619 bis zu seinem Tode 1625 das Amt des Vorstehers des Domkapitels von Canterbury.³²⁴ Im Jahr 1610 erschien seine Auslegung aller für den Gottesdienst in der anglikanischen Kirche relevanten Bibelstellen in der Perikopenordnung des Kirchenjahres. Das Werk hatte großen Einfluß, vor allem auf den niederen Klerus,³²⁵ und erfuhr bis ins 19. Jahrhundert zahlreiche Neuauflagen und Nachdrucke. 1683 erschien eine Übersetzung ins Deutsche, in der jedoch gegenüber der Vorlage einige Passagen ausgelassen wurden.³²⁶ Zu diesen Auslassungen zählt auch der erste der beiden hier interessierenden

323 Vgl. hierzu G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell*.

324 Vgl. *Dictionary of National Biography*, Bd. 6, S. 128f.

325 Vgl. I. GREEN, *„Hearing“ and „Reading“*, S. 281.

326 Einzelausgaben, in denen die hier v. a. interessierende Predigt zum vierten Sonntag nach Epiphania enthalten ist, erschienen, anders als im *Dictionary of National Biography*, Bd. 6, S. 129 vermerkt, bereits 1610, 1611, 1615. Ab 1622 erschienen: *The workes of Iohn Boys Doctor in Divinitie and Deane of Canterburie*, London: William Aspley 1622, 1629, 1630, 1638; New York: Stanford and Swords 1851; die deutsche Übersetzung Johann Boys, *Stern und Kern*, erschien 1683 und wurde 1685 nachgedruckt. Im *Dictionary of National Biography*, Bd. 6, S. 129 ist von einer 1683 in Straßburg erschienenen Ausgabe die Rede, die ebendort im Jahr 1685 noch einmal gedruckt worden sei; beide sind jedoch nicht nachweisbar. Im Folgenden wird nach der 1622 erstmals erschienenen Ausgabe der Gesammelten Werke zitiert.

Abschnitte, der dem vierten Sonntag nach Epiphania zugeordnet ist und unter dem Vers Is 57.21 steht: „There is no peace to the wicked, saith my God“.

Boys deutete diesen Text als Kriegserklärung Gottes gegen die Bösen („proclamation of warre against the wicked“), denn die Bösen hielten weder Frieden mit den Menschen, noch mit Gott oder mit sich selbst.³²⁷ Mit diesen Orientierungspunkten menschlichen Sozialverhaltens hatte BOYS eine Trias aufgegriffen, die bereits in der zuvor diskutierten Predigt des Jean RAULIN zu finden ist³²⁸ und die auch in der Folgezeit immer wieder begegnen wird. Diese drei markierten für BOYS die Parameter, an denen Erfolg oder Mißerfolg der Sozialisation eines Menschen abzulesen sind, wobei dem Gewissen die Funktion eines Indikators zukommt: Seine Güte oder Schlechtigkeit zeigen für BOYS objektiv an, ob der Mensch auf dem richtigen Wege ist. Ruhe oder Unruhe wiederum geben Auskunft darüber, wie sich der Mensch dabei verhält und welche Bedeutung er dem Ziel seines Weges beimisst.

Wie vielen seiner Zeitgenossen erschien auch John BOYS die eigene Gegenwart als eine, in der jede Ordnung in Auflösung begriffen war. Der Mensch sei, so BOYS, dem Anderen ein Wolf und Teufel,³²⁹ weshalb nur Versöhnung das Ziel sein könne. Für den Frieden untereinander müssten die Menschen ihre Laster und ihren gegenseitigen Hass überwinden, für den Frieden mit Gott Sorge einzig der Glaube, für den Frieden mit sich selbst aber sei der des Gewissens nötig.³³⁰ Doch war für BOYS, wie zu zeigen sein wird, der Friede des Gewissens nicht mit dessen Ruhe gleichzusetzen: Es gebe nämlich vier Arten des Gewissens, wie BERNHARD gut formuliert habe.³³¹ Die beiden Arten eines guten Gewissens seien den guten Menschen eigen, die schlechten den bösen, deren Gewissen entweder zu ruhig oder zu unruhig wäre, in keinem Fall aber friedfertig. Eine solche Gewissensruhe sei Torheit und würde die Seele des Menschen in einem tödlichen Schlaf wiegen.³³²

327 J. BOYS, *An Exposition, Fourth Sunday after the Epiphanie*, S. 167.

328 Vgl. oben S. 284.

329 [...] one man is a wolfe, yea, a devill to another.“ J. BOYS, *An Exposition, Fourth Sunday after the Epiphanie*, S. 168.

330 „O pray, pray, that thou maist feele this peace: for it is the third kind, the peace of conscience betweene man and himselfe.“ Ebd., S. 169.

331 „There are foure kindes of conscience, as Bernard hath well observed. 1. A good, but not a quiet. 2. A quiet, but not a good. 3. Both good and quiet. 4. Neither good nor quiet.“ Ebd., S. 170. Nach eigenem Bekunden hatte der Engländer hierfür auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* zurückgegriffen; welche Ausgabe ihm dabei zur Verfügung stand, muß jedoch im Dunkeln bleiben, da seine Angaben sich keinem bekannten Druck zuordnen lassen: „Liber de conscientia, sect. 2, fol. 1784.“ Ebd., Anm. h.

332 „The two good belong properly to the godly; the two bad unto the wicked, whose conscience is either too too quiet, or else too too much unquiet; in neither peace [...] Sometime their con-

Für Boys kommt dem Gewissen die Aufgabe eines Wächters zu, der Alarm schlägt, wenn Gefahr droht; für ihn ist es eine Instanz, die das Leben des Menschen reguliert – keinesfalls dürfe es daher schlecht und überdies ruhig sein. Niemand sei ernsthafter krank als derjenige, der nichts davon merke.³³³ Neben denen, die schlecht seien und dies nicht einmal spürten, gebe es jene, die tagtäglich von den Schrecken der Hölle geplagt würden.³³⁴ Betrachte man beide, könne man sehen, dass schlechte Menschen keinen Frieden hätten: nicht mit anderen, nicht mit Gott, nicht mit sich selbst.³³⁵ Den von ihm selbst vorgebrachten Einwand, dass nach solchen Kriterien einzig Gott in wahren Frieden leben könne, läßt Boys unwidersprochen.³³⁶

In gewisser Weise folgt er damit dem Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* (als seiner Vorlage), für den das gute und ruhige Gewissen unter Menschen ebenfalls kaum anzutreffen war. Wohl aber gebe es die vielen Guten, die dennoch sündigen würden und tagtäglich in Anfechtung lebten. Bei solchen könne man, da sie guten Willens seien, davon ausgehen, dass ihnen selbst die Sünde zum Vorteil gereiche: Der Mensch sei schwach, doch würde das Stärkere – die Sünde – stets dem Schwachen dienen.³³⁷ Das Gewissen solcher Menschen sei, auch wenn es unruhig wäre, dennoch gut, weil sie die Sünde nicht anstrebten, sondern diese gleichsam über sie komme. Daher würde das Gewissen solche Menschen wohl anklagen, nicht aber verdammen, weshalb sie den Frieden besäßen, der den Bösen auf ewig verwehrt bliebe.³³⁸

science is too too quite [...] This is no peace, but numnesse, yea a dumnesse of conscience. [...] if conscience never pricke us for sinne, it is a manifest signe our soules are lulled in a deadly sleep.“ Ebd., S. 170.

333 „That Schoole will soone decay, where the monitor doth not complaine; that armie must necessarily be subiect to surprize, where watches and alarums are not exactly kept; that towne is dissolute, where no clocks are used: so likewise our little citie is in great perill, when our conscience is still and sleepe, quiet but not good [...] None so desperately sicke, as they who feele not their disease.“ Ebd.

334 „As the conscience was heretofore too too quiet, so now too too much unquiet. As godly men have the first fruits of the Spirit, and certaine tastes of heavenly ioyes in this life; so the wicked on the contrary feele certaine flashings of hell flames on earth. As there is heaven on earth, and heaven in heaven; so hell on earth, and hell in hell: an outward hell, and an inward [...]“ Ebd.

335 „Thus as you see, the wicked have no peace with man, no peace with God, no peace with themselves.“ Ebd., S. 171.

336 „Yea but you will say, there is none good except God; all of us are gone astray [...]“ Ebd., S. 172.

337 „Albeit our spirituall enemies are stronger, and our sins greater then we, yet they shall serve for our good, the greater shall serve the lesse.“ Ebd.

338 „When sinners are rather passive then active in sinne, when it is rather done on them, then of them, albeit their conscience accuse them of the fact, yet it doth not condemne them of the fault: and so there is all kinde of peace to the penitent, no kind of peace to the wicked impenitent, saith my God.“ Ebd.

Diesen letzten Gedanken betont Boys auch in seinem zweiten Rekurs auf das Motiv der vier Gewissensarten: Um Gottes willen zu leiden, sei sogar ein Gott gefälliges Opfer.³³⁹ Ihm könne nur gefallen, wer sich selbst missfällt, greift Boys einen Gedanken auf, der durch den Traktat *De interiori domo* weite Verbreitung gefunden hatte.³⁴⁰ Doch auch, wenn bei solchen Menschen das Gewissen eher warne als anklage, so seien diese doch aufgefordert, alles dafür zu tun, dass ihr Gewissen nicht nur gut, sondern auch ruhig sei.³⁴¹ Mit diesem Streben nach moralischer Beständigkeit erweist sich Boys als Vordenker des Puritanismus. Der von ihm ins Zentrum gerückte Gegenstand der Gewissens- und damit Seelenberuhigung erwuchs zu einem der großen Themen innerhalb der Gewissensdiskurse des Barockzeitalters.³⁴²

George WEBBE: *The Practice of Quietnes*

Ein wichtiger und breit rezipierter Beitrag zum bereits von John Boys behandelten Thema der Gewissens- und Seelenberuhigung geht auf George WEBBE (auch WEBB) zurück, von 1634 bis zu seinem Tod 1641 anglikanischer Bischof im irischen Limerick. WEBBE hatte in Oxford studiert und war vor der Übernahme seines Episkopats Kaplan am Hof des englischen Königs Charles I. († 1649) gewesen.³⁴³ Im Jahr 1615, zu einer Zeit, während der er in Steeple-Ashton, in der Grafschaft Wiltshire, das Amt des Pfarrers und Lehrers versah, veröffentlichte er *The practice of quietnes* oder, wie es im Untertitel heißt: *A direction how to live quietly at all times, in all places, upon all occasions, and how to avoide or put off, all occasions of unquietnesse*.³⁴⁴ Das Werk wurde in den folgenden Jahren mehrfach nachgedruckt. 1657 lag bereits die neunte Auflage vor, weitere folgten,

339 „I have shewed elsewhere, that there be foure kindes of conscience, to wit, a good, but not a quiet: a quiet, but not a good: both good and quiet: neither good nor quiet. The children of God have sometime an afflicted conscience, complaining of their ill husbandry to the Lord; but it is a good conscience, for a broken spirit is an acceptable sacrifice to God.“ Ebd., *Ninth Sunday After Trinitie*, S. 438. In der deutschen Ausgabe: J. BOYS, *Stern und Kern*, S. 628.

340 „If thou wilt please God, thou must oft displease thy selfe.“ DERS., *An Exposition, Ninth Sunday After Trinitie*, S. 438. In der deutschen Ausgabe: DERS., *Stern und Kern*, S. 628f. Vgl. in *De interiori domo*: „Nam qui sibi displicet, Deo placet: et qui sibi vilis est, Deo charus est.“ *De interiori domo*, cap. XV (24), Sp. 520 C.

341 „Yet we must endeavour daily that it may be quiet, as it is good.“ J. BOYS, *An Exposition, Ninth Sunday After Trinitie*, S. 439. In der deutschen Ausgabe: DERS., *Stern und Kern*, S. 629.

342 Vgl. hierzu E. LEITES, *Puritanisches Gewissen*.

343 Vgl. A. CHALMERS, *General Biographical Dictionary*, Bd. 31, S. 261f.; H. COTTON, *Fasti Ecclesiae Hibernicae*, Bd. 1, S. 384.

344 Die Ausgaben erschienen zunächst bei Edward Griffin in London: 1615, ²1617, ³1618. Ab ⁵1631 in London bei Miles Flesher: ⁶1633, ⁷1638; weitere: ⁸1653 (London: T. Mabb), ⁹1657 (London: John Saywell), 1680 (London: Edwards), 1705 (London: J. Downing).

ebenso Übersetzungen: 1642 erschien zunächst die ins Französische,³⁴⁵ die erste deutschsprachige Ausgabe wurde 1646 in Zürich veröffentlicht, eine zweite folgte 1720 in Basel.³⁴⁶ 1730 und 1760 wurden schließlich sogar Übersetzungen ins Walisische gedruckt.³⁴⁷

Die an den rasch aufeinander folgenden Auflagen ablesbare große Nachfrage nach WEBBES Schrift fällt in eine Zeit, die von Bürgerkrieg und Revolution, von politischen und konfessionellen Konflikten geprägt war. Sein Versprechen, einen Weg zur Ruhe aufzuweisen, musste ein breites Publikum ansprechen. WEBBES zentrale These, von der ausgehend er sein Werk entwickelt, besagt, dass es, von der Übung der Frömmigkeit abgesehen, keine bessere Übung gebe als die der Ruhe: „There is no Practice next unto the Practice of Piety, more excellent than the Practice of Quietness.“³⁴⁸ Diese Ruhe sei, so führt WEBBE aus, zweifach zu verstehen: als eine innerliche (*tranquility* oder Euthymia) und als äußerliche (*quietnes* oder Hesychia). Die innerliche Ruhe wiederum sei in „quietness of the mind“ einer- und „quietness of the conscience“ andererseits zu unterteilen.³⁴⁹ Nach umfangreichen Differenzierungen zur äußerlichen Ruhe und der „quietness of the mind“ (cap. 3–4), kommt WEBBE schließlich zur Gewissensruhe. Auffällig sind dabei zahlreiche textliche Parallelen in seinen Ausführungen über das Gewissen zu jenen des eben behandelten John BOYS, die hier nicht näher thematisiert werden sollen, jedoch für eine starke Beeinflussung WEBBES durch BOYS sprechen.

Bei der Gewissensruhe handele es sich, WEBBE zufolge, um einen andauernden Zustand, in dem das Gewissen den Menschen nicht anklage, sondern für ihn spreche – eine Ruhe, die ihn von den Schrecken der Hölle, von Tod und Verdammnis befreie; ohne sie könne der Mensch in keiner Hinsicht Ruhe haben.³⁵⁰

345 *La pratique de tranquillité, enseignant aux chrestiens le moyen de mener une vie paisible et tranquille* [...] Composé en anglois par George Webbe et traduite en françois sur l'une des copies de la 5. éd. par D.P.B., Paris 1642.

346 Diese 2. Auflage war in Bibliotheken nicht nachweisbar, vgl. jedoch den Hinweis in: *Neue Zeitung von Gelehrten Sachen auf das Jahr MDCCXX*, Erster Theil, Leipzig: Zeitungs-Expedition 1720, n° XVII, S. 130.

347 *Yr ymarfer o lonyddwch* [...] gan GEORGE WEBBE; a gyfiaethwyd i'r Gymraeg gan Jago ap Dewi, Carmarthen: Nicolas Thomas 1730; *Yr ymarfer o lonyddwgh. Gyfarwyddo Cristion pa fodd fyw yn llonydd yn y byd trafferthus hwn*, gan GEORGE WEBB, a gyfiaethwyd i'r Gymraeg gan Jago ap Dewi or pummed argraphiad yn y Saesoneg, Bodedern: John Rowland 1760.

348 G. WEBB, *The Practice of Quietnes*, cap. 1, S. 1. Diese Ruhe bestimmt WEBB als „peaceable Disposition of the whole Man, not troubled, nor troublesome, and abstaining from whatsoever might disturb either it self or others.“ Ebd., cap. 2, S. 5.

349 Ebd., cap. 3, S. 8.

350 „Quietness of Conscience is a stable and comfortable Tranquillity of the Conscience, not accusing, but excusing us, and freeing us from the Terrors of Hell, Death, and Damnation. [...] This Quietness is so necessary for us, that without it, it is impossible to have any Quietness [...].“ Ebd., cap. 5, S. 19.

Allerdings besäßen nicht alle eine solche Ruhe; selbst den Gläubigen sei sie nicht immer gegeben, da auch deren Seelen durch das Wissen um die eigene Sündhaftigkeit oftmals beunruhigt wären.³⁵¹

Von dieser für ihn als Seelsorger wohl aus dem täglichen Umgang mit Menschen erwachsenen Gewissheit, dass selbst ein guter Mensch nicht notwendigerweise ein ruhiges Gewissen haben muss, kommt WEBBE direkt zur Feststellung, dass es vier Arten des Gewissens gebe – dies habe der geistreiche BERNHARD gut beobachtet.³⁵² Auf welchen Text sich WEBBE hier konkret bezieht, bleibt im Dunkeln; zu unspezifisch sind seine anschließenden Ausführungen in ihrem Bezug auf mögliche Referenzen. Doch ist es recht wahrscheinlich, dass er seine Kenntnisse schlicht aus der *Exposition* des John BOYS erworben hatte, wie neben der bereits erwähnten textlichen Parallelität nicht zuletzt die typographische Ähnlichkeit der Bezüge in beiden Werke nahelegen: eine jeweils vierzeilige, nummerierte Auflistung mit überdies identischer Formulierung.

Die beiden Arten eines guten Gewissens gehören zu den guten Menschen, die schlechten zu den bösen, deren Gewissen entweder zu ruhig oder zu unruhig ist. Letztere haben sich an die Sünde gewöhnt, weshalb ihr Gewissen schläfrig wird. Niemand aber sei in gefährlicherer Weise krank als derjenige, der nicht merkt, dass er krank ist.³⁵³ Anders bei den Menschen guten Gewissens: Zwar würden auch sie zuweilen Unruhe, Zweifel, Verwirrung und Angst empfinden, aber all dies sei heilsam und gereiche ihnen gleichsam zum Heil.³⁵⁴ Ein solches Heil liege eben nicht zuletzt in der Gewissensruhe. Diejenigen, die ein gutes und zugleich ruhiges Gewissen besitzen, seien Söhne des Friedens, ihre Namen wären im Buch Gottes eingeschrieben.³⁵⁵

Hiervon ausgehend entwarf WEBBE im Folgenden eine Ordnung sozialer Beziehungen in Mikro- und Makroebene – von der Familie bis zum Staat –, deren Basis in der titelgebenden Quietness liegt; John Ross sprach unlängst von einem „aggressive political quietism“³⁵⁶, den WEBBE und seine Zeitgenossen vertreten hätten. Das Schema der vier Gewissensarten nahm innerhalb dieses gesellschaftlichen Ordnungsentwurfs eine zentrale Rolle ein, insofern die hier gebotene Einteilung dienlich war, um Menschen im Hinblick auf ihre Befähigung zu scheiden, an einer solchen Gesellschaft der Ruhe teilzuhaben. Ein Christ, der Ruhe an-

351 Ebd., S. 20.

352 „There are four kinds of Consciencs, as witty Bernard hath well observed. 1. A good, but not a quiet. 2. A quiet, but not good. 3. Both good and quiet. 4. Neither good nor quiet.“ Ebd.

353 Ebd. Vgl. auch S. 304, Anm. 333.

354 „Yet this Conflict is for their greater Triumph; after this Tempest will follow a more quiet Calm.“ Ebd., S. 21.

355 Ebd.

356 R. J. Ross, *The Commoning*, S. 452.

strebte, war ebenso auf dem Weg zum irdischen Frieden wie auf dem zum himmlischen Heil. Wer dieses Ziel nicht verfolgte, war weder Christ noch geeignet, einer Gemeinschaft der Ruhe und des Friedens anzugehören. Sein Gewissen schloss ihn aus.

Anthony CADE: *A Sermon Necessary for these Times*

Das Gewissen war ein zentrales Thema in den Schriften des Anthony CADE († 1641). Dieses Interesse wird besonders deutlich, wenn man es vor dem Hintergrund seines insgesamt schmalen Œuvres von nur vier gedruckten Texten betrachtet. CADE, der nach einem Studium in Cambridge in erster Linie als Seelsorger und als auch überregional geschätzter Lehrer wirkte, veröffentlichte bereits 1621 eine Predigt über die Eigenschaften des Gewissens. 1636 erschien dann sein hier im Fokus stehendes Werk zum gleichen Gegenstand.³⁵⁷

Mit der 1636 veröffentlichten Gewissenspredigt griff er viele Motive wieder auf, die er bereits 1621 behandelt hatte, weitete seinen Blick jedoch erkennbar. In einem ersten Teil handelte CADE zunächst umfangreich von der normativen Funktion des Gewissens für den Menschen, während er im zweiten Teil die dem Gewissen zugeschriebene Aufgabe einer umfassenden Zeugenschaft für alles menschliche Handeln, Denken und Reden vorstellte. Zur Veranschaulichung beider Funktionen griff er auf das Bild vom Buch des Gewissens zurück: Der Mensch könne sowohl die Norm in sich lesen, als auch das Register seines Lebens, das vom Gewissen geführt werde. Mit dieser gleichsam doppelten Buchmetapher gelang es CADE – ganz den schulphilosophischen Gepflogenheiten seiner Zeit entsprechend – den Aspekt der *Synderesis* als Normquelle von jenem der *Conscientia* als Indikator einer Regelbefolungspraxis zu unterscheiden.

Im dritten Teil seiner Predigt widmet sich CADE den Herausforderungen im Umgang mit den beiden Büchern, die vom Menschen in Form eines praktischen Syllogismus aufeinander zu beziehen seien; ein gerade im 17. Jahrhundert weit verbreitetes Bild.³⁵⁸ Doch würde das Gewissen oft schläfrig sein und es unterlas-

357 Zu Leben und Werk vgl. G. J. CUMING, *The Life and Works*. Zu seinem Calvinismus vgl. ebd., S. 39, eine Übersicht der Druckausgaben seiner Werke, ebd. S. 52f.

358 „Their discursive thoughts, by comparing these two books together (the one containing Facta, the other Regulam factorum) the Law of God, and the Chronicle of our lives, either accuse and condemne for their disagreement, or excuse and acquit for their agreement. The first book makes the Proposition or Major of a Practicall Syllogisme, Thus thou must do. The second book makes the assumption or Minor, Thus thou hast done. The Conscience, with the discoursing thoughts, out of those Premises draws the Conclusion, Ergo thou hast done evil, or well; against the law, or according to it [...]“ A. CADE, *A Sermon Necessary for these Times*, part 3, S. 45. Zum Verständnis des Gewissens als Syllogismus v. a. im frühneuzeitlichen England vgl. C. SULLIVAN, *The Rhetoric of the Conscience*, S. 11–38.

sen, beide Bücher zu vergleichen, so dass es den Sünder nicht bedränge – teils eines inneren Antriebs des Menschen wegen, teils durch äußere Einflussnahme des Teufels, teils aber auch, weil der Mensch es vermeiden wolle, sich dem Urteil seines Gewissens zu stellen.³⁵⁹ Glückliche sei, wer dennoch von Gott hierzu bewegt werde; beklagenswert der, bei dem der Teufel diese Aufgabe übernehme, denn dieser würde den Menschen zur Verzweiflung treiben.³⁶⁰ Wer Gott beleidige, dem sende er zur Strafe sein eigenes Gewissen („he sends our own Conscience“) – eine göttlich inspirierte Gewissenserweckung. Es bedürfte keiner weiteren Instanz, um den Menschen festzunehmen, vorzuladen, anzuklagen, wider ihn zu zeugen, ihn zu verurteilen und dieses Urteil zu vollstrecken als das eigene Gewissen.³⁶¹ CADE bringt das vollständige Arsenal forensischer Rede über das Gewissen vor, um dessen Funktion für den Menschen zu verdeutlichen und entwirft dabei ein wahres Schreckensszenario.

Was aber könne der arme Sünder tun, um das Gewissen zu beruhigen, ohne es einzuschläfern? Zunächst einmal, so die lapidare Antwort: nicht gegen das Gewissen sündigen, es wachhalten. Doch sei nun einmal, weiß auch CADE, nicht jeder Mensch so vollkommen, wie er sein sollte, weshalb bereits Gottes Gnade den Menschen vor vielem bewahre.³⁶² Wenn wir also ein gutes Gewissen haben, können wir uns glücklich schätzen; wenn unser Herz uns nicht verdammt, dann haben wir Zuversicht in Gott. Doch, dämpft CADE auch diese Zuversicht, weil das Herz des Menschen betrügerisch sei, würden zwar viele mit einem guten Gewissen prahlen, nur wenige aber ein solches besitzen. Daher habe BERNHARD vier Arten des Gewissens beschrieben: zwei schlechte und zwei gute.³⁶³

CADES Rekurs auf das Schema ist zweifellos stark von seinen seelsorgerischen Erfahrungen beeinflusst, wie die von ihm herangezogenen Beispiele nahelegen. Zugleich übernimmt er zahlreiche Charakterisierungen, die in der Gewissenslite-

359 „But oftentimes the Conscience seemeth to be asleep, and doth not compare these books together; it stirres not, troubles not the sinner: partly because of the vehemencie of his desires [...] or lusts of the flesh [...] and partly, because the devil politickly presents him with such objects and projects [...] that he findes no time to think on God, his benefits, nor his own dutie and danger. And partly, because after the accomplishing of his sinne, he is indeed loth to look into his Conscience, lest it trouble him, and make him to forsake et repent his sinne [...].“ Ebd., S. 46f.

360 Ebd., S. 48.

361 Ebd., S. 50f. Vgl. zum Zusammenhang oben S. 25.

362 Ebd., S. 53.

363 „If we have a good Conscience [...] happy are we for [...] If our heart condemne us not, then have we confidence to God [...] But because the heart is deceitfull, above measure, take heed you be not deceived: for many men brag a good Conscience, but few men have it. S. Bernard delivereth foure sorts of Consciencs: two not good, two good. 1. There is a Conscience quiet, but not good: 2. There is a conscience neither quiet nor good: 3 There is a Conscience good, but not quiet: 4. There is a Conscience both good and quiet.“ Ebd., S. 54f.

ratur der Zeit häufig Verwendung finden. Auf diese Weise gelingt es ihm, das tradierte Schema mit neuen Inhalten zu füllen. So bestimmte er das schlechte und ruhige Gewissen als eines, das zu weit sei und jede Sünde gefühllos hinnehmen würde, bis Gott oder der Teufel es weckten. Es erwachse aus Ignoranz und Gewöhnung an die Sünde, ja Freude an ihr.³⁶⁴ Ein Gewissen, das weder gut noch ruhig ist, sei einerseits ergriffen von Kleinigkeiten und andererseits unempfindlich in gewichtigen Angelegenheiten. Es sei ein irrendes Gewissen, das bei lässlichen Verstößen in zeremoniellen Fragen klage, nicht aber bei solchen gegen die Gehorsampflichten; es sei ein abergläubisches Gewissen, das eher bei ein paar vergessenen Gebeten unruhig werde als bei Trunkenheit, Betrug Verrat, Aufstand oder Mord; und es sei ein verzweifertes Gewissen, das jeden Glauben an die Gnade Gottes verloren habe.³⁶⁵ Damit seien, bilanziert CADE, die beiden Arten eines schlechten Gewissens opponierende Formen und Ausdruck einer gefährlichen Bosheit: zu sorglos und angstfrei die eine, überbesorgt und überängstlich die andere.³⁶⁶

Auch das gute und unruhige Gewissen klagt, weil der Mensch Gottes Gesetz übertreten hat, und es erfüllt sein Herz mit Kummer. Es tut dies jedoch weit mehr wegen eines begangenen Fehlers als wegen der drohenden Bestrafung und strebt somit zum Guten. An drei Zeichen könne man ein solches Gewissen erkennen: Es strebe in allem zu Gott; es gehe zum zweiten in allem den Weg der Mitte und folge der Geistlichkeit; zum dritten gehe es den Weg Gottes mit mehr Eifer als jene, die nicht unter Anfechtung leiden. Ein solches Gewissen werde zum glücklichen Erfolg kommen.³⁶⁷ Gut und ruhig schließlich ist, CADE zufolge,

364 „The Conscience quiet but not good, may be a broad or large Conscience, swallowing down any sinne without feeling; or brawny, seared, senselesse: or sleeping until God in mercie, or the devil in policie awake it. This is not good; it proceeds from ignorance, delight or custome in sinne, or want of a sound faithfull ministerie: a dangerous sicknesse, not felt, and therefore not desiring the cure.“ Ebd., S. 55.

365 „The Conscience neither quiet nor good, is too stirring in small matters, too senselesse of greater: such is, first, the erroneouse, accusing more for the use of a ceremonie, then for disobeying the Magistrate: and secondly, the superstitious, disquieting more for breaking our fast on a fish day, or omitting a few Ave Marias, then for drunkennes, cozening our neighbours, or for treasons, rebellions, massacres of Princes and people: but thirdly and especially the despairing conscience, which for sinne against God afflicts too grievously and endlessly, admitting no comforts of Gods mercie and Christs merits.“ Ebd., S. 55f.

366 „These two are in the two extreame, the one too carelesse and fearlesse, the other too carefull and fearfull; both dangerously evil.“ Ebd., S. 56.

367 „The Conscience good, but not quiet, accuseth for breach of Gods law, and fills the heart with sorrows and fears, yet grieveth more at his fault then at his punishment; and therefore tends to good, and seeks for comfort. [...] This is a good Conscience, and is known by these signes. First [...] it holds the principle [...] hope in God [...] Secondly, he is carefull to use the means, ad hungerly hangs upon the ministerie of the word [...] Thirdly, he continues in the wayes of Gods

ein Gewissen, das nach der Erkenntnis seiner eigenen Sünden Buße, Glauben und Versöhnung erfährt und Frieden mit Gott empfindet.³⁶⁸ Während dieses Gewissen somit sein Ziel bereits erreicht hätte, sei das gute, aber unruhige noch auf dem Weg dahin; beide aber seien sie gesegnet.³⁶⁹

Im Gegensatz zu vielen anderen der hier vorgestellten Autoren beläßt es Anthony CADE nicht bei seiner Darstellung der vier möglichen Ausprägungen, die das Gewissen des Menschen annehmen könne. Er verbindet diese mit drei konkreten Hinweisen, wie ein gutes Gewissen – und sei es eines, das noch Unruhe verspüre – zu erlangen sei: So solle zum ersten jeder Mensch jeden Morgen vor dem Aufstehen überlegen, welche Aufgaben an diesem Tag auf ihn warten. Dabei müsse er jedoch zugleich auch in sein inneres Gesetzbuch schauen, um dann aus der vergleichenden Betrachtung dieser Normen mit dem, was am Tag zu tun ist, die nötigen Konsequenzen für sein Handeln zu ziehen. Zum zweiten solle der Mensch jeden Abend vor dem Schlafen einen Blick in das zweite Gewissensbuch, die Chronik seines Handelns, werfen; er müsse bedenken, was er am vergangenen Tag gesagt und getan habe und sich dann entsprechend beurteilen, so dass Gott keine Veranlassung mehr habe, dies zu tun. Zum dritten schließlich gelte es, den Sonntag zu heiligen und diesen Tag dafür zu nutzen, die vergangene Woche zu resümieren und Gott seinen Dank auszusprechen. All dies sei ebenso möglich wie nützlich.³⁷⁰

Die hier beschriebene und als heilsrelevant vorgestellte Strategie verweist genau auf jenen charakteristischen Zug des Puritanismus, den Max WEBER in eine Kontinuität zur monastischen Askese gestellt hatte: Bei einer solchen Form der innerweltlichen Askese, wie sie bei CADE deutlich wird, handelte es sich eben um jene „systematisch durchgebildete[n] Methode rationaler Lebensführung [...]“, die mit dem Ziel verknüpft war, „den status naturae zu überwinden, den Menschen der

commandments usually with more strictnesse and zeal then others lesse troubled. And this Conscience is blessed with a happy successe [...].“ Ebd., S. 56f.

368 „The Conscience both good and quiet, is that which after due knowledge of his own sinne, repentance, faith, reconciliation, findes and feels peace with God [...].“ Ebd., S. 57f.

369 Ebd., S. 58.

370 „Now to procure and preserve a good Conscience, I commend unto you these means: First, every morning before we rise, to consider (as good husbands do) what businesse we have to do that day, what company, what temptations we are to meet withall; then to look into our law-book of Conscience [...] how to carrie our selves purely and profitably therein. [...] Secondly, at night before we sleep, let us look upon our chronicle, and search in that book of our Conscience what we have said or done that day. [...] We should so search our Consciences, and judge our selves without partialitie, that when we come before the Judge, he may say, I need not judge this man, for he hath judged himself already. [...] Thirdly, when our seventh day, dedicated to Gods service, approacheth, as God looked back upon all his works of the six dayes, so let us look back upon ours: that if we finde all well, we may blesse God for it [...] All this is as possible as it is profitable.“ Ebd., S. 59–62.

Macht der irrationalen Triebe und der Abhängigkeit von Welt und Natur zu entziehen, der Suprematie des planvollen Wollens zu unterwerfen, seine Handlungen beständiger Selbstkontrolle und der Erwägung ihrer ethischen Tragweite zu unterstellen“ und ihn so „zu einem Arbeiter im Dienst des Reiches Gottes zu erziehen und dadurch wiederum – subjektiv – seines Seelenheils zu versichern.“³⁷¹

Für CADE – und diese Einschränkung gilt auch für John BOYS und George WEBBE – gibt es im Grunde nur zwei Gewissensarten: das gute und das schlechte. Ein unruhiges Gewissen kann in seinem Verständnis nur dann wahrhaft gut genannt werden, wenn es sich dem für heilsnotwendig erklärten Zustand der Ruhe annähert – einer Ruhe freilich, die ihre ethische Fundierung ausschließlich in Gott haben kann. Die Beständigkeit des Lebens führt zur Ruhe des Gewissens – einer Ruhe, die dem moralischen Anspruch der Religion genügt und daher auch gut zu nennen ist. Ruhe oder Unruhe eines guten wie auch eines schlechten Gewissens sind daher nicht Ausdrücke einer Nähe zum jeweiligen ethischen Gegenpol, sondern für die Befindlichkeit eines Menschen, der jedoch in jedem Fall zu den Geretteten oder den Verworfenen zählt. Gefahr droht einzig dann, wenn der Mensch die Beständigkeit seines tätigen Wandels zugunsten eines unreflektierten, nicht am Gewissensbuch orientierten und damit gefährdeten Lebens aufgibt. Ganz folgerichtig beschließt Cade seine Predigt mit der Mahnung, weder seine Zeit noch seine Talente zu verschwenden: Wen der Herr so beschäftigt finde, der werde beim Tod seinen gesegneten Lohn empfangen.³⁷²

Martin BRESSER: *De conscientia*

Im Jahr 1638 erschien bei Johannes Cnobbaert in Antwerpen eine äußerst umfangreiche Abhandlung *Über das Gewissen (De conscientia)*. Ihr Verfasser war der drei Jahre zuvor verstorbene Jesuit Martin BRESSER († 1635) aus Boxtel in Brabant, Professor der Theologie und Rektor der Kollegien seines Ordens in Courtray, Löwen, Antwerpen sowie Brügge.³⁷³ Der Erfolg des posthum veröffentlichten Werkes ist überschaubar geblieben, auch wenn sich durchaus Spuren seiner Rezeption finden lassen.³⁷⁴

371 M. WEBER, *Die protestantische Ethik*, II.1, S. 116.

372 „The Lord of heaven finde us so alwayes occupied, that at our death we may receive that blessed welcome for the well employing of our times and talents [...]“. A. CADE, *A Sermon Necessary for these Times*, part 3, S. 63.

373 Informationen über ihn sind rar, vgl. ZEDLER, Bd. 4, Sp. 1302 sowie L. VAN MIERT, „Bresserus (Martinus)“. Zu BRESSERS Rolle innerhalb der theologischen Auseinandersetzungen im Anschluss an die Thesen des Michael de Bay († 1589) vgl. (mit Edition von Briefen BRESSERS) J. ORCIBAL, *De Baius a Jansénius*.

374 So zitierte ihn z. B. Francesco BARDI in seinen *Disceptationes conscientiae*, Disceptio I, cap. 1, und *passim*, oder auch der Puritaner Samuel ANNESLEY in seiner Predigtsammlung *The Mor-*

Das in sechs Bücher gegliederte Werk ist erkennbar von spätscholastischer Gelehrsamkeit geprägt: In strenger Form und logischer Folge wurden Fragen nach dem Wesen, nach Funktion und Bedeutung der *conscientia* gestellt und unter Heranziehung einer beeindruckenden Fülle an Autoritäten aus Antike, Mittelalter und dem Kreise seiner Zeitgenossen, insbesondere aus der Schule von Salamanca, beantwortet. Insofern überrascht es in seinem Fall nicht, dass BRESSER auch den Traktat *De quattuor modis conscientiarum* kannte und sich auf ihn bezog.

BRESSER tat dies gleich im ersten, *De conscientia in genera* überschriebenen Teil seines Werkes im Zusammenhang einer Klärung der Frage nach der Vielfalt des habituellen Gewissens („Quotuplex sit conscientia habitualis?“). Grundsätzlich könne man, so BRESSER, mit den Scholastikern eine *conscientia actualis* und mit den Mystikern eine *conscientia habitualis* unterscheiden. Während erstere, nämlich die *conscientia actualis*, auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges bezogen wäre, sei die *conscientia habitualis* in gut und schlecht bzw. rein oder unrein zu scheiden. Als Gewährsmann hierfür nun wurde BERNHARD VON CLAIRVAUX – der vermeintliche Verfasser des Gewissenstraktats – unter Angabe der genauen Belegstelle genannt.³⁷⁵

Auch zur Klärung der unmittelbar anschließenden Frage, was unter einer guten wie unter einer schlechten *conscientia* zu verstehen sei, verwies BRESSER zunächst auf ‚BERNHARDS‘ Traktat, in dem man eine Antwort finden könne,³⁷⁶ um anschließend die dortigen Begriffsbestimmungen ausführlich zu zitieren. Dabei wurde das gute und reine Gewissen von ihm zum Ausdruck einer *anima iusta* erklärt, das schlechte und unreine hingegen als mit der Todsünde befleckt beschrieben:³⁷⁷

ning-Exercise, Sermo I, in den Marginalien. Zu BRESSERS philosophiehistorischer Bedeutung vgl. B. HENNIG, ‚*Conscientia*‘ bei Desacartes, s.v. sowie R. SCHÜSSLER, *Moral im Zweifel*, Bd. 1, S. 100f. Wer den Druck von BRESSERS *De Conscientia* initiierte ist nicht klar; der Band erschien mit einer Widmung der Frau des Verlegers, Maria de Man, an den Antwerpener Bischof Gaspar Nemius.

375 „[...] mystici dividunt conscientiam, scilicet habitualem, imprimis ex ipsa Scriptura, in bonam et malam, seu mundam et immundam: nominatim Bernardus posteriori libro de conscientia, secundo et duobus postremis capitibus.“ M. BRESSER, *De conscientia*, lib. I, cap. 8, S. 29 a. Die Bezeichnung des *posterior liber de conscientia* bezieht sich hierbei auf jene Bearbeitung des Traktats *De interiori domo*, die in älteren Ausgaben zuweilen vor dem hier interessierenden Text abgedruckt war; vgl. oben S. 84.

376 „Quænam sit conscientia bona ac munda, mala et immunda seu inquinata explicui [...] Suppono autem juxta D. Bernardum citatum, et ibidem dicta eande revera esse bonam et mundam, malam et immundam.“ M. BRESSER, *De conscientia*, lib. I, cap. 8, S. 29 a-b.

377 „Prior itaque [sc. die conscientia bona ac munda] est anima justa, id est, prædita et mundata gratia sanctificante sive justitia inhærente; posterior [sc. die conscientia mala et immunda] eadem anima iisdem destituta et infecta peccato mortali.“ Ebd., S. 29 b.

„Diese beiden zergliedert Bernhard im 2. Kapitel des zitierten Werkes in gut und ruhig sowie gut und unruhig; schlecht und ruhig sowie schlecht und unruhig. Gut, sagt er, ist nämlich [das Gewissen], das einer Sünde nicht zustimmt, auch wenn es Sündhaftes denken sollte. Und wenig später: Ruhig aber nenne ich ein solches Gewissen, bei dem der Geist selbst dem Geist dessen, der ja der Sohn Gottes ist, ein Zeugnis ablegt. Gut und unruhig nennt er im folgenden Abschnitt [das Gewissen], dem der bessere Weg und das strengere Leben hart scheint; aber durch den Zügel der Gottesfurcht hält es sich zurück. Vom schlechten und ruhigen: Dieses ist [das Gewissen], sagt er im 3. Kapitel, welches weder Gott fürchtet, noch den Menschen achtet, welches es gleichgültig hinnimmt, wenn es zum Abgrund der Bosheit gelangt. Schlecht, aber unruhig nennt er im 4. Kapitel das Gewissen, welches beim Begehen der Sünde ertappt und ergriffen wird, nämlich durch Zeugen und Gewissensbisse, oder wie er dort sagt: durch die Schläge des eigenen Gewissens.“³⁷⁸

In kurzen Zitaten, die oftmals den Gedankengang des Traktats nur anreißen und kaum je dessen Inhalt für den Nichtkundigen klar zutage treten lassen, führt der Jesuit hier die vier Arten des Gewissens zusammen. Die Kürze schien ihm wohl vor allem deshalb angemessen, weil das Einteilungsschema nur eines neben anderen war, die er in seiner systematischen Darstellung zusammengetragen hatte.

Auf das schlechte und unruhige Gewissen kam BRESSER noch ein weiteres Mal zu sprechen: So verwies er zur Bekräftigung seiner Aussage, wonach auf eine begangene Sünde nicht notwendig Gewissensbisse folgen würden, darauf, dass diese Ansicht auch bei ‚BERNHARD‘ unter Rekurs auf Prv. 23 zu finden sei.³⁷⁹

BRESSERS Werk enthält noch weitere Bezüge auf *De quattuor modis conscientiarum*, jedoch handelt es sich hier bereits um jene ergänzten Kapitel, die seit der von HORSTIUS besorgten Ausgabe des Jahres 1641 nicht mehr mitgedruckt wurden: Dank seiner profunden Kenntnis der Quellen konnte BRESSER hier sogar

378 In Fortsetzung der vorangegangenen Anmerkung: „Utramque subdividit Bernardus citatus cap. 2. in bonam tranquillam, et bonam turbatam; malam tranquillam, et malam turbatam. Bona, inquit, namque est quæ et præterita peccata punit, et punienda committere refugit: quæ etsi peccatum sentiat, peccato non consentit. Paulo post: Tranquillam autem dixerim, cum jam ipse spiritus testimonium perhibet spiritui ejus, quod filius Dei sit. Bonam turbatam sequenti capite vocat, cui dura videtur via rector, et austerior vita; sed retinet se freno timoris Domini. De mala et tranquilla: Hæc est, ait cap. 3. quæ nec Deum timet, nec homines revertur: quæ cum venerit in profundum malorum contemnit. Mala autem, ait cap. 4. conscientia est sed turbata, quæ in actu peccatorum deprehenditur et comprehenditur, scilicet testimonio et remorsu, seu ut ibi ait: reverberatione ipsius conscientia.“ Ebd.

379 „Dico primo: Non necessario ac semper post peccatum sequitur remorsus conscientia. [...] Idem aperte tradit Bernardus posteriori libro de Conscientia cap. 2 quando agnoscit conscientiam malam, et nihilominus tranquillam: quam ipse vocat cauteriatam. Quali conscientia laborantes vere de se dicunt Proverb. 23. Verberaverunt me, sed non dolui; traxerunt me, et ego non sensi.“ Ebd., lib. II, cap. 19, S. 231 a-b.

darauf verweisen, dass die betreffende Passage nicht allein im *Liber posterior de conscientia* enthalten war, sondern ebenso auch im Traktat *Vom inneren Haus*.³⁸⁰

Francis WHIDDON: *A Golden Topaz, or Heart-Jewel*

Eines der bemerkenswertesten Zeugnisse für die Präsenz des Motivs vom vierfachen Gewissen ist der *Goldene Topas* des puritanischen Geistlichen Francis WHIDDON († 1657). Über den Verfasser ist kaum etwas bekannt; WHIDDON, der einer alteingesessenen Familie der Grafschaft Devon entstammte, hatte in Oxford studiert,³⁸¹ war Mitglied der *Westminster Assembly*³⁸² und versah lange Jahre das Amt des Seelsorgers in Morton-Hampsted. Der *Golden Topaze, or, Heart-jewell. Namely, A Conscience purified and pacified by the the Blood and Spirit of Christ* ist WHIDDONS einziges im Druck erschienenes Werk. Er hatte es kurz vor seinem Tode als Vermächtnis an seine Gemeinde verfasst, der er die Schrift auch widmete,³⁸³ und hier noch einmal das festgehalten, was seiner Ansicht nach wichtigster Gegenstand schon seines Predigens war: die Sorge um das Gewissen.³⁸⁴ Die titelgebende Identifikation des Gewissens als Edelstein bezieht sich nicht zuletzt auf die allegorische Deutung des in Ier 20.5 erwähnten Schatzes als Gewissen, wie sie in *De interiori domo* oder auch bei BERNARDINO DA SIENA begegnet, und war auch in der englischen Gewissensliteratur der Zeit nicht unüblich.³⁸⁵

Die 50er Jahre des 17. Jahrhunderts waren für England eine Zeit fundamentaler Umbrüche; nach dem Ende des Bürgerkriegs brachte die Herrschaft Oliver Cromwells († 1658) nicht die erhoffte Beruhigung der durch machtpolitische ebenso wie religiöse Auseinandersetzungen aufgewühlten Lage. Im Gegenteil: die Auswirkungen der Cromwellschen Politik im Inneren mußten ebenso wie außenpolitische Konflikte mit Spanien und den Niederlanden das Gefühl hervorrufen, am Ende der Zeiten zu leben.

380 Dabei geht es um das *liber conscientie*, ebd., lib. I, cap. 7, S. 17 a-b; um die Attribuierungen der *conscientia* als *titulus religionis* etc.: ebd., lib. II, cap. 11, S. 190 a-b.; um die *signa predestinationis* der guten *conscientia*: ebd., lib. II, cap. 15, S. 214 b; und darum, dass keine Strafe schlimmer sei als eine *mala conscientia*: ebd., lib. II, cap. 19, S. 233 b.

381 *The Bodleian Library account book*, 1613–1646, S. 44f., Anm. 6.

382 HETHERINGTON, *History of the Westminster Assembly*, S. 105.

383 „[...] when I am gone from you, this pretious Jewell which now I present unto you, will then be found still to abide within you, and if at any time through carelesnesse, this Jewell of a good Conscience with in you, shall gather Dust and lose it's lustre.“ FR. WHIDDON, *A Golden Topaz*, The Epistle Dedicatory, [S. 3].

384 Im Widmungsbrief an seine Gemeinde schreibt WHIDDON: „You may consider it [sc. das Gewissen] as an Object both to your eare and eye, your eare hath heard it preached [...]“. Ebd., [S. 2].

385 Vgl. zur Tradition die Nachweise oben S. 266, Anm. 154. Ein weiteres Werk ist bspw. *The Christians Iewell* des William WORSHIPS.

Mit eben diesem Befund eröffnete auch Francis WHIDDON seine Gewissenschrift: Die Welt sei aus den Fugen geraten, die Gewissen der Menschen krank, sterbend oder gar schon tot, weshalb es höchste Zeit wäre, eben die Gewissen neu zu beleben.³⁸⁶ Der *Goldene Topas* ist dabei mehr als eine bloße Erbauungsschrift. WHIDDON gibt zunächst eine ausführliche Klärung des Begriffs im Allgemeinen, er schreibt über die Lokalisierung des Gewissens im Menschen und erläutert dessen Funktionen;³⁸⁷ ausgehend hiervon kann er feststellen, dass jeder Mensch ein Gewissen hat.³⁸⁸ Zwar würde oft gesagt, dass dieser oder jener kein Gewissen habe, aber hiermit wäre eher ein Fehlen des guten Gewissens gemeint; einem Menschen das Gewissen abzusprechen hieße, ihm die Vernunft, ja sogar die Seele abzusprechen.³⁸⁹ Dies wäre jedoch gänzlich unangemessen, da Gott den Menschen ja sowohl vernünftig als auch beseelt geschaffen habe. Sein Zeit- und Glaubensgenosse Samuel ANNESLEY betonte hierzu – in Übereinstimmung mit dem, was auch im Traktat *Über die vier Arten der Gewissen* zu lesen war –, dass gewohnheitsmäßiges Sündigen, das Bewußtsein für die Sünde auslösche.³⁹⁰

Generell könne man, so WHIDDON weiter, zwei Arten des Gewissens unterscheiden: das gute und das schlechte. Jede von beiden sei wiederum im Hinblick auf Ruhe oder Unruhe zu betrachten. Bevor er sich jedoch dieser Differenzierung ausführlicher widmete, bestimmte WHIDDON zunächst den Gegenstand des guten Gewissens, um dann die bereits geklärte Frage, ob denn auch ein nicht gutes Gewissen unruhig sein könne, erneut zu beantworten – diesmal mit dem Hinweis darauf, dass es eigentlich vier Arten des Gewissens seien, die man unterscheiden müsse.³⁹¹

386 „[...] in these dayes of ours, these last and worst dayes, if we ponder the wayes and workes, the opinions and practises of the most, we have just cause to complaine, that Conscience is not onley sick and dying, but dead and buried in the grave of habituall sin [...] It's high time, therefore [...] to roll away the stone, and to raise up our dead friend Conscience [...].“ Fr. WHIDDON, *A Golden Topaz*, S. 1f.

387 Ebd., S. 5–10.

388 „There is in every man a power or faculty called Conscience.“ Ebd., S. 10.

389 „It is an usuall saying indeed amongst men here, when they meet with such as are very hard in their dealings, or very vitious in living, to say this man hath no Conscience. But you must understand their meaning, when they say he hath no conscience: they meane no good conscience. [...] Deny man conscience, you deny him reason [...] deny him Conscience, you deny him a Soule [...].“ Ebd., S. 12f.

390 „Custom of sinning, takes away conscience of sinning.“ S. ANNESLEY, *The Morning-Exercise, Sermo I*, S. 11.

391 „We must now distinguish conscience into two species, namely, good and evill. [...] This good conscience is sometimes quiet, sometimes unquiet. An evill Conscience [...] is likewise peaceable or turbulent. [...] Whether a man may not have a good conscience, yet the same to be very

Diese vier Arten beschrieb er im Folgenden näher, wobei er mit dem guten und ruhigen Gewissen begann: Es sei gereinigt und beruhigt und ruhe im süßen Gefühl der Wohltaten Gottes in Christus. Die Gewissheit dieser Süße rühre, so WHIDDON, aus dem Gottvertrauen des Gewissens.³⁹² Wenn sein Herz jedoch ebenso voll Sünde sei, wie die Hölle voll mit Finsternis, und der Mensch sich Gottes Zorns bewußt wäre, dann sei das Gewissen weder gut noch ruhig.³⁹³ Ein ruhiges, aber nicht gutes Gewissen wiederum hätten oftmals die besten Männer: Sie würden sich rühmen, nie ein böses Wort von ihrem Gewissen gehört zu haben; weder würde es sie schrecken noch quälen.³⁹⁴ Kinder Gottes könne man hingegen diejenigen nennen, die ein gutes aber unruhiges Gewissen hätten; von ihnen gebe es viele Beispiele: Sie alle verfügten zwar über das Gewissen des Apostels Paulus, nicht aber über dessen Zuversicht.³⁹⁵

Francis WHIDDON nutzt den Rahmen des Viererschemas, aber auch er füllt ihn mit neuen und eigenen Inhalten. Woher er es kannte, bleibt unklar, da Referenzangaben zu Quellen fehlen, doch wird man eher an die Werke anderer puritanisch orientierter Geistlicher denken müssen als an die BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen. Mit seinem *Goldenen Topas* erweist sich WHIDDON als Vertreter eines presbyterianisch-gemeindefokussierten Kirchenverständnisses. Gemeinde und Seelsorger stehen in einem wechselseitigen Abhängigkeits- wie auch Verantwortungsverhältnis. Es kann also wenig überraschen, dass WHIDDON seinen Lesern das Gewissen nicht allein als zentrale heilsmedial wirksame Instanz im Menschen präsentiert, sondern ihnen auch umfangreiche Ratschläge zur Gewissenspflege mit auf den Weg gibt.

Besonders bemerkenswert sind dabei die von ihm genannten Indikatoren, mit deren Hilfe jeder für sich prüfen könne und solle, ob er denn ein gutes Gewissen hat: Wer nämlich ein solches besitze, der könne von sich sagen, dass er all sein Tun nur um des Gewissens willen getan, alles Leiden nur für das Gewissen ertragen hätte; ein solcher sei kühn für Gott, würde seinen gewissenhaften Lehrmeister lieben und wäre in allen Dingen gehorsam. Jeder könne somit selbst feststellen, wie es

unquiet and much troubled? Answer: You must know that there is a 4 fold Conscience.“
Fr. WHIDDON, *A Golden Topaz*, S. 30, 34.

392 „Good and quiet. Purified and pacified, which rests in a sweet feeling of the mercies of God in Christ. [...] This sweet peace of a good Conscience flowes from a certaine inexpressible assurance, that we are the sons of God [...]“ Ebd., S. 34f.

393 „Neither good nor quiet. When the heart is full of sin, as hell of darknesse, and lies under a serious apprehension of Gods wrath [...]“ Ebd., S. 35.

394 „Quiet but not good. This is common to the best of men, and they blesse themselves in it, that they never had a bad word from conscience all their daies, it doth not trouble nor terrify them [...]“ Ebd., S. 36.

395 Good but not quiet. And such doubtlesse a child of God may have; Examples are many [...] they have Paul's conscience, but not Pauls confidence [...]. Ebd., S. 36f.

um die Qualität seines Gewissens steht.³⁹⁶ Da dieses bei den meisten Menschen kaum ein gutes sei, fehlt es auch nicht an Ratschlägen, wie ein solches zu erlangen wäre – bereits dies verweist auf den Glauben WHIDDONS an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. Insofern ist es nur konsequent, dass er seinen Lesern auch Hinweise zur Reinigung und Beruhigung des Gewissens auf den Weg gibt.³⁹⁷

Die von ihm empfohlenen Strategien zur Purifizierung und Pazifizierung des Gewissens sind dabei sämtlich auf das Verhalten der Menschen bezogen und damit in seine Verfügung gestellt: Sein Lebenswandel, sein sozialer Umgang, sein Gehorsam, seine Partizipation am gemeindegewissen Leben, seine Vorsicht in moralischen Zweifelsfällen führen nicht nur zu einem guten Gewissen, sie helfen auch, dieses zu bewahren.³⁹⁸ Beständigkeit und Ernsthaftigkeit in der Verfolgung des Geratenen waren für WHIDDON die Schlüssel zum Heil.³⁹⁹ Deutlich wird dabei nicht nur, dass Ruhe oder Unruhe des Gewissens bezogen auf seine Güte oder Schlechtigkeit nur sekundäre Unterscheidungen darstellen. Es liegt ebenso auf der Hand, dass WHIDDON dem innerhalb des Puritanismus verbreiteten Konzept einer doppelten Prädestination des Menschen nicht nur zum Heil, sondern auch zur Verdammnis sehr fern steht.⁴⁰⁰ Sein Konzept einer tätigen Mitwirkung des Menschen am eigenen Heil sprach vielmehr für eine synergistische Sicht in Bezug auf dessen Erlösungschancen.

Jacques LOBBET: *Tractatus de conscientia*

Wie für nicht wenige der Autoren des 17. Jahrhunderts, so war auch für Jacques LOBBET († 1672) der Seelenfrieden ein zentrales Motiv für die Abfassung seiner *Abhandlung über das Gewissen*.⁴⁰¹ LOBBET war Jesuit, Professor für Philosophie

396 „Use for Tryall, whether we be of that some that have a good Conscience [...] 1. He that hath a good conscience, can truly say, that what he doth, he doth it for Conscience sake [...] 2. Note. If you have a good conscience then will you suffer what you suffer, for Conscience sake, yea to satisfy Conscience. [...] 3. Note of a good Conscience is boldnesse for God and in Gods cause. [...] 4. Note of a good Conscience is to love a Conscientious Teacher and Instructor [...] Last Note of good Conscience is universall Obedience. [...] Let us now try our selves by this note, and we shall find a good conscience to be very rare [...]“ Ebd., S. 38–52.

397 Ebd., S. 68–75.

398 „Now for preservatives, that conscience may keep its purity and peace. 1 Abstaine from all appearances of evill. [...] 2. Beware of intimacy with any ungodly person, take heed whom thou makest thy companion [...] 3. In doubtfull things take the surest and safest way. [...] 4. Take heed of false and phantasticall Teachers [...]“ Ebd., S. 83–7.

399 Vgl. seine Ratschläge an die Gemeinde in der *Epistle Dedicatory*.

400 Möglicherweise kam WHIDDON mit entsprechenden Tendenzen in Oxford in Berührung; zu den dortigen antiprädestinatorischen Strömungen WALLACE, *Puritans*, S. 68f.

401 „Cum ad internam animæ pacem plurimum intersit, qui se habeat conscientia, de illa paucis tractandum esse duxi.“ J. LOBBET, *Tractatus de conscientia*, [Proœm.], S. 47 a.

in Douai und später Rektor der Kollegien seines Ordens in Tournai, Mons und Liège; vor allem aber war er ein nicht nur äußerst produktiver Schreiber, sondern ein zu seiner Zeit auch vielgelesener Autor.⁴⁰²

Der hier im Fokus stehende *Tractatus de conscientia* zählt zu LOBBETS späten Werken. Er entstand 1664,⁴⁰³ als die erste Auflage seiner *Opera omnia* bereits zehn Jahre zurücklag; als 1668 die zweite Auflage der gesammelten Schriften erschien, konnte er hier schon mit aufgenommen werden. Es handelt sich um eine vergleichsweise kurze systematische Abhandlung über das Gewissen, deren Fokus dabei weniger auf Fragen nach dessen Wesen und den Bedingungen seines Wirkens gerichtet ist, als vielmehr auf praktisch-moralische Probleme, die sich aus der je persönlichen Beschäftigung des Menschen mit seinem Gewissen ergeben mussten.

Ausgangspunkt seiner Betrachtungen war das Proverbium 11.1 von den trügerischen Waagschalen und den gleichen Gewichten („Ad illa verba: Statera dolosa, et pondus æquum“). Dieser Vers steht leitmotivisch über der gesamten ersten Quaestio des Traktats. Seine Auslegung nach dem *sensus mysticus* führte LOBBET durch Konsultation zahlreicher Autoritäten schließlich zu jener Erklärung des ISIDOR, in der dieser die Waage als Gewissen gedeutet hatte („statera est conscientia“).⁴⁰⁴ Auf einem für den heutigen Leser kaum vorhersehbaren Weg war der Jesuit also bei seinem Gegenstand angekommen und konnte fragen: „Quid sit conscientia?“. Der folgende Abschnitt gibt, gleichsam in Form einer Blütenlese, eine ganze Fülle von Metaphern für *conscientia*, die LOBBET selbst als *Descriptiones* bezeichnete.⁴⁰⁵ Doch er beließ es bei der Aufzählung, ohne das zusammengetragene Material weitergehend zu nutzen.

Mit dem sich anschließenden Paragraphen kam LOBBET – hierin folgt er dem Muster fast aller systematischen Abhandlungen über das Gewissen – zur Frage „Quam varia et multiplex Conscientia?“ und damit auch zu jenem Punkt, der hier im Fokus steht: den Gewissensarten. Das dann Folgende ist dabei zur Gänze dem

402 Zu ihm vgl. A. DE BACKER / A. DE BACKER / Ch. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, „Lobbetius, Jacques“, Bd. 2, Sp. 772f. sowie F. LOISO, „Lobbet de Lantini (Jacques)“ und J. ANDRIESEN, „Lobbet (Lobbetius, Jacques)“. Innerhalb von reichlich zehn Jahren erschienen zusätzlich zu den Einzelausgaben immerhin zwei Sammlungen seiner *Opera omnia*.

403 Vgl. A. DE BACKER / A. DE BACKER / Ch. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, „Lobbetius, Jacques“, Bd. 2, Sp. 773, n° 15.

404 J. LOBBET, *Tractatus de conscientia*, qu. 1, § 1, S. 47 a–b. Ebd., S. 47 b heißt es: „S. Isidoro statera est conscientia, quæ recta erit, et vera, si Dei legibus, et rationibus æternis sese inclinet; dolosa vero, et mendax, si fucata, et falsa putidæ carnis dictamina admittat, iisque animum submittat. Et huic D. Isidori sententiæ in præsens inhærebo, alteramque exinde movebo quæstionem.“

405 Genannt und expliziert werden: „Lex naturalis“, „Ratiocinatio illuminans“, „Sedes Dei“, „Testis, Judex“, „Pædagogus“, „Liber“ sowie „Abyssus“. Ebd., qu. 1, § 2, S. 47 b–48 b.

Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* entnommen. Zwar immer wieder durch kurze Einschübe eigener Bemerkungen durchbrochen, beantwortet LOBBET die Frage, wie verschieden und vielfältig denn das Gewissen sei, allein mit Bezug auf ‚BERNHARD VON CLAIRVAUX‘ und dessen *Libellus de conscientia*.⁴⁰⁶

Dass LOBBET zur Klärung dieser Frage auf *De quattuor modis conscientiarum* zurückgriff, ist wenig überraschend, wie nicht zuletzt die ebenfalls systematisch orientierten Abhandlungen von Martin BRESSER oder Francisco PALANCO verdeutlichen. Bemerkenswert ist jedoch der Umstand, dass dieser Text seine einzige Referenz blieb und er keine weiteren Differenzierungs- und Systemisierungsvarianten heranzog. Über Gründe kann nur spekuliert werden; möglicherweise erschien aber gerade die Geschlossenheit des Entwurfs von vier in Kreuzklassifikation verbundenen Gewissensarten dem Jesuiten ausreichend, um die Frage nach der *varietas conscientiae* hinreichend zu beantworten.

Hierfür spricht, dass LOBBET in den beiden sich anschließenden Abschnitten die zuvor skizzierte Differenzierung aufgriff. Zunächst beantwortete er die Frage, was das gute Gewissen sei, unter Bezug auf die *differentia specifica* der Ruhe („Quid sit Conscientia bona? Quæ ab illa pax et tranquillitas?“). Und auch

406 „Divus Bernardus in Libello, quem inscripsit de Conscientia, agit de quatuor Conscientiis, et sic ait. Conscientia alia bona est et tranquilla: alia bona et turbata; alia mala et tranquilla: alia denique mala et turbata; tum singulas ita describit: Bona conscientia est, quæ et præterita peccata punit, et punienda committere refugit. Tranquilla vero est cum jam ipse spiritus testimonium perhibet spiritui ejus, quod filius Dei sit, cum omnibus dulcis est, nullis gravis: utens amico ad gratiam, inimico ad patientiam, omnino ad benevolentiam, quibus potest ad beneficentiam. Bona Conscientia, sed tamen etiam turbata, ea est, quæ nil molle, quæ nil fluxum recipit; sed a mundi aspergine, quanto potest, præsius se detergit: non tamen in dulcedine; sed in amaritudine multa; cujus rationem hanc subjicit: Dura enim ei videtur via rectoris, et austerior vita: ubique videt quod carni displicet: et hinc aliqua mentis perturbatio; sed eam cohibet, et retinet se fræno timoris Dei, et in omni tempestate cordis sui, ad hanc anchoram figitur, ne ultra fluctuare, ultra agitari contingat. Ad hanc conscientiam, hæc in aure cordis Deus Davidis ore calamoque. Eripiam eum, et glorificabo eum, eripiam ab amaritudine, glorificabo in voluptate, cum illa quæ prius faciebat timore, faciet cum amore. Et hæc illi indulgens numen. Mala conscientia et tranquilla, est illa, quæ nec deum timet, nec hominem reveretur, quæ cum venerit in profundum malorum, contemnit. At quomodo tranquilla, si mala? Respondet S. Præsul, e duobus veluti fontibus eam manare tranquillitatem. Primus est, cum mundi prosteritas alludit, et illudit, cum laudatur peccator in desideriis anima suæ, et iniquus benedicatur, cum peccantium favor, et peccare nolentium pavor, nolens, et dolens arridet ei, cum non est qui arguat, sed nec qui argue-re audeat. Et hæc est veluti origo, prima fucatæ illius tranquillitatis. Alteram aperit ille ipse S. Bernardus, cum ait. Hanc tranquillitatem nutrit impunitas, securitatis et negligentia mater, noverca virtutum, Religionis virus tinea Sanctitatis. Denique est conscientia mala atque etiam turbata; et illa est, qua in actu peccatorum suorum deprehenditur, et comprehenditur; nam dum pasci se voluptatibus credit, anxietatibus cedit, humanis pudoribus et confusionibus reverberata. Quod ipsum exemplo declarat. Appetit quis adulterium ad voluptatem, sed comprehenditur ibi ad anxietatem, et multo maior est anxietas, quam voluptas. Et hæc e Bernardo per compendium duxi proferenda, quæ deinde ex eodem et aliis explicanda fusius.“ Ebd., § 3, S. 48 b–49 a.

für die hier präsentierten Qualifizierungen des guten Gewissens griff er erneut auf den zuvor zitierten Traktat zurück, wenn auch auf die nachträglichen Erweiterungen, die ja aber bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts noch in allen Druckausgaben enthalten waren.⁴⁰⁷ Es folgt ein analoges Kapitel über das schlechte Gewissen und die aus diesem erwachsende Unruhe („Quid sit Conscientia mala? Et quæ ab illa turba? Qui et tumultus?“). Und auch die hier präsentierten Textauszüge sind wieder jenen eben bereits erwähnten Ergänzungen entnommen, die LOBBET zu seiner Zeit sowohl in den Drucken von *De interiori domo* als auch in jenen von *De quattuor modis conscientiarum* finden konnte.⁴⁰⁸

Während die gesamte erste Quaestio von LOBBETS Traktat auf *De quattuor modis conscientiarum* als Hauptquelle bezogen ist, stehen in der zweiten und abschließenden über Furcht, Schmerz und Scham als den drei Begleitern eines schlechten Gewissens („De tribus Asseclis malæ Conscientiæ: Timore, Dolore, Pudore“) andere Schriften als Referenzen im Fokus. Dies zeigt, dass die deutliche Präferenz für den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* im ersten Teil von LOBBETS Werk über die *conscientia* nicht etwa dessen nur eingeschränkter Vertrautheit mit der Materie oder einer begrenzten eigenen Lektüre geschuldet ist, sondern aus einer bewussten Entscheidung resultierte. Der Text schien ihm ganz offenbar in besonderer und exklusiver Weise geeignet, Fragen nach dem Gewissen als solchem, nach seinen Qualitäten und seinen Funktionen für den Menschen zu beantworten.

GEORGES D’AMIENS: *Trina Pauli Theologia*

Mit der *Trina Pauli Theologia* begegnet ein ausdrücklich exegetisches Werk, in dem auf die vier Gewissensarten Bezug genommen wurde. Ihr Verfasser, der Kapuziner GEORGES D’AMIENS († 1661),⁴⁰⁹ war zuvor bereits mit einer umfangreichen und kommentierten Tertullian-Ausgabe an die Öffentlichkeit getreten,⁴¹⁰ die ihn als Vertreter jenes im 17. Jahrhundert zu neuer Blüte gekommenen christlichen Stoizismus bekannt gemacht hatte.⁴¹¹

407 „Conscientia bona titulus religionis [...] in die autem iudicii aperiendus.“ Ebd., § 4, S. 49 a. Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.2, oben S. 220, Z. 13–21, sowie zum Zusammenhang oben im Kapitel 4.2 b).

408 „Nihil in hac vita securius, nihil jucundius [...] illa tamen semper erit secura. [...] Nulla poena major est mala conscientia [...] ipsa accusat, ipsa damnat, ipsa punit.“ J. LOBBET, *Tractatus de conscientia*, qu. 1, § 5, S. 52 a. Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. VI.2–3, oben S. 220, Z. 21–S. 222, Z. 24, sowie zum Zusammenhang oben im Kapitel 4.2 b).

409 Zu ihm vgl. WILLIBRORD DE PARIS, „Georges d’Amiens“.

410 Vgl. hierzu H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, Bd. 1, S. 111.

411 Vgl. hierzu die Forschungen JULIEN-EYMARD D’ANGERS, zusammengestellt in: *Recherches sur le Stoicisme aux XVI^e et XVII^e siècles* sowie speziell zu GEORGES D’AMIENS seine Studie *Sénèque et le*

Im Jahr 1659 erschien der erste Band seiner *Dreifachen Theologie des Paulus*, einer Auslegung der paulinischen Briefen im literalen, im tropologischen und im anagogischen Sinn (*positiva, moralis, mystica*); ein zweiter Band folgte 1661, ein dritter 1664.⁴¹² Sein monumentaler Kommentar zu all jenen Texten des Neuen Testaments, die traditionell dem Paulus zugeschrieben wurden, erklärt nicht sukzessive einzelne Verse oder gar Worte, sondern beleuchtet stets die Kapitel als textliche wie sinntragende Einheit und deutet sie aus. GEORGES' D'AMIENS Interesse war somit weniger ein philologisches als vielmehr ein theologisches.

Der Bezug auf das Motiv der vier Arten des Gewissens, dessentwegen die *Trina Theologia* hier von Interesse ist, findet sich im Kommentar zum Hebräerbrief, der 1664 im dritten Band erschien, genauer: in der anagogischen Auslegung (*Tropologia anagogica*) von dessen drittem Kapitel über die Prävalenz Christi gegenüber Moses. Überschriften ist der Abschnitt mit *Von der dreifachen Ruhe*, womit auf den in Hbr 3.11 zitierten Psalm 94 Bezug genommen wird, wo es heißt: „Et isti non cognoverunt vias meas ut iuravi in ira mea si intrabunt in requiem meam.“ (Ps 94.11) Wenn Gott sage, „Sie sollen in meine Ruhe eingehen“, deute er an, so der Kapuziner, dass es noch eine andere Ruhe gebe. Ja, er könne gar eine dreifache Ruhe entdecken: die erste sei fleischlich und todbringend, die zweite geistlich und christlich, die dritte unsterblich und göttlich. Die erste Ruhe sei die verdorbene Natur, die zweite das gute Gewissen, die dritte aber die ewige Glorie.⁴¹³

Zur ersten Art der Ruhe wusste GEORGES D'AMIENS zu berichten, dass zwar alle Menschen sich nach Ruhe sehnen würden, aber nur wenige sie gewinnen könnten. Die Ruhe, die jene fleischlich Gesinnten fänden, sei der Tod; sie würden nicht im Frieden (*pace*), sondern im Pech (*pice*) ruhen.⁴¹⁴ Jene zweite Ruhe – das gute Gewissen – würde sich bereits deutlich von der ersten unterscheiden. Die zentralen Formulierungen, mit denen diese Ruhe beschrieben wurde, sind SENECAS 23. Brief an Lucilius⁴¹⁵ sowie den Charakterisierungen der *conscientia*

stoïcisme, v. a. S. 345–64 zur *Trina Pauli Theologia*. Vgl. auch den Forschungsüberblick bei Chr. STROHM, *Ethik*, S. 117–22, sowie M. VENARD, *Christentum und Moral*, S. 1017–20.

412 Der erste und der zweite Band erschienen in Paris bei der Witwe des Dionysius Thierry. Sie druckte die beiden Bände 1664 in Lyon erneut; hier erschien auch der abschließende dritte Band, allerdings bei Horace Boissat und George Remé.

413 „Cum ait Deus, Si introibunt in requiem meam, innuit aliam esse requiem. Triplicem imo requiem invenio. Primam, quæ carnalis est et mortifera; alteram, quæ spiritualis et Christiana, tertiam, quæ immortalis et divina. Prima, naturæ corruptæ est; altera; bonæ conscientiæ; tertia; æternæ gloriæ.“ GEORGES D'AMIENS, *Trina Pauli Theologia*, In epistol. Pauli ad Hebræos, cap. 3, Bd. 3, S. 317 b.

414 „Quærunto omnes requiem, sed non omnes inveniunt. [...] Non aliam requiem inveniunt, quam malam mortem, per quam non in pace, sed in pice requiescunt.“ Ebd., S. 317 b–318 a.

415 „Ego vero, ait Seneca, quod et mihi et tibi prodesse possit scribam. Quid autem id erit, nisi ut te exhortet ad bonam mentem? Huius fundamentum quod sit quæris? Ne gaudeas vanis.

entlehnt, die ursprünglich im Traktat *Vom inneren Haus* zu finden waren, nachfolgend aber auch an den *Von den vier Arten der Gewissen* angehängt wurden.⁴¹⁶ Ein gutes Gewissen, so heißt es unter anderem, würde niemals erschlaffen, selbst wenn die Welt unterginge.⁴¹⁷

Auch wenn hier bereits die *bona conscientia* im Zentrum stand, so fand doch das Motiv der vier Arten noch keine Erwähnung; dieses folgte erst in der nächsten Passage über die dritte Stufe der Ruhe: jene der ewigen Glorie. Zu dieser dritten Stufe wusste der Kapuziner zu bemerken, dass zwar ein außerordentliches Ziel hervorrage – gemeint ist wohl die dritte Stufe –, allerdings noch ein beträchtliches Stück Weges bis dahin zurückzulegen sei.⁴¹⁸ Seine Deutung bleibt jedoch in mancher Hinsicht dunkel: Wo sei nämlich, fragte er gleich eingangs, ein Ruheplatz in jener Flut, um die Antwort mit einem Auszug aus dem Genesiskommentar (*De Noe et Arca*) des AMBROSIIUS zu geben: Noah hätte Latium einen Ruheplatz genannt, aber hierunter könne nicht der gesuchte verstanden werden. Zwar würde ein Gerechter von allen sündigen Werken ruhen, sich aber noch nicht der Gnade des Glücks erfreuen. So wie der Gottlose niemals eine Vorstellung der Ruhe habe, so überkomme den Frommen niemals eine Vorstellung der Bitterkeit. Daher habe David gesagt: „Kehre dich um, meine Seele, in deine Ruhe.“⁴¹⁹

Dieses Zitat des 114. Psalms ist nun für GEORGES D’AMIENS das Stichwort für jene Predigt *Vom vierfachen Gewissen* aus der Sammlung *De diversis* BERNHARDS, die mit eben diesem Vers eröffnet. Der Kapuziner zitiert den Text vollständig, wobei er ihn als 16. Predigt der *Parvi sermones* BERNHARDS VON CLAIR-

Fundamentum hoc esse dixi: culmen est Ad summa pervenit, qui scit quo gaudeat, qui felicitatem suam in aliena potestate non posuit. Mihi crede, res severa est verum gaudium. Quid sit istud interrogas, aut unde subeat? Dicam. Ex bona conscientia ex honestis consiliis, ex rectis actionibus, ex contemptu fortuitorum, ex placido vitæ et continuo tenore unam prementis viam.“ Ebd., S. 318 a. Vgl. SENECA, *Epistolae morales*, lib. III. 23, S. 186, 188.

416 „Nihil enim, ut Bernardus dixit, iucundius, nihil tutius, nihil ditius bona conscientia: premat corpus, trahat mundus, terreat Diabolus, illa erit segura. Bona conscientia segura erit, cum corpus morietur: segura, cum utrumque in die iudicii ante tribunal terrificum iusti iudicis statuatur. Conscientia bona, titulus est religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, aureum declinatorium, gaudium Angelorum, arca foederis, thesaurus regis, aula Dei, habitaculum Spiritus sancti, liber signatus et clausus in die iudicii aperiendus. Futuræ beatitudinis non est utilius remedium, nec certius testimonium bona conscientia. Ploret mundus, rideat, pereat, transeat, nunquam marcescit bona conscientia.“ GEORGES D’AMIENS, *Trina Pauli Theologia*, In epistol. Pauli ad Hebræos, cap. 3, Bd. 3, S. 318 b., vgl. oben Kapitel 4.2 b).

417 Vgl. die vorangehende Anm.

418 „Insignis quidem prostat meta, sed grandis adhuc nobis restat via.“ GEORGES D’AMIENS, *Trina Pauli Theologia*, In epistol. Pauli ad Hebræos, cap. 3, Bd. 3, S. 318 b.

419 „Requiescit quidem iustus ab operis iniquitate, sed nondum gaudet felicitatis munere. Unde, sicut impius speciem nonnunquam obtinet tranquillitatis, sic et pius nonnumquam speciem subit amaritudinis. Quapropter dicebat David: Convertere anima mea in requiem tuam.“ Ebd.

VAUX identifiziert⁴²⁰ – der Zisterzienserabt gehörte generell zu seinen bevorzugten Autoren.⁴²¹ Mit BERNHARD wusste er sich zudem auch in der Verehrung des Paulus einig, hatte dieser doch in einer weiteren, in der gleichen Sammlung enthaltenen Predigt herausgestellt: „Siehe, wie sehr die Philosophie Pauli die Philosophie der Weisen dieser Welt überragt.“⁴²²

Dessen ungeachtet erscheint die Platzierung des Gewissensmotivs zunächst merkwürdig, da sich der Zusammenhang zur dritten Stufe der Ruhe nicht auf den ersten Blick erschließt, wurde doch die *bona conscientia* bereits ausführlich im Abschnitt zur zweiten Stufe, hier aber unter Rekurs auf *De interiori domo* beschrieben.

Worauf es dem Kapuziner aber offenbar tatsächlich ankam, waren gar nicht die vier Arten des Gewissens, die im Zentrum der von ihm zitierten Predigt stehen – es war die fünfte: jene *conscientia bona et tranquilla et segura*, die von BERNHARD gleichsam als Rückversicherung den anderen vier Arten vorgeordnet worden war.⁴²³ Erst dieses nicht nur gute und ruhige, sondern überdies auch sichere Gewissen versprach jene vollkommene Ruhe, die für GEORGES D’AMIENS die höchste Glorie manifestierte. David erbat also, so nahm der Kapuziner seinen Faden wieder auf, ewige Ruhe und ungestörten Seelenfrieden.⁴²⁴ Ohne diese Ruhe würde die Seele beständig treiben: Solange sie den sündigen Körper bewohne, steige sie in einem steten Wechsel zum Himmel auf und sinke in die tiefsten Abgründe hinab; sie vergehe in der Sünde oder werde zum Guten erleuchtet. Ruhem könne sie nur, wo der Sitz der Ruhe sei, dort, wohin man nur einmal auf-, aber von wo man niemals wieder hinabsteige; wo es keine Furcht vor dem Tode gebe und keinen Schmerz.⁴²⁵

GEORGES’ D’AMIENS *Trina Pauli Theologia* kommt unter den hier vorgestellten Werken somit eine Sonderstellung zu: Sie ist ein Text, in dem das Motiv der vier Gewissensarten einzig deshalb Verwendung fand, weil es als Kontrast einem

420 Vgl. den Text oben S. 61.

421 WILLIBRORD DE PARIS, „*Georges d’Amiens*“, Sp. 237.

422 „Et considera quantum superexcedat Pauli philosophia philosophiam sapientium mundi huius [...].“ BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sermones de diversis*, *Sermo VII.1*: De triplici gloria, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 236.

423 Vgl. oben S. 64.

424 „Petit ergo requiem, sed æternam, tranquillitatem, sed [non – dieses non fehlt im Druck, ist aber nötig, um dem Ganzen Sinn zu geben] interruptam de qua ait, In pace in idipsum dormiam et requiescam.“ GEORGES D’AMIENS, *Trina Pauli Theologia*, In *epistol. Pauli ad Hebræos*, cap. 3, Bd. 3, S. 318 b–319 a.

425 „Inter hæc anima fluctuat iugiter, donec peccati corpus inhabitat, ascendens usque ad cœlos, et iterum usque ad abyssos descendens: tabescens in malis, et ad bona nihilominus inardescens. Ibi igitur requies segura, ubi sedes quieta: ubi semel ascenditur, nec iam descenditur: ubi nullus deinceps mortis metus, nullus doloris sensus [...].“ Ebd., S. 319 a.

vollkommenen Zustand des Gewissens gegenübergestellt wurde. *Bonitas* und *tranquillitas* reichten als Qualitäten erkennbar nicht hin, wenn es um das Erreichen eines Optimums gehen sollte. Für den Kapuziner schien die *conscientia bona et tranquilla et segura* ganz offensichtlich eine solche zu sein, die gerade keine Entscheidungs- oder Wertungsinstanz mehr war. Erst in ihrer Selbstauflösung wurde sie zur *altissima conscientia* – um den Preis freilich, nach menschlichem Maßstab keine *conscientia* mehr zu sein.

Michel VIVIEN: *Tertullianus Praedicans*

Wie GEORGES D'AMIENS griff auch der Franziskaner-Rekollekt Michel VIVIEN in seinem zwischen 1675 und 1678 erstmals erschienenen *Tertullianus Praedicans* auf das Motiv der vier Gewissensarten in der Textfassung der bernhardischen Predigt *Vom vierfachen Gewissen* zurück.⁴²⁶ Dieses Opus erfuhr offensichtlich eine solch große Resonanz, dass bereits 1679 eine zweite und 1681 eine dritte Auflage folgten. Zahlreiche weitere Neuauflagen und Nachdrucke erschienen bis ins 19. Jahrhundert hinein,⁴²⁷ so dass man bei diesem Werk nicht nur von einem Bestseller sprechen kann, sondern auch kaum fehlgeht, es zu den einflussreichsten homiletischen Musterbüchern der Neuzeit zu zählen. Ungeachtet dessen zählt VIVIEN zu den großen Unbekannten seiner Zeit.⁴²⁸

Sein monumentaler, in sechs Bänden veröffentlichter *Tertullianus Praedicans* enthält Predigten nach dem Kreis des Kirchenjahres, mit denen zugleich bestimmte, alphabetisch geordnete Motive entfaltet werden. Wesentliches Kennzeichen dieser Musterpredigten ist, dass sie in weiten Teilen aus den Schriften des Tertullian († nach 220) schöpfen; umfangreiches Material ist jedoch auch zahlreichen Texten weiterer Autoren, insbesondere den Werken der Kirchenväter, entlehnt. Damit sind diese *Conciones* nicht nur Zeichen der stupenden Belesenheit ihres Verfassers, sondern zugleich auch eine reiche Fundgrube für ihre Nutzer,

426 Auch VIVIEN zitierte diese Predigt noch als Teil der *Parvi Sermones*: „In Parvis sermonibus. Ser. 16“ „D. Bern: ser. 16. de Parvis.“ M. VIVIEN, *Tertullianus praedicans*, Pax, conc. 3, Bd. 5, S. 247, 251.

427 Folgende Ausgaben konnten nachgewiesen werden, wobei nicht in jeder Auflage alle Bände erschienen: Paris: E. Couterot 1675–1678, 1679–80; Köln: J. W. Friessem 1681; Venezia: I. M. Ruinetti 1693, 1707; Venezia: Storti 1693, 1707; Augsburg: G. Schlüter / M. Happach 1715; Passau: J. Manfrè 1717, 1729, 1747; Napoli: S. Cioffi 1841; Avignon: F. Seguin 1856; Lyon: Perisse 1858, 1864.

428 Vgl. den Eintrag „Vivien, (Michael)“ in: ZEDLER, Bd. 49, Sp. 451. Auch ZEDLER weiß kaum etwas über VIVIEN zu berichten, außer dass dieser den Tertullianus praedicans verfasst habe. PAMFILO VON MAGLIANO erwähnt ihn als „Distinguished in Sacred Oratory“, innerhalb der *Brief Notice of Various Distinguished Members of the Franciscan Order* in: *The Life of Saint Francis*, S. 663.

bei denen es sich wohl selbst wieder um Geistliche handelte, so dass auch diesem Werk – berücksichtigt man überdies die zahlreichen Auflagen – eine klare Distributionsfunktion zugesprochen werden kann.

In der dritten, unter dem Stichwort des Friedens (*Pax*) zusammengefassten Gruppe von Predigten griff der Franziskaner auch auf das Motiv der vier Gewissensarten zurück. Der Hintergrund ist dabei ähnlich wie jener in der oben vorgestellten Fastenpredigt des Jean RAULIN: Während dieser davon ausging, dass die menschliche Seele in dreierlei Weise im Streit liegen könne – mit Gott, mit dem Nächsten und mit sich selbst –,⁴²⁹ so beginnt VIVIEN seine Predigt mit der Bemerkung, dass der Friede uns mit eben diesen verbinde. Die Sünde aber sei es, die den Menschen von Gott, von sich selbst und vom Nächsten trenne, weshalb der Mensch den Frieden suchen müsse. Damit sind die inhaltlichen Schwerpunkte der folgenden Predigt benannt.⁴³⁰

Ähnlich wie zuvor auch schon bei RAULIN wird das Gewissen im Abschnitt zum Frieden des Menschen mit sich selbst eingeführt: Groß sei der Unterschied zwischen den Seligen des Himmels (*comprehensores*) und jenen, die auf Erden wandelten (*viatores*).⁴³¹ Die Seligen würden den Frieden des Himmels genießen, während die Menschen mit den Beschwerlichkeiten und Anfechtungen des Lebens auf Erden konfrontiert seien. Aber selbst wenn die Menschen den Frieden mit sich selbst genießen würden, wäre dieser nicht der vollkommene Friede des Himmels: Worin eine solche *pax perfecta* besteht, habe BERNHARD erwähnt, als er jenen Psalm Davids zitierte: „Kehre dich um, meine Seele, in deine Ruhe.“⁴³²

Eben dieser Psalm⁴³³ scheint für Michel VIVIEN wie schon zuvor für GEORGES D'AMIENS gleichsam Signal und Anknüpfungspunkt an BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* gewesen zu sein, war doch bisher vom Gewissen innerhalb seiner eigenen Predigt noch gar keine Rede. Aber der Übergang erscheint durchaus passend, war beim Zisterzienser doch die Rede davon, dass die Seele im Gewissen leide oder ruhe, bevor er unmittelbar zur Aufzählung der vier Gewissenszustände kam, die VIVIEN auch fast identisch übernahm: Ein Gewissen sei gut,

429 Vgl. oben S. 284, Anm. 245.

430 „[...] pax nos Deo, nobis, et proximis agglutinat. [...] Peccatum divisit hominem a Deo, a seipso, et a proximo, quapropter merito in terra homini pax est querenda: 1. pax cum Deo: 2. pax cum seipso: 3: pax cum proximo.“ M. VIVIEN, *Tertullianus predicans*, Pax, conc. 3, Bd. 5, S. 245.

431 „Magnum sane est discrimen inter comprehensores et viatores.“ Ebd., S. 247.

432 „Beati et comprehensores [...] perfecta in cœlo fruuntur pace. [...] viatores vero etsi iustitia decorati, cum Deo pacem habeant, multis tamen molestiis, cupiditatibus, perturbationibus, sunt agitati. [...] Verum licet pax qua homo fruitur in seipso, non accedat ad perfectionem pacis supernæ Hierusalem [...] attamen iusti in sæculo gaudent pace in seipsis, qua non potiuntur scelerosi. Ut autem in quo consistat, dignoscatur, animadvertit D. Bernardus elucidans istud Davidicum: Convertere anima mea in requiem tuam.“ Ebd.

433 Vgl. oben S. 61.

doch nicht ruhig, ein anderes ruhig, aber nicht gut; wieder ein anderes weder ruhig noch gut und schließlich ein letztes gut und ruhig. Ruhig, aber nicht gut sei es bei denen, die in Vermessenheit sündigen, was vor allem bei Heranwachsenden vorkomme. Gut, doch nicht ruhig sei das Gewissen bei denen, die sich bereits bekehrt haben und ihre Jahre in Bitterkeit überdenken würden. Weder gut noch ruhig sei es bei denen, die wegen der Menge ihrer Sünden verzweifeln.⁴³⁴

Bis zu diesem Punkt folgte VIVIEN seinem Bezugstext. Beim guten und ruhigen Gewissen wich er jedoch deutlich von dieser Vorlage ab. Während BERNHARD ein solches Gewissen bei jenen erkannt hatte, „die das Fleisch dem Geist unterworfen haben und die denen, die den Frieden hassen, friedfertig begegnen“, so modifizierte der Franziskaner seine Vorlage hier erkennbar: Ein gutes und ruhiges Gewissen hätten seiner Ansicht nach jene, die zum ersten der Tyrannei der Sünder widerstehen, die zweitens ihre Leidenschaften der Vernunft unterordnen und die drittens die Beschwerlichkeiten dieses Lebens geduldig ertragen.⁴³⁵ Es sind Gedanken, die ihn klar als Vertreter einer zeittypischen Stoa-Renaissance ausweisen, die auf katholischer wie reformierter Seite gleichermaßen sichtbar wurde.⁴³⁶ Ein solches gutes und ruhiges Gewissen sei zugleich, wie VIVIEN wenig später ergänzt, jener Weg, auf dem man ein sicheres Gewissen erringen könne. Auch diesen Begriff der *secura conscientia* hatte er dabei BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* und dem Bild vom Ruhelager der Seele entlehnt, als welches die *conscientia bona et tranquilla* dort beschrieben ist.⁴³⁷

Diese Bestimmung des guten und ruhigen Gewissens durch VIVIEN entspricht somit in Vielem derjenigen FRANCISCO PALANCOS, die in einem folgenden Kapitel vorzustellen ist. Hier wie dort wird die *bona et tranquilla conscientia* zum Kennzeichen eines vernunftgeleiteten Menschen erklärt, der nicht seinen Leidenschaften folgt. (BERNHARD VON CLAIRVAUX selbst hatte den Begriff der *passio* im Sinne

434 In Fortsetzung der vor-vorangegangenen Fußnote: „[Laborat et requiescit anima in conscientia, quia conscientia alia bona, et non tranquilla: alia tranquilla, et non bona: alia nec tranquilla, nec bona, alia bona et tranquilla. Tranquilla et non bona eorum est, qui in spe peccant, et dicunt in corde suo, quod Deus non requiret, et ista est maxime adolescentium. Bona et non tranquilla eorum est, qui jam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine. Nec bona, nec tranquilla, eorum qui multitudine peccatorum desperant.“ M. VIVIEN, *Tertullianus prædicans*, Pax, conc. 3, Bd. 5, S. 247f. Vgl. oben S. 61.

435 In Fortsetzung der vorangegangenen Fußnote: „Bona et tranquilla, eorum], qui 1. peccatorum tyrannidi resistent: 2. Passiones rationi subjiciunt: 3. hujus vitæ molestias patienter perferunt.“ Ebd., S. 248.

436 Für die katholische Tradition vgl. JULIEN-EYMARD D'ANGERS: *Recherches sur le Stoicisme*, für die reformierte vgl. Chr. STROHM, *Ethik*, s.v.

437 „Hic est lectus animæ, in hoc requiem capit anima, sed nondum perfectam. Oportet autem ut perfectam possit præstare requiem, non solum bona et tranquilla sit conscientia, sed etiam secura. Bona autem et tranquilla conscientia est medium ad securam adipiscendam conscientiam.“ M. VIVIEN, *Tertullianus prædicans*, Pax, conc. 3, Bd. 5, S. 251; vgl. oben S. 61.

von „Leidenschaft“ nur äußerst selten gebraucht.⁴³⁸) Damit widerspricht VIVIEN nicht den Ausführungen seines Referenztextes, doch wird das Formuliert nun verdichtet, vereindeutigt und damit zugleich dem Vokabular der Zeit angepasst.

Claude JOLY: *Cinquième prone de la bienheureuse mort*

Über das Talent Claude JOLYS († 1678) zur Predigt gibt es durchaus verschiedene Einschätzungen: Während Madame de Sévigné († 1696), die ihn zur Eröffnung der *Assemblée du clergé* des Jahres 1675 hatte predigen hören, seine Ausführungen für in hohem Maße unoriginell hielt,⁴³⁹ überbot sich der Herausgeber seiner gesammelten Reden in Elogen.⁴⁴⁰ Dies geschah jedoch erst 15 Jahre nach dem Tod des Sulpizianers und Bischofs von Agen.⁴⁴¹ Während eine ganze Reihe von JOLYS Schriften bereits zu dessen Lebzeiten im Druck erschienen, wurden seine Predigten erst posthum veröffentlicht. Das Urteil der Käufer spricht jedoch nicht dafür, dass diese den Inhalt für ebenso altmodisch hielten wie Madame de Sévigné. Erstmals im Jahr 1692 erschienen, erfuhr die Sammlung zahlreiche Neuauflagen und Nachdrucke und wurde ebenso ins Deutsche wie ins Italienische übersetzt.⁴⁴²

Von Interesse ist hier die fünfte seiner Predigten „Über den glückseligen Tod der Gerechten“, die unter dem Motto des 115. Psalms steht, wonach der Tod seiner Heiligen dem Herrn kostbar sei. Angesichts dieses Sujets kann es kaum überraschen, dass JOLY auch auf das zu sprechen kommt, was er „das Gewissens-Geschäft“ im Angesicht des nahen Todes nennt.⁴⁴³ Glückselig wären nämlich

438 U. KÖPF, *Die Leidenschaften der Seele*, S. 95f.

439 „M. Joly prêche à l'ouverture; mais comme il ne servit que d'une vieille évangile, et qu'il ne dit que de vieilles vérités, son sermon parut vieux. Il y auroit de belles choses à dire sur cet article.“ (Brief vom 14. 06. 1675) Zitiert nach L. BERTRAND, *Bibliothèque Sulpicienne*, Bd. 3, S. 8.

440 Vgl. Cl. JOLY, *Prones*, Bd. 1, Preface. Dieses sei, wie L. BERTRAND, *Bibliothèque Sulpicienne*, Bd. 3, S.17, angibt, von einem gewissen „avocat Richard“ verfaßt worden.

441 Vgl. zu ihm L. BERTRAND, *Bibliothèque Sulpicienne*, Bd. 3, S. 1–19 sowie NOYE, „Joly (Claude)“. Zu seinem Wirken als Erzieher am französischen Hof vgl. jetzt N. REINHARDT, *Voices of Conscience*, S. 60–2, REINHARDT gibt als Sterbejahr 1700, ebd., S. 60.

442 Paris: Edmonde Couterot 1692, 1693, 1695, 1699, 1701; Brüssel: François Foppens 1698; Lyon: par les Associez au Privilège 1703, 1706, 1715, 1725/26; Paris: Denis Mariette 1712; Caen: Pierre François Doublet 1713; Paris: La veuve de Louis Guerin 1722; Paris: Michel-Estienne David 1722; Lyon: Bryset 1727; Paris: François Mathey 1734; Avignon 1741. 1728 erschien in Venedig die erste Italienische Übersetzung unter dem Titel *Discorsi famigliari per tutte le Domeniche dell'anno* [...] Tradotti dall'originale Francese nell'Idioma Italiano da D. Francesco Morelli, Venezia: Battista Recurti 1728; weitere folgten ²1734, ⁴1748, ⁷1789; Milano: 1735. 1789 erschien bereits die siebente Auflage. Die erste Übersetzung ins Deutsche wurde 1714 publiziert. Weitere Auflagen folgten in den Jahren 1723, 1724, 1726, 1755 und 1756. Ich zitiere im Folgenden nach der französischen Ausgabe des Jahrs 1693 sowie der deutschen des Jahrs 1726.

443 Cl. JOLY, *Predigt von dem glückseligen Todt der Gerechten*, n° 5.L.6, S. 367 a. „[...] ordre à sa conscience, afin de mourir en bon etat.“ Cl. JOLY, *Cinquième prone de la bienheureuse mort*, in: *Prones de messire Claude Joli*, Bd. 2, S. 177.

jene, die selbst noch in der Todesstunde darum bemüht seien, eben diese Geschäfte zu erledigen.⁴⁴⁴ Wie gering aber, so klagt JOLY, sei die Zahl der Menschen, die sich während des Lebens um ihr Gewissen sorgten, da ja selbst im Angesicht des Todes kaum jemand dieses für nötig halten würde. Es gebe nämlich, so weiß der Prediger seinem Publikum weiter zu berichten, verschiedene Arten des Gewissens, die nachfolgend aufgezählt werden:

„Es gibt schlimme und ängstliche Gewissen/ spricht der Heil. Bernardus, und das seynd die Gewissen der Sünder/ die den nagenden Wurm unaufhörlich empfinden/ und wohl erkennen/ daß sie ja in einem sehr üblen Stand seyen. Es gibt gute und dennoch unruhige Gewissen/ nemlich der Gerechten/ die entweders aus Angsthaftigkeit/ oder demüthigen Mißtrauen auf sich selber in Forcht und Schröcken leben. Es gibt schlimme und doch ruhige Gewissen/ nemlich der ruchlosen und muthwilligsten Bößwichten/ solcher Ohn-Götter/ die ob den grösten Sünden kein Abscheuen haben; dann/ wann der Gottlose zum tiefsten in die Sünd kommet/ so verachtet ers. Es gibt aber auch gute und ruhige Gewissen/ und das seynd die sich auf die unendliche Verdienst Christi JEsu steiffen/ wie auch auf die Hoffnung/ daß sein Blut für sie vergossen worden: sprechen daher mit einem Heil. Paulo, daß sie sich zwar keiner würcklichen Sünd schuldig wissen/ indessen aber dennoch vor den Augen Gottes villeicht nicht gerechtfertigt seynd.“⁴⁴⁵

Hinzuweisen ist hier auf das angesprochene Bild des Gewissenswurms, den JOLY bei jenen am Werk sieht, die ein schlechtes und unruhiges Gewissen besitzen. Dieser Wurm ist zwar keine ‚Entdeckung‘ einer Zeit, die allgemein durch großes naturkundliches Interesse geprägt ist, aber doch ein zentrales Motiv der Epoche, das Niederschlag in einer ganzen Fülle einschlägiger Veröffentlichungen fand.⁴⁴⁶ Innerhalb der hier vorgestellten mittelalterlichen Referenztexte hatte der Gewissenswurm noch keine Erwähnung gefunden.

444 „Heureuse l'ame [...] qui [...] songe dans sa derniere maladie à mettre ordre a sa conscience.“ Ebd., S. 178.

445 Cl. JOLY, *Predigt von dem glückseligen Todt der Gerechten*, n° 5.I.8, S. 367 b–368 a. „Il y a, dit S Bernard, des consciences mauvaises et troublées, et ce sont celles de ces pecheurs qui sentent de continuel remords, et qui reconnoissent qu'ils sont en tres-mauvais etat. Il y a des consciences bonnes et inquietes, et ce sont celles de ces Justes, qui foit par scrupule, foit par une humble defiance d'eux-memes, vivent dans un esprit de fraieur et de trouble. Il y a des consciences mauvaises et tranquilles; et ce sont celles de ces libertins de profession, et de ces athées, à qui les plus grands pechez ne font aucune horreur, parce que dés que l'impie est descendu dans ce centre d'inquieté, il meprise tout. Mais il y a des consciences bonnes et tranquilles, et ce font celles de ces ames saintes, qui appuiées sur les infinis merites de J. C. et sur l'esperance que son sang s'est repa, du sur elles, disent avec S. Paul, qu'elles ne se sentent coupables d'aucun peché actuel qu'elles aient, quoiqu'elles ne foient peut-etre pas justifiées pour cela aux yeux de Dieu.“ Cl. JOLY, *Cinquième prone de la bienheureuse mort*, in: *Prones de messire Claude Joli*, Bd. 2, S. 178f.

446 So begegnet „Gewissenswurm“ als Lehnübersetzung des lateinischen *vermis conscientiae* auch erstmals im 17. Jh., vgl. D. LAU, *Vermis conscientiae*, S. 117. Um nur auf einige Werke hinzuwei-

Der Bezug auf das Motiv der Gewissensarten hebt sich zudem – auch wenn er den anderen hier angeführten Rekursen zunächst in fast allen Punkten zu gleichen scheint – doch erkennbar von diesen ab und verweist auf ein neues Deutungsschema, in das der allgemeine Zusammenhang von Gewissen sowie gutem Leben und Sterben integriert ist: das von Libertinismus und Atheismus. Die 1726 erschienene deutsche Übersetzung der Predigt ist hier in der Formulierung deutlich reduktionistisch und benennt diejenigen, die ein schlechtes, aber ruhiges Gewissen haben, als „Ohn-Götter“ und „Gottlose“. JOLY selbst hatte an dieser Stelle von „ces libertins de profession“ und „ces athées“ gesprochen und damit auf eine zeittypische Strömung nicht nur, aber vor allem auch im Frankreich des 17. Jahrhundert Bezug genommen. „Hinter der glänzenden christlichen Fassade des Großen Jahrhunderts vollzieht sich“, wie Georges MINOIS formulierte, „in Wirklichkeit eine geheime Wühlarbeit [...]“. ⁴⁴⁷

Unter dem Begriff des Atheismus wurden dabei bereits in der Frühen Neuzeit ganz verschiedene Konzepte zusammengefaßt, die von schlichter Heterodoxie, über bloßen Skeptizismus, Libertinismus oder Deismus bis hin zur tatsächlichen Gottesleugnung reichten. ⁴⁴⁸ Das Grundproblem, das sich für JOLY und die Vertreter der Orthodoxie stellte, war in diesem Zusammenhang nicht zuletzt das der Begründung moralischer Normen: Fiel nämlich Gott als jene Instanz aus, die Regeln im Buch des menschlichen Gewissens verbindlich eingeschrieben hatte, dann verloren eben diese Gesetze Gottes ihren verpflichtenden Charakter. ⁴⁴⁹ Die Folge war, so JOLY, dass ein solcher Mensch ein schlechtes Gewissen hatte – denn dass er ein Gewissen besaß, stellte für den Prediger eine objektive, weil katholische Wahrheit dar. Weil ein solcher Mensch aber selbst nicht auf dieses Gewissen hörte, er den dort festgehaltenen Gesetzen Gottes also nicht folgte, war sein Gewissen ruhig – ruhig selbst dann; wenn er, JOLY zufolge, in die Hölle stieg – ein solcher Mensch war sich dessen ja nicht einmal bewusst.

sen, die den Gewissenswurm bereits im Titel führen: *Der Wurm des schlechten Gewissens* des Jesuiten Paul ZEHENTNER, erschien 1633 zunächst auf Latein, später dann auch auf Deutsch. Das 1672 publizierte Heft: *Conscientia scelerum vindex, Der nagende Wurm deß Gewissens*; J. HÜLSEMANN, *Calixtinischer Gewissens-Wurm* (1653); später der kontroverstheologische: *Gewissens-Wurm* eines unbekanntenen Jesuiten mit den Initialen I. B. P. (1732).

447 G. MINOIS, *Geschichte des Atheismus*, S. 231.

448 Vgl. in kritischer Auseinandersetzung mit der aktuellen Forschung, die ebenfalls einen weiten Atheismusbegriff pflegt, aber mit Verweis auf die je relevanten Studien: W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, v. a. S. 21–87.

449 Vgl. meine Studie *Das Buch des Gewissens*.

Francisco PALANCO: *Tractatus de conscientia humana*

Im gesamten Feld der Theologie gebe es wohl kaum eine größere Sache, von der gehandelt werden könne, als das Gewissen.⁴⁵⁰ Mit dieser Bemerkung eröffnete der Paulaner Francisco PALANCO seinen 1694 erschienenen *Tractatus de conscientia humana in comuni et in particulari* – ein Werk, das demjenigen Martin BRESSERS hinsichtlich seines Umfangs nicht nachstand. PALANCO hatte in Salamanca studiert und war dort auch dem Orden des Francesco da Paola († 1507) beigetreten, in dem er zahlreiche Aufgaben und Ämter, vor allem im Bereich des Studienwesens, übernahm.⁴⁵¹

PALANCO verfasste eine ganze Reihe theologisch-philosophischer Schriften; die *Abhandlung vom menschlichen Gewissen* zählt dabei zu seinen frühesten Veröffentlichungen.⁴⁵² Bei diesem Werk handelt es sich um einen der umfangreichsten Beiträge der spätscholastischen Moraltheologie zur Frage nach dem Wesen, den Formen und Funktionen des Gewissens. In kaum je wieder anzutreffender Dichte hatte der spanische Geistliche die *conscientia* in ihren Deutungs- und Beschreibungsmöglichkeiten zu erfassen versucht. Die Frage nach dem Grund für die Wahl des Gegenstandes beantwortete er dabei bereits mit der eingangs erwähnten Verortung des Gewissens als zentralem Thema jeder Theologie. Ein solches war es für PALANCO deshalb, weil er die *conscientia* als *conscientia antecedens* deutete, wie er auch gleich am Beginn seiner Abhandlung vermerkte: So wäre ein gutes Gewissen ebenso ursächlich für die Rechtschaffenheit der Sitten, wie es ein schlechtes für die Entstehung von Sünde und Laster sei.⁴⁵³ Das Gewissen wird somit gleichsam zur Tugend erklärt, insofern es die Aufgabe der Klugheit übernimmt.

Bereits zu Beginn seines systematisch gegliederten Werkes – unmittelbar im Anschluss an die grundsätzliche Frage, was denn unter dem Gewissen zu verstehen sei („Quid sit conscientia?“) – stellt PALANCO die nach den Einteilungsmöglichkeiten dessen, was unter dem Begriff gefasst werden könne: „Quotuplex sit

450 „Pene in universa theologia res ulla agitur maioris momenti, quam praesens de conscientia dissertatio.“ Fr. PALANCO, *De conscientia*, S. 1.

451 Vgl. über ihn G. DÍAZ DÍAZ, „Palanco, Francisco“, sowie Fr. DÍAZ DE CERIO, *Interes del Cardenal Pecci*, S. 97f.

452 Eine zweite Auflage erschien 1731.

453 „Cum enim ex recta conscientia morum probitas in omne genus hominum profluat, ex pravaque, et erronea innumera oriantur vitia, sceleraque; et aliunde Theologis incumbat docere, qualis sit recta, qualis prava, et erronea conscientia, ut homines in via salutis, tutum, ac rectum iter assumant; nihil videtur magis scitu, dignum esse ipsis, quam praesentis tractatus materia.“ Fr. PALANCO, *Tractatus de conscientia*, S. 1.

conscientia?“ Eine mögliche und – wie er betont – nicht gering zu schätzende Gliederung sei diejenige ‚BERNHARDS‘ im Buch *Vom Gewissen*.⁴⁵⁴

Bei seiner knappen Wiedergabe der Begriffsbestimmungen zum guten und ruhigen, guten und unruhigen, schlechten und unruhigen sowie schlechten und ruhigen Gewissen beschränkte sich PALANCO jedoch nicht darauf, aus dem *Liber de conscientia* zu zitieren. Vielmehr setzte er hier einen deutlich eigenen Akzent, indem er den Begriff der *passiones*, der Leidenschaften, in den ursprünglichen Text einbaute, und damit die Bestimmungen der Gewissensarten in einer zentralen Dimension erweiterte. Die Qualität und ‚Gutheit‘ des Gewissens hing somit für PALANCO wesentlich vom Vermögen eines Menschen ab, seine Leidenschaften der Vernunft unterzuordnen:

„Ein gutes und ruhiges [Gewissen] besitzt, wer sich nach dem Zeugnis seines Inneren an der Rechtschaffenheit seines Lebens freut, in einem so großen und derartigen Frieden, dass seine Leidenschaften leicht der Vernunft gehorchen und die Vernunft Gott: Und ein solches Gewissen ist den Vollkommenen eigen.

Ein gutes und bewegtes Gewissen hat, wer recht, aber dennoch unter Mühen handelt, weil er aufgrund des Krieges zwischen Fleisch und Geist innerlich vom Kampf der Leidenschaften erschüttert wird, und dieses ist den Unvollkommenen und denen eigen, die voranschreiten.

Ein schlechtes und bewegtes Gewissen hat, wer schlecht handelt und durch sein Tun Schlechtes als gut anerkennt, aber durch die inneren Stachel des Gewissens getadelt wird, weil das Gewissen widerspricht und murt. Und dieses ist jenen Schlechten eigen, die sich im Schlechten noch nicht als unerschütterlich zeigen.

Ein schlechtes und ruhiges Gewissen haben schließlich jene, die im Schlechten verharren, die in sich das Licht des Gewissens schon nahezu ausgelöscht haben, von denen gesagt ist: dass sie fröhlich sind, wenn sie Schlechtes tun, und sich an den allerschlechtesten Dingen freuen [Prv. 2.14].“⁴⁵⁵

454 „[...] adiungitur alia non contemnenda divisio, quam tradit Mellifluus Bernardus libro de Conscientia. Alia, inquit, est conscientia bona, et tranquilla, alia bona, et turbata, alia mala et turbata, alia mala et tranquilla.“ Ebd., qu. II, § I.4, S. 5.

455 „Bonam et tranquillam possidet, qui testimonio interiori gaudet de probitate vitæ suæ, cum tanta, et tali pace, ut passionem rationi facile obtemperent, et ratio Deo: et hæc conscientia est propria perfectorum. Conscientiam bonam, et turbatam habet, qui recte operatur, tanta tamen difficultate, quod intestino passionum bello quatitur propter rebellionem inter carnem, et spiritum, et hæc est propria imperfectorum, et proficientium. Conscientiam malam, et turbatam habet, qui male operatur, practiceque approbat mala pro bonis, sed stimulis conscientie interius reprehenditur, conscientia contradicente, et remurmurante: et hæc est propria malorum, qui non dum in malo obstinati inveniuntur. Conscientiam denique malam, et tranquillam habent obstinati in malo, qui pene iam extinxerunt in se conscientie lumen, de quibus dictum est, quod lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis [Prv. 2.14].“ Ebd.

Von diesen vier Arten des Gewissens, so beschließt PALANCO seinen Rekurs, sei die erste die beste, die letzte aber die schlechteste, die zweite sei weniger gut, die dritte weniger schlecht.⁴⁵⁶ Mit dieser Gewichtung der vier Gewissensarten bewegte er sich im Rahmen der Tradition, soweit sich diese auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* bezog;⁴⁵⁷ durch die Einbindung der *passiones* in die tradierte Konzeption hatte er diesen Rahmen jedoch zugleich erkennbar erweitert.

Die menschlichen Leidenschaften und ihr Einfluss auf den Willen und mithin auf das Handeln des Menschen waren insbesondere in der Philosophie des THOMAS VON AQUIN und den sich an diese anschließenden Diskursen zentrale Diskussionsfelder.⁴⁵⁸ PALANCO gelang es mithin, *De quattuor modis conscientiarum* auf diesen Feldern anschlussfähig zu machen und den Traktat in die akademisch-scholastischen Diskurse einzubringen. Seine Bestimmung des Handlungsbezugs des Gewissens im Sinne einer *conscientia antecedens* war hierfür ohne Zweifel entscheidend.

Es gelang PALANCO jedoch zugleich auch auf einem anderen Gebiet, den Traktat des 12. in die Diskussionen des 17. Jahrhunderts zu integrieren: dem Feld der nun auch disziplinar etablierten Moralthologie und den hier zwischen den verschiedenen Schulen ausgetragenen Konflikten. Hierbei ging es um die ganz grundsätzliche Frage, ob Unwissenheit oder Unaufmerksamkeit davor bewahren würde, eine Sünde zu begehen⁴⁵⁹ – mithin jene Fragen, die bereits ABELARD zur Einsicht geführt hatte, dass für die moralische Bewertung von Handlungen stets die zugrundeliegenden Absichten zu berücksichtigen seien.⁴⁶⁰

PALANCOs Ausführungen standen dabei in einer langen Tradition von zum Teil kontrovers geführten Debatten. Das von ihm in die Diskussion eingebrachte Beispiel steht dabei in deutlicher Nähe zu demjenigen, das ABELARD zur Entwicklung seiner Theorie von der Bedeutung der Intentionalität geführt hatte: die Frage nach der Schuld derjenigen, die Christus gekreuzigt hatten. Seine Schlussfolgerungen jedoch sind von denen ABELARDS erkennbar verschieden: PALANCO führt jene an, die, obwohl sie Gott lästerten und sich Ausschweifungen hingäben, dann entschuldigt würden, wenn ihnen die Erleuchtung des Geistes oder Gewissensbisse fehlen würden – sie also nach eigenem Bekunden keinen bösen Gedanken gehabt hät-

456 „Ex his quatuor conscientijs, prima est optima, ultima pessima, secunda minus bona, tertia minus mala.“ Ebd.

457 Vgl. hierzu unten S. 336.

458 Vgl. hierzu ausführlich E. SCHOCKENHOFF, *Die Lehre von den passionibus animae* sowie J. MÜLLER, *Willensschwäche*.

459 „Questio VIII. An dentur peccata formalia, et proprie talia, commissa cum ignorantia, et inadvertentia malitiæ?“ Fr. PALANCO, *Tractatus de conscientia*, S. 96 b.

460 Vgl. oben S. 32f.

ten.⁴⁶¹ Von allen Lehren der *Reflexistae*⁴⁶² würde er, PALANCO, sich vor keiner mehr entsetzen als vor dieser, folge doch aus ihr, dass die schlimmsten Sünder von aller Schuld befreit wären, ja diese nicht eingestehen müssten, weil sie von deren Bosheit ja gegenwärtig keine Kenntnis gehabt hätten, sofern sie nicht in der Zwischenzeit durch Gottes unergründliche Gnade erleuchtet worden wären – ihnen das Bewusstsein ihrer Schuld also gleichsam von außen zukommen würde.⁴⁶³

Damit griff PALANCO jene Argumentation auf, die schon WILHELM VON ST. THIERRY gegen ABELARD bemüht hatte, als er dessen Ausführungen über die Bedeutung der Intentionen für die moralische Bewertung von Handlungen ebenso verkürzt wie verzerrt wiedergab und meinte, dieser hätte gesagt, dass Unwissenheit vor Sünde schütze.⁴⁶⁴ Und so wie WILHELM sich deswegen an seinen Freund BERNHARD VON CLAIRVAUX wandte, so tat dies ein halbes Jahrtausend später auch PALANCO, der genau im gleichen Zusammenhang ebenfalls zurück zu ‚BERNHARD‘ kam, bei dem das Gewissen ja, wie man gesehen habe, in vier Arten eingeteilt sei. In diesem Sinne schlecht und unruhig sei das Gewissen dann, wenn man nicht zum Vergnügen sündige, sondern wenn man von den eigenen Gedanken umso stärker zurückgehalten und von Zweifeln gängstigt werde, je mehr man sich gerade dem Vergnügen hinzugeben suche.⁴⁶⁵

Das schlechte und ruhige Gewissen finde man aber bei Jenem, dem es gleichgültig sei, dass er den Abgrund der Bosheit erreichen werde. PALANCO zitiert hier fast wörtlich und in aller Ausführlichkeit aus dem ihm vorliegenden Text die entsprechende Beschreibung jener im höchsten Maße Verdorbenen, jener, die

461 „Forsan dices quarto, excusari quidem, sicut excusantur peccatores consummati et perfecti, cum Deum blasphemant, et se in luxurias suas præcipitant, si desit mentis illustratio, et conscientia remorsus, si nullam habeant malitia cognitionem.“ Fr. PALANCO, *Tractatus de conscientia*, qu. VIII, § 2.16, S. 102 a.

462 Zu den *Reflexistae*, einer speziellen Gruppe der Probabilisten, vgl. I. VON DÖLLINGER / Fr. H. REUSCH, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, Bd. 1, S. 50f. Zum Probabilismus und den mit ihm in Zusammenhang stehenden Konflikten vgl. J. DELUMEAU, *L'aveu et le pardon*, S. 123–49. PALANCO zählte wohl aber selbst innerhalb der eigenen Fraktion zu den ‚Konservativen‘, vgl. S. K. KNEBEL, *Suarezismus*, S. 100.

463 „Sane inter omnes horum Reflexistarum doctrinas nullam magis horreo, quam præsentem. Nam ex illa sequitur peccatores immanissimos omnino excusari a culpa, nec, dum postea per Dei infinitam misericordiam vocantur ad lucem, teneri ad confitenda peccata, de quorum malitia advertentiam actualem non habuerunt.“ Fr. PALANCO, *Tractatus de conscientia*, qu. VIII, § 2.16, S. 102 a.

464 Vgl. oben S. 33, Anm. 73.

465 „Sed placet referre doctrinam Divi Bernardi libro de Conscientia ad quendam Religiosum Cisterciensem. Ibi enim, ut supra vidimus, dividit conscientiam in bonam et tranquillam, bonam et turbatam, malam et turbatam, malam et tranquillam. Sane mala et turbata est, quando quis non ita delectabiliter peccat, quominus pungatur stimulis ex advertentia malitia sua, et peccati, sed quo plus delectari desiderat, tanto amplius cogitationibus retrahentibus, et scrupulis angitur.“ Fr. PALANCO, *Tractatus de conscientia*, qu. VIII, § 2.16, S. 102 a.

Gott nicht fürchten und die Menschen nicht achten: ‚BERNHARD‘ hätte dies, wie der Spanier nachschiebt, eben am allertrefflichsten formuliert.⁴⁶⁶

Und von eben diesem schlechten und doch ruhigen Gewissen würden jene *Reflexistae* sprechen, wenn sie einen solchen Menschen von der Sünde und seiner Schuld freisprechen wollten. Darin bestehe nämlich ihre Lehre: Sie würden ein schlechtes Gewissen, das bei seiner Schlechtigkeit überdies ruhig sei, für weniger schlecht halten als jenes noch in Unruhe befindliche.⁴⁶⁷ Sie sollten, so beginnt PALANCO aufs Neue, die Worte des Honigfließenden Lehrers hören – womit er sich selbst das Zeichen gab, diese wiederum ausführlich zu zitieren.⁴⁶⁸ Wer ‚BERNHARDS‘ Worte bedenke, dem müssten die Argumente der *Reflexistae* wie bloße Ausflüchte vorkommen.⁴⁶⁹

Die Klassifizierung und damit einhergehend die Hierarchisierung der Gewissensarten im Traktat *De quattuor modis conscientiarum* war für PALANCO offen-

466 „Mala vero et tranquilla contingit in eo qui cum venerit in profundum malorum contemnit: qui nec Deum timet, nec hominem reveretur, qui iam nullatenus sentit gravitatem suorum peccatorum, sed ad ea, veluti insensibilis, rapitur: qui peccatum ita ducit in consuetudinem, ut iam non modo placeat, sed assidue placeat et se continere non possit; ad extremum autem non potest avelli, quia consuetudo vertitur in naturam. Et quod prius ad faciendum videbatur impossibile, iam impossibile est ad continendum: hic peccator foetet; quatruiduanus est: hic lapis speluncæ superpositus illos misericordes radios divini luminis non admittit: hic laudatur peccator in desiderii animæ suæ, et iniquus benedicetur; cum non est qui arguat ex omnibus qui in circuitu eius sunt. En luculentissime expressum a Bernardo statum consummati peccatoris, et eius conscientiam tranquillam.“ Ebd., S. 102 a-b.

467 „Iam ergo de huiusmodi conscientia inquit isti Reflexiste excusare hominem illum a peccato, et culpa in eis actionibus, quæ more brutorum magis quam hominum eliciunt contra Dei legem, eo quod careant auxiliis sufficientibus, nimirum, quia radiis divinæ lucis non illuminantur, sed omnino sunt excæcati, ita ut actu advertere malitiam, nec ab ea retrahi, aut avelli possint. Hæc sane est doctrina horum Reflexistarum, qui pariter tenetur dicere, multo minus malam esse huiusmodi tranquillam conscientiam, quam malam et turbatam, siquidem mala et turbata, propter advertentiam malitiæ non liberat, nec excusat a culpa: mala vero et tranquilla excusat, eo quod cogitationem malitiæ retrahentem a peccato præcludit, et auxiliis sufficientibus caret.“ Ebd., S. 102 b.

468 „Sed audiant obsecro Mellifluum Doctorem. Mala et tranquilla conscientia, sicut nihil peius, ita nihil infelicius. Nihil æque ita exasperat illius tremendi Iudicis Maiestatem, quam peccare, et secure peccare, et de vitiis, quasi de virtutibus, gloriari: hæc est iniquitas, cuius Deus non miseretur; cum homo defendit, quod Deus odit, et peccatum iustitiam asserit, ut omnipotenti resistat, et omnipotens illi. Hæc est illa superbia, de qua scriptum est: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Resistere enim ex æquo est; ille autem ex æquo Deo resistere proponit, qui quod Deus adstruit, destruit quantum in ipso est, dicens malum bonum, et bonum malum; amarum dulce, et dulce amarum; lucem tenebras, et tenebras lucem. Hanc ergo tranquillitatem nutrit impunitas, securitatis, et negligentia mater. Hucusque Bernardus.“ Ebd., § 2.17, S. 102 b.

469 „Cui iam adiunge Reflexistarum evasionem. Si peccatoribus consummatis, cum Deum blasphemant, desit mentis illustratio, et conscientia remorsus, si nullam habeant malitiæ cognitionem, cum omnibus Theologis assero, quod non peccant per actiones istas, nam sine libertate peccari non potest. etc.“ Ebd.

sichtlich von außerordentlicher Attraktivität bei der Zurückweisung der Argumente der *Reflexistae*. Sie konnte es jedoch nur deshalb sein, weil er den Handlungsbezug des dort entwickelten Gewissensbegriffs – anders als zuvor bei der Einbindung der *passiones* in diese Systematik – nicht mehr als *conscientia antecedens* deutete, sondern nun wieder als *consequens*. Erst durch die Erinnerung bereits geschehener Handlungen und ihre moralische Beurteilung, konnte das Gewissen als Instanz fungieren, die Aufschluss über den Grad der Sündhaftigkeit eines Menschen aufgrund seines Handelns gab. Während für die von ihm geschmähten Probabilisten, die *Reflexistae*, das Kriterium der Ruhe oder Unruhe Ausdruck der moralischen Qualität des Gewissens war – so zumindest seine Deutung dieser Konstellation –, so hielt PALANCO selbst das Kriterium des guten oder des schlechten Gewissens an sich für ausschlaggebend, um die Sündhaftigkeit einer Handlung festzustellen, da er Gutheit und Schlechtigkeit als objektive Wertmaßstäbe bestimmte, die ein hiervon unabhängiges Schuldbewusstsein oder -unbewusstsein nicht zuließen.

Dabei spielte PALANCO natürlich in die Hände, dass es sich bei BERNHARD VON CLAIRVAUX, dem er den Text ja zuwies, um eine Autorität handelt, die für sich genommen bereits eine außerordentliche Normativitätsressource darstellte: Wer mit dem Zisterzienserabt argumentierte, konnte prinzipiell nicht falsch liegen.⁴⁷⁰ Das Pikante war nur, dass PALANCO sich mit seiner Argumentation ausgerechnet auf jenen Text stützte, der nicht von BERNHARD stammte. Hätte er sich statt auf den Traktat auf BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* berufen, wäre dies gerade keine Stütze seiner Beweisführung gewesen, insofern die Ruhe des schlechten Gewissens hier ja gerade nicht als Ausdruck von Bosheit, sondern vielmehr von Unwissenheit beschrieben ist.⁴⁷¹ PALANCOs Argumentation mit ‚BERNHARD‘ gegen BERNHARD ist nicht zuletzt deshalb so aufschlussreich, weil sie die Deutungsmöglichkeiten des Viererschemas in besonderer Weise nicht nur hervorhebt, sondern diese zugleich miteinander konfrontiert.

470 Entsprechend zog PALANCO seinen ‚BERNHARD‘ auch als Autoritätsverweis heran, um mit Hilfe des *Liber de conscientia* zu demonstrieren, dass es eine Heilsgewissheit nicht geben könne. Dabei gibt er nicht wörtlich, aber in deutlicher Anlehnung die dort entwickelten Gedanken wieder: „[...] utilissime inferes, quanto timore quantaque humilitate vivere debeamus coram Deo, de nobis ipsis suspecti, licet de Dei benignitate confidentes. Quis enim scit an sit dignus odio vel amore? Quis autem se ipsum iustificare audeat, etiam in opere, de cuius malitia nihil sibi conscius est, quando Apostolus ipse dicebat: Nihil enim mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum. Ecce nec scrupulum, aut suspensionem malitiæ habebat, et tamen non proinde se iustificat. [...] aiebat. Quod enim operor non intelligo, clare, nimirum, et patenter, sicut Deus, qui scrutatur renes et corda, occultorum cognitor, et pertingens usque ad divisionem animæ ac spiritus. Ipse melius novit me quam ego me, eoque etsi evaserim iudicium hominum, et iudicium propriæ conscientia, non ob hoc me iustificatum puto, quia restat Dei iudicium, de quo nescio, an deteget quod me lateat. Vide Bern. lib. de conscientia.“ Ebd., § 3.24, S. 104 b.

471 Vgl. hierzu oben S. 61.

Louis BOURDALOUE: *Sermons pour l'aveut*

Heute weitgehend vergessen, zählte der französische Jesuit Louis BOURDALOUE († 1704) noch bis ins beginnende 20. Jahrhundert hinein zu den bekanntesten Predigern seines Ordens.⁴⁷² Bereits in jungen Jahren trat er der Gesellschaft Jesu bei und lehrte nach Studien im Kolleg seiner Heimatstadt Bourges Rhetorik und Moralthologie unter anderem in Rouen. Zu seiner eigentlichen Berufung fand er jedoch Ende der 60er Jahre des 17. Jahrhunderts als Prediger, zunächst in Rouen, ob seiner Erfolge jedoch rasch in Paris, wo er schon bald zum Hofprediger Ludwigs XIV. († 1715) avancierte.⁴⁷³

Innerhalb seines Zyklus von *Adventspredigten* – in welchem Jahr genau sie gehalten wurden, bleibt unklar – griff BOURDALOUE auch auf das Motiv der vier Gewissensarten zurück, das er hier zeittypisch BERNHARD VON CLAIRVAUX zuschrieb. BOURDALOUE zählt zu jenen Predigern, die in hoher Frequenz nicht nur auf die Bibel, sondern auch auf Werke der Kirchenväter zurückgriffen. Thema seiner Predigt war, ausgehend von Io 1.22f., das „falsche Gewissen“ („fausse conscience“). Auch der oben zitierte Dominikaner Johannes HEROLT sowie der Franziskaner PELBÁRT VON TEMESVÁR hatten diese Perikope zum Anlass für eine Adventspredigt über das Gewissen genommen.⁴⁷⁴

Was Johannes der Täufer seinen Zuhörern in der Wüste zugerufen habe: „Machet richtig den Weg des Herrn“, das würde er, BOURDALOUE, am Hof rufen.⁴⁷⁵ Jeder, der ihn höre, solle einen Weg bereiten, auf dem Christus zu ihm gelangen könne. Dieser Weg des Herrn aber sei das Gewissen – den rechten zu wählen und zu bereiten Aufgabe des Christen.⁴⁷⁶ Das Gewissen sei der Weg, so BOURDA-

472 Im Jahr 1902 wurde sogar eine eigene Zeitschrift gegründet, von der immerhin drei Bände erschienen: die *Revue Bourdaloue*. Bezeichnend für das abnehmende Interesse ist zum Beispiel die auffällige und kontinuierliche Verkürzung der BOURDALOUE gewidmeten Einträge in den drei bisher erschienenen Auflagen des *Lexikons für Theologie und Kirche*.

473 Zur Biographie vgl. A. DE BIL, „Bordaloue (Louis)“, Sp. 143f. sowie jüngst und ausführlich S. HASQUENOPH, *Louis Bourdaloue*. Vgl. auch die Einordnung in die Predigttradition der Zeit bei J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, S. 262–5. Zu den Umständen seiner Berufung zum Hofprediger vgl. R. PO-CHIA HSIA, *Two Types of Politics*, S. 258f.

474 Vgl. oben S. 54 sowie S. 272.

475 „Préparez la voie du Seigneur“, L. BOURDALOUE, *Sermon pour le troisième dimanche de l'aveut*, S. 144; DERS., *Adventspredigten*, 4. *Predigt*, S. 129. Ich zitiere hier und im Folgenden die 1760 in Prag erschienene deutsche Übersetzung. Diese bietet, wie andere zeitgenössische auch, einen besseren Text als jene im 3. Band der 1848 erschienenen *Sämtlichen Werke*. Zur französischen Originalfassung vgl. die Ausführungen von R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 91–5.

476 „Ces voies du Seigneur que nous devons préparer, ce sont nos consciences. Ces voies droites que nous devons suivre pour nous mettre en état de recevoir Jésus-Christ, ce sont nos consciences réglées selon la loi de Dieu. Ces voies obliques que nous sommes obligés de redresser, ce sont nos consciences perverses et corrompues par les fausses maximes du monde. Cette voie trompeuse dont les issues aboutissent à la mort, c'est la conscience aveugle et erronée que se fait

LOUE, weil der Christ auf ihm vorankommen, sich vom Ziel entfernen oder gar verirren könne. Dieser Weg sei innerlich, wie es auch das Gewissen wäre; jeder sei verpflichtet, ihn zu bereiten. Um aber vom Beschreiten des falschen Weges abzuraten, wolle er warnen, so der Prediger, wie leicht man ein falsches Gewissen erlange, wie gefährlich es sei, diesem zu folgen, und wie unnütz es schließlich wäre, seine Sünden mit einem falschen Gewissen zu entschuldigen.⁴⁷⁷

In aller Ausführlichkeit werden nun von BOURDALOUE – bereits unter Bezug auf ‚BERNHARD‘ – die Abgründe des falschen Gewissens geschildert: die Verstrickungen des Menschen in Laster und Sünde, die ihren Gipfel in einer sie begleitenden Friedlichkeit des Gewissens hätten. Das falsche Gewissen sei gleichsam der Ursprung aller Sünden: „Hier, fährt der heilige Bernhard fort, werden die Ungeheuer gezeugt“ („Car c’est là, poursuit saint Bernard, où s’engendrent les monstres“), so BOURDALOUE, der damit die *conscientia* ebenfalls zur handlungsleitenden Instanz erklärte: Das falsche Gewissen bewerte nicht allein sündhaftes Tun, sondern aus ihm erwachse das Böse: Neid, Missgunst, Hass, üble Nachrede, Verleumdung, Treulosigkeit und überhaupt alle Sünde würden in ihm entstehen und bei einem falschen Gewissen überdies „ungescheut und ganz ruhig“ („hardiment et tranquillement“) begangen.⁴⁷⁸ Deutlich wird: ein solches falsches Gewissen „macht, formt, erzeugt jeder Einzelne aus eigener Kraft in sich“.⁴⁷⁹

Dieses habe, fährt er fort, BERNHARD herausgestellt, der nämlich „meine Gedanken in ein Licht setzen wird“, so BOURDALOUE, um mit eben diesen Gedanken fortzufahren:

„Er unterscheidet viererley Arten des Gewissens von einander: Das gute, ruhige, und friedliche; das gute, welches gequälet und beunruhiget wird; das böse, welches sich in Unruhe und Verwirrung befindet; und das böse, welches Ruhe und Frieden genießt. Nun höret einmal, was er hiervon sagt. Ein ruhiges und friedliches Gewissen ist, spricht er, ohne Streit ein vorläufiges Paradies. Ein gutes Gewissen, das gequälet

le pécheur. Cette voie sûre et infaillible qui conduit à la vie, c’est la conscience exacte et timorée que se fait l’homme chrétien.“ L. BOURDALOUE, *Sermon pour le troisième dimanche de l’Avent*, S. 146; „Diese Wege des Herrn, die wir bereiten sollen, sind unsere Gewissen. Die geraden und ebenen Wege, die wir gehen sollen, um uns in den Stand zu setzen, Jesum Christum zu empfangen, sind unsere nach dem göttlichen Gesetze eingerichteten Gewissen. Die krummen Wege, die wir wieder gerade machen sollen, sind unsere verkehrten und durch die falschen Grundsätze der Welt verderbten Gewissen. Der betrügerliche Weg, der zum Tode führt, ist das blinde und irrende Gewissen, welches sich der Sünder macht. Der sichere und untrügerliche Weg, der zum Leben führt, ist das richtige und furchtsame Gewissen, das sich der Christe macht.“ DERS., *Adventspredigten*, 4. Predigt, S. 130.

477 DERS., *Sermon pour le troisième dimanche de l’Avent*, S. 146.

478 Ebd., S. 173–5. DERS., *Adventspredigten*, 4. Predigt, S., S. 154–6.

479 R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 93.

und beunruhiget wird, ist gleichsam ein Fegefeuer in diesem Leben, dessen sich Gott bisweilen bedienet, die heiligsten Seelen zu reinigen. Ein böses Gewissen ist bey der Unruhe und Verwirrung, die aus der Betrachtung seiner Laster in ihm entstehen, eine Art von der Hölle. Allein, setzt er hinzu, es giebt noch etwas schlimmeres, als diese Hölle. Und was ist denn dieses? Ein böses Gewissen bey dem Frieden und der Ruhe. Und dieses ist es, worauf endlich ein böses Gewissen hinausläuft.“⁴⁸⁰

Soweit BOURDALOUES Wiedergabe des Konzepts vom vierfachen Gewissen in knapper Form. Bei seinem Referenztext handelt es sich wohl um den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*, insofern der Jesuit das schlechte und ruhige Gewissen als in höchstem Maße schlechte Form der *conscientia* identifiziert. Im Unterschied zum Text seiner Vorlage wird in seiner Predigt eben dieses allerverkommenste Gewissen nicht mehr durch die Hölle symbolisiert, sondern es bleibt gleichsam ortlos. Diese Enträumlichung wurde später von anderen Autoren wieder aufgegriffen,⁴⁸¹ aber auch als Hoffnungslosigkeit qualifiziert⁴⁸² – eine Bestimmung, die auch bei BOURDALOUE bereits mitschwingt, hier aber noch nicht verbalisiert ist:

„Denn bey einem lasterhaften Gewissen, welches aber von der Betrachtung seiner Sünden beunruhiget wird, ist doch wenigstens noch einiges Licht, was für ein Bild es uns von der Hölle auch immer vorstellen mag; und folglich ist bey demselben wenigstens noch einige Reue, Zerknirschung, und Bekehrung zu hoffen. Der Sünder empöret sich zwar wider Gott; wenigstens aber weis er es doch, daß er sich empöret, und wenigstens empfindet er doch das Unglück und die Strafe für seine Empörung. Seine Leidenschaft beherrschet ihn, und macht ihn zu einem Slaven der Bosheit und Ungerechtigkeit; wenigstens aber hindert sie ihn doch nicht, seine Pflichten einzusehen, und sich der Wahrheit zu unterwerfen. Stellet euch einmal einen Weltmenschen vor, der bey seiner Frechheit die größten Ausschweifungen begehet. So lange er noch ein richtiges Gewissen hat, ist er noch nicht ganz von dem Wege Gottes abgewichen, weil er, seiner Ausschweifungen ungeachtet, noch ein-

480 L. BOURDALOUE, *Adventspredigten*, 4. *Predigt*, S. 156f. „Il distingue quatre sortes de consciences: la bonne tranquille et paisible, la bonne gênée et troublée; la mauvaise dans l'agitation et dans le trouble; la mauvaise dans le calme et la paix: et là-dessus écoutez comment il raisonne. Une bonne conscience tranquille et paisible, c'est, dit-il, sans contestation, un paradis anticipé; une bonne conscience gênée et troublée, c'est comme un purgatoire dans cette vie dont Dieu se sert quelquefois pour éprouver les âmes les plus saintes; une mauvaise conscience dans l'agitation et dans le trouble que lui causa la vue de ses crimes, c'est une espèce d'enfer. Mais il y a encore, ajoute, t-il, quelque chose de pire que cet enfer: et quoi-une mauvaise conscience dans la paix et dans le calme, et c'est où la fausse conscience aboutit.“ DERS., *Sermon pour le troisième dimanche de l'avent*, S. 176.

481 So bspw. von Konrad MARTIN, vgl. unten S. 379.

482 So von Vl. JANKÉLÉVITCH und P. BRUCKNER, vgl. oben S. 12, Anm. 5 und S. 13, Anm. 8.

sieht, was gut, und was böse ist, und weil ihn diese Einsicht zu dem einen zurückzuführen, und von dem anderen abziehen kann.“⁴⁸³

Obgleich BOURDALOUE generell von einer nur kleinen Zahl der Erlösten im Vergleich zu jener großen der Verdammten ausging,⁴⁸⁴ sind seine Ausführungen über diejenigen mit schlechtem, aber doch wenigstens unruhigem Gewissen – jene also, für die noch Hoffnung auf Umkehr besteht – vergleichsweise ausführlich. Als verworfen erkennt er jene, deren inneres Licht erloschen ist, und die ungeachtet dessen mit sich im Reinen sind:

„Aber bey einem falschen Gewissen giebt es nichts, als Finsternisse, und zwar innerliche Finsternisse, die tausendmal schädlicher sind, als die äußerlichen Finsternisse, von welchen der Sohn Gottes redet, weil sie die Quelle der Hartnäckigkeit des Sünders, und seiner Verstockung sind. Innerliche Finsternisse des Gewissens, welche machen, daß der Sünder bey seinen Ausschweifungen mit sich selbst zufrieden ist, von Seiten Gottes nichts befürchtet, und sich geheime Zeugnisse von einer nichtigen Unschuld, mit welcher er sich schmeichelt, ertheilet, da ihn doch Gott verwirft, und die strengsten Urtheile über ihn fället.“⁴⁸⁵

Die von BOURDALOUE hier angesprochenen „innerlichen Finsternisse“ lassen sich als Abkehr vom Glauben verstehen: Wer „von Seiten Gottes nichts befürchtet“, weil er sich in „Unschuld“ wähnt, der tut dies, weil er meint, nichts befürchten zu müssen. Wer „von Seiten Gottes nichts befürchtet“, so lassen sich BOURDALOUES Ausführungen ergänzen, der erhofft auch nichts von ihm. Dem argumentativen Muster von *De quattuor modis conscientiarum* folgend, wäre

483 L. BOURDALOUE, *Adventspredigten, 4. Predigt*, S. 157. „Car, dans la conscience criminelle, mais troublée de la vue de son péché, quelque image qu'elle nous retrace de l'enfer, au moins y a-t-il encore des principes de componction, de contrition, de conversion. Le pécheur se révolte contre Dieu; mais au moins sait-il bien qu'il est rebelle; mais au moins ressent-il lui même le malheur et la peine de sa rébellion. Sa passion le domine et le rend esclave de l'iniquité; mais au moins ne l'empêche-t-elle pas de connoître ses devoirs, ni d'être soumis. Donnez-moi le mondain le plus emporté dans son libertinage: tandis qu'il a une conscience droite, il n'est pas encore tout à fait hors de la voie de Dieu: pourquoi? parce que malgré ses emportements, il voit encore le bien et le mal, et que cette vue peut le ramener à l'un et le retirer de l'autre.“ DERS., *Sermon pour le troisième dimanche de l'avent*, S. 176f.

484 Vgl. zu dieser Frage J. DELUMEAU, *Sin and Fear*, S. 287, M. VENARD, *Christentum und Moral*, S. 990, G. MINOIS, *Die Hölle*, S. 328, zum Zusammenhang ebd., S. 317–33.

485 L. BOURDALOUE, *Adventspredigten, 4. Predigt*, S. 157f. „Mais dans une fausse conscience il n'y a que ténèbres, et que ténèbres interieures, plus funestes mille fois que ces ténèbres extérieurs dont nous parle le Fils de Dieu, puisqu'elles sont la source de l'obstination du pécheur et de son endurcissement. Ténèbres interieures de la conscience, qui font que le pécheur, au milieu de ses désordres, est content de lui-même, se tient sûr de Dieu, se rend de secrets témoignages d'une vaine innocence dont il se flatte, pendant que Dieu le réproue et prononce contre lui les plus sévères arrêts.“ DERS., *Sermon pour le troisième dimanche de l'avent*, S. 177.

dieses als Ausdruck einer mentalen Orientierung nicht an Gott, sondern eben an der Welt, am Fleisch oder am Teufel zu verstehen.⁴⁸⁶ Übertragen auf die Verhältnisse des ausgehenden 17. Jahrhunderts weist das „falsche Gewissen“ somit nicht zuletzt auf einen falschen Glauben, wenn nicht gar den Abfall vom Glauben hin, worauf sich der schon vorgestellte Claude JOLY explizit bezog.⁴⁸⁷

Diese Predigt erfuhr wie alle anderen BOURDALOUES auch eine ausgesprochen weite Verbreitung. Zahlreiche Übersetzungen – nicht nur ins Deutsche, sondern auch ins Italienische und Englische⁴⁸⁸ – trugen hierzu bei. Die Übernahme in Sammlungen wie jene vom Amberger Professor Georg WEDEL besorgte, die überdies noch Kurzfassungen der einzelnen Predigten enthielten, verstärkte die Präsenz des Textes weiter.⁴⁸⁹ Im Jahr 1844 floss BOURDALOUES Predigt *Über das falsche Gewissen* dann in eine Anthologie *Über die Störung der Gewissensruhe* ein, die von den Wiener Mechitaristen herausgegeben wurde.⁴⁹⁰ So kann es nicht wundernehmen, wenn – wie einleitend ausgeführt – BOURDALOUE im 20. und 21. Jahrhundert neben BERNHARD VON CLAIRVAUX – auf den er sich ja bezogen hatte – als Referenz begegnet, wenn man sich auf das Motiv der vier Gewissensarten bezog.

LÉON DE SAINT-LAURENT: *Sermones de Carcere purgatorii*

Zu den zentralen Predigtinhalten zählten im 17. und ebenso noch im 18. Jahrhundert die Hölle und das Fegefeuer mit all den Schrecken und Qualen, die den Verdammten hier erwarteten.⁴⁹¹ Es war gleichsam die letzte Demonstration des

486 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. IV, oben S. 212–5 sowie im Kapitel 4.5 b).

487 Vgl. oben S. 329f.

488 *Prediche Recitate in due Avventi* dal padre Luigi Bourdaloue, tradotte dall'Originale Francese nell'Idioma Italiano da D. Francesco Morelli, Venezia: Francesco Sorti 1729. *Sermons*. [For Advent and Lent], Antwerpen 1713.

489 In WEDELS *Sammlung auserlesener Kanzelreden* ist die hier interessierende Passage wie folgt zusammengefasst: „Bey einem falschen Gewissen begeht man das Böse ungescheut, und ganz ruhig, weil man weder Widerstand noch Beunruhigung von demselben spührt. Das Gewissen stimmt mit dem Sünder übereins, und setzt ihn in einen Frieden, der bey der Sünde das größte Uebel ist. Der heil. Bernhard setzt 4 Arten der Gewissen, zwo gute; das gute friedliche, welches das beste ist, das gute, welches Unruhe hat, und von dem Gott zum Nutzen der Seele bedient wird. Und zwo böse, das unruhige böse Gewissen, das eine Hölle ist, und das friedliche Böse, welches ärger als die Hölle ist, denn bey dem ersten ist doch die Empfindung, und der nagende Wurm noch ein Licht, das den Menschen zu Gott zurücke führen kann; aber bey dem zweyten, welches eben das falsche Gewissen ist, sind nichts als innerliche Finsternisse, die dem Sünder Zufriedenheit, und Zeugniß einer nichtigen Unschuld geben, folgsam die Furcht vor Gott benehmen.“ G. WEDEL, *Sammlung auserlesener Kanzelreden*, Erster Theil, S. 340.

490 *Über die Gewissensruhe*, S. 24–60.

491 Vgl. G. MINOIS, *Die Hölle*, S. 285–315. Zum bereits einsetzenden ‚Niedergang‘ der Hölle vgl. D. P. WALKER, *The Decline of Hell*.

alten „Gott[es] der Rache und der Strafe, der sich einem Gott der Liebe und der Allversöhnung gegenübergestellt“ sah.⁴⁹² Auch für LÉON DE SAINT-LAURENT († 1702), um dessen Rekurs auf das Motiv der vier Gewissensarten es im Folgenden gehen soll, waren die jenseitigen Strafen noch so präsent, dass er ihnen gleich einen ganzen Predigtzyklus widmete: die *Sermones de Carcere purgatorii*. Ihr Bezug war, wie die Zusammenfassungen der einzelnen Predigten ausweisen, die in der Apostelgeschichte beschriebene Gefangenschaft des Petrus im Kerker des Herodes (Act 12). Ihre Analogisierung mit dem Purgatorium deutet darauf hin, dass man bereits diese Haft ganz offensichtlich als einen Akt der Reinigung und Bewährung deutete, der – durch den Vollzug an Petrus – als konstitutiv für die gesamte Kirche verstanden wurde.

Die Sammlung von Predigten *Über die Gefangenschaft im Fegefeuer* stellt ihrerseits den dritten Teil eines Zyklus von Adventspredigten dar.⁴⁹³ Bei ihrem Verfasser handelte es sich um den in Brüssel geborenen Léon Maes, der nach seinem Eintritt in den Karmelitenorden im Jahr 1648 den Namen LÉON DE SAINT-LAURENT angenommen hatte. Nur wenig ist darüber hinaus über ihn bekannt: Er wirkte nach 1663 als Prior in Löwen und starb im Jahr 1702 in Antwerpen.⁴⁹⁴ Ausweislich der bekannten Druckausgaben seiner Werke, von denen die meisten erst nach seinem Tode erschienen, war er aber ein durchaus erfolgreicher Prediger.⁴⁹⁵

Das hier im Fokus stehende Motiv der vier Gewissensarten findet sich in der zweiten Predigt der Sammlung, die unter dem Vers „Petrus servabatur in carcere“ (Act 12.5) steht. Gott habe, so heißt es in der Einleitung, zwei Kerker: einen „carcer criminalis“ und einen „carcer civilis“. Der eine sei für die Verdammten bestimmt, der andere für jene, die Buße zu leisten hätten.⁴⁹⁶ Mit diesen Begriffen greift LÉON zeitgenössisches juristisches Vokabular auf, insofern ein *carcer criminalis* hier als Verwahranstalt im Falle von Kapitalverbrechen begegnet, der *carcer civilis* hingegen für Schuldner bestimmt ist.⁴⁹⁷ Unter stetem Rekurs auf Kirchenväter wie auch auf

492 H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 152.

493 Der erste Teil handelt von *De peccatis alienis*, der zweite von *De captivitate Petri* und der dritte eben von *De Carcere purgatorii*; alle drei Teile erschienen 1699 in erster Auflage.

494 J. M. MONTIAS, *Vermeer and his Milieu*, S. 181 sowie R. M. VALABEK, *Léon de Saint-Laurent*.

495 Eine Übersicht der Druckausgaben findet sich bei: I. ROSIER, *Biographisch et Bibliographisch Overzicht*, S. 142f.

496 „Deus duos habet carceres, criminalem, in quo damnati captivi detinentur, vincti catenis compositis ex annulis æternitatis: et civilem, qui est Purgatorium: in hoc servantur animæ ob pœnitentias neglectas, peccata mortalia remissa et venialia Deo debitricas [...]“ LÉON DE SAINT-LAURENT, *Sermones de Carcere purgatorii*, *Sermo II*, S. xiv.

497 Vgl. zum zeitgenössischen juristischen Gebrauch: ZEDLER, Bd. 10, Sp. 581. Bei LÉON liest man: „Sicut in omni Republica bene ordinata duo dantur carceres, criminalis et civilis; criminalis, in quo qui ad mortem, civilis, in quo qui ob debita captivi tenentur; ita Deus duos habet carceres; criminalem, qui infernus est, et civilem, qui est Purgatorium: in illo servantur, qui ob delicta capitalia, æternum morituri, vincti sunt catenis, compositis ex annulis æternitatis: verbo uno

die zeitgenössische Theologie werden nachfolgend die beiden Kerker diskutiert. Deren Funktion sei abhängig von ihrer Verortung, so der Karmelit: Im diesseitigen Leben dienten sie der auf das Jüngste Gericht vorbereitenden Prüfung des Menschen – nur deshalb sei auch Petrus, das Haupt der Kirche, in Haft genommen worden –⁴⁹⁸, im jenseitigen aber die Wiedergutmachung (*satispassio*) vor Gott.⁴⁹⁹

Auf das Gewissen kommt LÉON im Zusammenhang seiner Frage zu sprechen, ob es auch im „carcer civilis“ zu jenen Gewissensbissen komme, die er im „carcer criminalis“ als selbstverständlich voraussetzt. Werden, so seine Frage in zeittypischer Drastik, analog zu den Seelen jener in die Hölle Verdammten, auch die derjenigen vom Wurm des Gewissens angenagt, die sich im Purgatorium befinden?⁵⁰⁰

Der folgende Argumentationsgang zu ihrer Beantwortung ist wesentlich dem hier wiederum BERNHARD VON CLAIRVAUX zugeschriebenen Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* entlehnt. ‚BERNHARD‘ sage nämlich, dass es vier Arten des Gewissens gebe: gut und ruhig, weder gut noch ruhig, ruhig, aber nicht gut und gut, aber nicht ruhig. In der gegenüber dem Referenztext leicht veränderten Reihenfolge werden dann nachfolgend auch die einzelnen Typen diskutiert: Gut und ruhig sei das Gewissen der Seligen und all jener, die das Fleisch und ebenso den eigenen Willen dem Geist unterworfen hätten; sie würden den ungestörten göttlichen Frieden ohne jeden Gewissensbiss genießen. Eine Antwort auf die Frage, ob die Seele im Fegfeuer Gewissensbisse leide, war mithin von der Betrachtung dieses bestmöglichen Gewissens nicht zu erwarten – schlicht, weil die Seelen derjenigen, deren Gewissen ruhig und überdies gut sei, sich nicht an diesem Ort befinden würden. Ein solches Gewissen sei bereits in Liebe mit Gott vereint.⁵⁰¹

captivi diaboli.“ Im carcer purgatorii hingegen seien: „[...] captivæ et vinctæ detinentur animæ, Regis Regum magis intimæ, et familiares, a Monarcha cœlesti dilectæ, æquales Beatris, paris nobilitatis, cum filiis Principis, triumphantibus in cœlo [...]“. LÉON DE SAINT-LAURENT, *Sermones de Carcere purgatorii*, *Sermo II.2*, S. xv a-b.

498 „Petrusne Ecclesiæ caput, cui concreditæ erant oves Christi, in carcere? Sic solet Deus suos probare in hac vita, ut parcat in altera [...]“. Ebd., *Sermo II.1*, S. xiv a.

499 „Habet Deus carcerem, in quo post hanc vitam captivas servat animas justas, sanctas, sponsas suas ob contracta hic debita, donec per satispassionem [...] aut viventium satisfactionem Divinæ justitiæ satisfecerint.“ Ebd., S. xiv b.

500 „An in hoc carcere civili detur remorsus conscientiæ, sicut in criminali? An animas Purgantes hic vermis rodat, sicut damnatos in inferno?“ Ebd., *Sermo II.9*, S. xxi a. Zur Metapher vom ‚Gewissenswurm‘ vgl. D. LAU, *Vermis conscientiæ*.

501 „S. Bernardus, Lib. de Conscientia dicit, quatuor dari conscientias: Conscientia, alia est bona et tranquilla; alia nec bona nec tranquilla; alia tranquilla, sed non bona; alia bona, sed non tranquilla. Bona et tranquilla, est conscientia Beatorum, et omnium illorum viventium, qui subjecta carne spiritui et propria voluntate, divina fruuntur pace imperturbabili, sine ullo remorsu, quod Deum offenderint. Talis conscientia non est in Purgatorio: quia licet per charitatis unionem cum Deo [...]“. LÉON DE SAINT-LAURENT, *Sermones de Carcere purgatorii*, *Sermo II.9*, S. xxi b.

Ähnlich verhielte es sich für die zweite Gruppe: diejenigen, deren Gewissen weder gut noch ruhig sei:

„Nicht gut und nicht ruhig ist das Gewissen der Verdammten und aller Sünder, die die Hoffnung auf das Heil aufgegeben haben. Das Gewissen der Seelen im Purgatorium ist jedoch nicht so beschaffen, weil sie durch die Gnade gestärkt sind und die Gewissheit ihres Heils besitzen. Ein ruhiges und überdies nicht gutes Gewissen haben diejenigen Sünder, die von ihren Leidenschaften geblendet sind [...] Das Gewissen der Seelen im Purgatorium ist jedoch nicht so beschaffen, weil sie vollkommene Reue empfinden und ihre begangenen Sünden bitterlich beweinen.“⁵⁰²

Auffällig an dieser Beschreibung ist nicht zuletzt der Umstand, dass die beiden Arten des schlechten Gewissens – das ruhige wie auch das unruhige – von LÉON ganz offensichtlich nicht hinsichtlich ihrer Qualität unterschieden werden: Eine *mala conscientia* befähigte seiner Ansicht nach in keinem Fall für das seelenrettende Feuer des Purgatoriums.

Somit kam der Karmelit auf die noch verbleibende Gruppe von Seelen zu sprechen: jene nämlich, deren *conscientia* gut, aber unruhig sei, jene, die sich, wie ‚BERNHARD‘ gesagt habe, bereits zum Herrn bekehrt hätten und die ihre Jahre in Bitterkeit überdenken würden. Es seien diejenigen, die in diesem Leben Buße täten, es seien vor allem aber die im Fegefeuer gefangenen Seelen, jene, die in ihren finsternen Kerkern bedenken würden, dass sie Gott, das höchste Gut, beleidigt hätten.⁵⁰³

Soweit der Argumentationsgang des Karmeliten, der damit zwar keine eindeutige Antwort auf seine ursprüngliche Frage nach dem Gewissenswurm gab, wohl aber ein interessantes Beispiel für die Bezugnahme auf den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* präsentiert. Sein Rekurs erfolgt dabei – anders als die meisten anderen der hier vorgestellten – nicht vordergründig im Zusammenhang von Gewissensdiskussionen. Mit der Frage nach der Bereitschaft des Sünders zu Reue und Buße stand vielmehr bereits eine Gewissensregung im Zentrum.

Die verschiedenen Qualitäten des Gewissens fungierten in LEOS Predigt gleichsam als Indikatoren der Heilsbefähigung des Menschen. Dem Purgatorium

502 „Non bona, et non tranquilla, est conscientia damnatorum, et omnium peccatorum, qui de salute desperant; nec talis est conscientia animarum in Purgatorio: quia sunt confirmatæ in gratia, et habent certitudinem suæ salutis. Conscientia tranquilla, etiam non bona, est illorum peccatorum, qui obcæcati passionibus suis [...] nec talis est conscientia animarum in Purgatorio; quia perfecte contritæ, amare deflent commissa peccata.“ Ebd.

503 „Conscientia bona, et non tranquilla, Est eorum, inquit Bernardus, qui, jam conversi ad Dominum, recogitant annos suos in amaritudine. Tales sunt pœnitentes hujus vitæ, sed præcipue animæ captivæ in Purgatorio, recogitantes in suis tenebris quod Deum, summum bonum, offenderint.“ Ebd., S. xxii a.

kam dabei die Funktion einer geistlichen Übung zu,⁵⁰⁴ während der man antizipierend die zgedachten Qualen auf sich zu nehmen hatte: In der Prüfung des eigenen Gewissens vermochte der Mensch die Schmerzen des Purgatoriums vorwegzunehmen, weil er sich hier seiner Schuldhaftigkeit und Gottesferne bewusst werden konnte. Das wahre Fegefeuer, das den Menschen nach seinem Tod erwartete, war nach Meinung der Zeit ein Ort, an dem der Mensch selbst nichts mehr zur Besserung des eigenen Zustandes beitragen konnte – hier war er ausschließlich auf die Fürbitten der Lebenden angewiesen.⁵⁰⁵

Die Gewissensprüfung wurde so für LÉON DE SAINT-LAURENT zum entscheidenden Schritt einer Bewusstwerdung eigenen Versagens und zur ‚purgatorischen‘ Empfindung einer Gottesferne, die – weil man ja noch am Leben war – durch eigenes Handeln in Gottesnähe gewandelt werden konnte.

e) 18. Jahrhundert

Die Blüte der Kasuistik, jenes Suchens nach moralischen Auswegen im Einzelfall, begann im 18. Jahrhundert deutlich zu welken.⁵⁰⁶ Die seit dem Ende der Regentschaft Ludwigs XIV. erneut einsetzende Konjunktur moraltheologischen Schrifttums in Frankreich mit ihrem Schwerpunkt auf Gewissensfragen gründete bereits auf einem deutlich erweiterten Feld von Genres als noch jene im Jahrhundert zuvor.⁵⁰⁷ Statt um die bloße Sammlung möglichst vieler verschiedener Kasus, ging es nun vermehrt darum, allgemeingültige moralische Normen zu entwickeln, die generelle Regeln zur Beantwortung von Gewissensfragen boten. Dies sorgte auch weiterhin für einen erstaunlichen Absatz auf dem Buchmarkt, der damit anhaltend hohe Einkünfte versprach.⁵⁰⁸

Mit diesem langsamen Niedergang der *Casus conscientiae* kam zugleich jene zuvor erkennbare Tendenz der Verrechtlichung des Gewissens an ihr Ende, und es sind stattdessen Prozesse einer Trennung von Recht und Ethik zu beobach-

504 In diesem Sinne und auf die Hölle bezogen: G. MINOIS, *Die Hölle*, S. 278–83.

505 Vgl. hierüber *pars pro toto* die Ausführungen des Jesuiten Nicholas CAUSSIN innerhalb seines Werkes *La Cour Sainte*, das seit 1638 in Dutzenden Auflagen und Übersetzungen in alle großen europäischen Sprachen erschien. Ich beutzte die 1676 erschienene deutsche Übersetzung: N. CAUSSIN, *Heilige Hofhaltung*, Bd. 3, S. 298f. Zur Diskussion dieser Frage im frühneuzeitlichen England vgl. Ph. C. ALMOND, *Heaven and Hell*, S. 67–72.

506 Vgl. K. E. KIRK, *Conscience*, S. 203, der sogar von einem ‚sudden death‘ der Kasuistik spricht. Ganz so plötzlich ging das Ende aber nicht vonstatten, wie auch die Ausführungen KITTSTEINERS nahelegen: H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 204–15. KITTSTEINER beschreibt und analysiert den Widerstreit von kasuistischer Moraltheologie und Aufklärung in: *Gewissen und Geschichte*, S. 119–70.

507 J. McMANNERS, *Church and Society*, Bd. 1, S. 679. Vgl. oben S. 290f.

508 Vgl. H.-J. MARTIN, *Livre, pouvoirs et société*, Bd. 2, S. 907–21.

ten.⁵⁰⁹ Dadurch verlor das Gewissen nicht seinen Status als zentrale Norminstanz im Menschen, es wurde jedoch in neuer Weise verinnerlicht und für die Aufklärer – so für ROUSSEAU – zum Ausdruck einer „nicht mehr hintergehbaren, innersten Überzeugung“⁵¹⁰. Der Richter des Menschen saß in ihm selbst:⁵¹¹ Auch Laien lernten nun, sich selbst zu be-, ja zu verurteilen.⁵¹² Zugleich brach sich hier eine bereits bei CALVIN angelegte Betonung des Gefühlsaspektes Bahn.⁵¹³ Insbesondere in den Strömungen der französischen, aber auch der deutschen und englischen Aufklärungsphilosophie verlor das Gewissen seine mediale Funktion einer unmittelbar vernehmlichen Stimme Gottes und wurde stattdessen zur für den Sensiblen vernehmbaren Stimme der Natur⁵¹⁴ – einer Natur, die sich, so ROUSSEAU, im Inneren des Menschen manifestierte.⁵¹⁵

Als neue Richtschnur eines solchen Gewissens fungierte nicht mehr das Bücherwissen der Kasuisten, sondern die Empfindung desjenigen, der entscheiden musste.⁵¹⁶ Nicht mehr hypothetische Fälle dienten als Maßstab, an denen der Gläubige sein Handeln auszurichten hatte, sondern er selbst sollte mit Hilfe Gottes, seiner Einsicht, seiner Vernunft oder seines Gefühls zu Urteilen kommen. Was sich hier vollzog, war in gewisser Weise eine Renaissance jenes Verständnisses des 12. Jahrhunderts, in dem das Gewissensurteil ebenfalls ganz unmittelbar der Verantwortung des Einzelnen übertragen worden war. Ein großer Unterschied zwischen jenem Modell des Mittelalters und den Theorien der Aufklärung

509 Zur Verrechtlichung vgl. oben S. 291f. Zu den gegenläufigen Entwicklungen bemerkte Niklas LUHMANN: „Seit dem 18. Jahrhundert haben sich Gewissensethos und Recht auseinanderentwickelt. Das Gewissen hat sich verinnerlicht, das Recht sich veräußerlicht. Die zugleich einsetzende Trennung von Recht und Ethik einerseits und die Trennung dieser normativen Ordnungen vom Wahrheitsbereich der Wissenschaften andererseits haben die neuzeitliche Gewissensidee konturiert.“ N. LUHMANN, *Die Gewissensfreiheit*, S. 262.

510 Fr. CHENEVAL, *Jean-Jacques Rousseau*, S. 641: „Im Gewissen ist nicht nur die Ethik, sondern seine ganze Philosophie verankert.“

511 Vgl. die von Andreas BÄHR dargestellten und analysierten Fälle von Suizid, bei denen häufig von der unerträglichen Last des Gewissens die Rede ist, die den Menschen in die Verzweigung und schließlich in den Freitod trieb. A. BÄHR, *Der Richter im Ich*. Entsprechende Befunde aus der *vita religiosa* des Mittelalters bei G. MELVILLE, *Der Mönch als Rebell*.

512 Vgl. zu diesen Prozessen R. SCHÜSSLER, *Moral im Zweifel*, Bd. 2, S. 182–9.

513 Vgl. R. LINDEMANN, *Der Begriff der conscience*, S. 98f.; J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 108f.

514 Fr. CHENEVAL, *Jean-Jacques Rousseau*, S. 645; J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 109; G. SCHIEMANN, *Die Sprache der Natur*, S. 109f. Für KANT vgl. Th. S. HOFFMANN, *Gewissen als praktische Apperzeption*, S. 430. Zu Gewissenskonzeptionen in der englisch-schottischen Aufklärung vgl. E. G. ANDREW, *Conscience and its Critics*.

515 „[...] mais la conscience ne trompe jamais; elle est le vrai guide de l'homme: elle est à l'âme ce que l'instinct est au corps; qui la suit obéit à la nature, et ne craint point de s'égarer.“ J. J. ROUSSEAU, *Émile, ou De l'éducation*, IV, S. 419.

516 Vgl. H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 213–5.

bestand in der Reichweite, bestand also im Kreis der Adressaten. Ein Denken, dessen Ziel darin bestand, sich der Menschheit als ganzer zu widmen, musste andere Anknüpfungspunkte wählen als eines, das sich zuvorderst einer religiösen Elite verschrieben hatte.

Bester Ausdruck hierfür ist wohl ein neu erwachsener Glaube an die Formbarkeit und zugleich Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. So setzte sich seit dem 17. Jahrhundert innerhalb der lutherischen Orthodoxie die Überzeugung durch, dass eine sorgfältige Erziehung der Kinder geeignet sei, ihnen die Fähigkeit zu vermitteln, sich als Erwachsene von ihrem Gewissen leiten zu lassen.⁵¹⁷ Entsprechende Befunde KITTSTEINERS wurden von LEITES für die englischen Puritaner bestätigt.⁵¹⁸ Die ursprünglich für nötig gehaltene körperliche Züchtigung wich nachfolgend, insbesondere in der Tradition des Pietismus, subtileren Formen der Bestrafung – das unmittelbare Ziel blieb eine Konditionierung durch Affekt- und damit Verhaltenskontrolle, das mittelbare die Etablierung eines Gewissens, das um den rechten Maßstab wusste. Eine solche „Konditionierung auf den bestehenden gesellschaftlichen Standard“ kann mit Norbert ELIAS durchaus als Prozess der Zivilisation gedeutet werden.⁵¹⁹ Gleichwohl blieb das Gewissen als Gegenstand, mit dem man sich intensiv beschäftigte, auch jetzt noch ein Elitenphänomen.⁵²⁰

Nötig war eine „Innere Mission“⁵²¹, als deren zentrales Medium sich die Predigt etablierte. Sofern er den Gottesdienst besuchte, konnte der Gläubige gar nicht anders, als sie zu hören. Wollte man das Gewissen des Menschen bilden, ihn zu einem moralischen Leben anhalten, galt es folglich zuallererst, darauf zu achten, dass auch wirklich jeder am Gottesdienst teilnahm, wie der nachfolgend vorzustellende Martin François THIÉBAULT ausdrücklich betonte.⁵²²

Bei der überwiegenden Zahl der folgenden Texte handelt es sich um Predigten oder solche, die als Predigthandbücher dem gleichen Feld zugeordnet werden können.⁵²³ Auch für die Predigtkultur des 18. Jahrhunderts blieben dabei die Werke BERNHARDS VON CLAIRVAUX ein nicht zu vernachlässigender Impulsgeber, wie beispielsweise das *Apiarium mellifluum* des Franziskaner-Rekollekten Mat-

517 Vgl. ebd., S. 367–70.

518 E. LEITES, *Puritanisches Gewissen*, S. 21.

519 N. ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Bd. 1, S. 329. Zu den methodischen Herausforderungen im Umgang mit ELIAS' Theorie vgl. G. SCHWERHOFF, *Zivilisationsprozeß*.

520 Vgl. D. W. SABEAN, *Das zweischneidige Schwert*, S. 49.

521 In Anlehnung an H. D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 293ff.

522 Vgl. unten S. 367f.

523 Zur Predigt der Zeit im Überblick vgl. J. B. SCHNEYER, *Geschichte der katholischen Predigt*, S. 305–33.

tias KEUL († 1703) verdeutlicht⁵²⁴. In diesem hatte er in alphabetischer Ordnung von „Abbas“ bis „Zelus“ Stichworte zu verschiedensten theologischen Gegenständen versammelt und zu ihnen jeweils knappe Belegstellen aus den Werken BERNHARDS oder ihm zugeschriebener Texte zusammengetragen. Unter diesen war auch der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*, den KEUL zur Veranschaulichung des Begriffs vom schlechten Gewissen heranzog.⁵²⁵ Die meisten dieser Werke waren nicht mehr in Latein abgefasst, sondern in den Volkssprachen, von wo aus sie dann zum Teil erst ins Lateinische übersetzt wurden, wie an HOUDRY'S *Bibliothèque des prédicateurs* ersichtlich ist. All diese Texte sind mithin beredter Ausdruck eines Bemühens um Unterweisung der Gläubigen in der Praxis ihrer Konfession – sie sind jedoch ebenso weitere Zeugnisse eines Fortlebens des Motivs der vier Gewissensarten.

David MARTIN: *Traité de la religion naturelle*

Als König Ludwig XIV. im Jahr 1685 mit dem Edikt von Fontainebleau den Katholizismus in Frankreich zur Staatsreligion erklärte, mußte auch David MARTIN († 1721) das Land verlassen. Die Aufhebung der seit 1598 zugesicherten Religionsfreiheit führte zu einer beispiellosen Auswanderungswelle französischer Protestanten, bei denen es sich mehrheitlich um Calvinisten handelte. MARTIN fand seine neue Heimat in den Niederlanden, von wo aus er bis zu seinem Lebensende ein umfangreiches Œuvre veröffentlichte, in dem seine 1707 erstmals gedruckte Bibelübersetzung zweifellos den Höhepunkt markiert.⁵²⁶

Hier im Fokus steht sein 1713 erschienener *Traité de la religion naturelle*. Der Gebrauch des Begriffs „Natürliche Religion“ seit dem 17. Jahrhundert erweist sich als ebenso vielfältig wie widersprüchlich.⁵²⁷ David MARTIN ging es – kurz gefaßt – darum, mittels der Vernunft die Vorzüglichkeit des Christentums vor allen anderen Formen von Religion herauszustellen, ohne dabei – so die Pointe – allein der Vernunft zu trauen. Sein Ziel bestand nicht zuletzt auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung für die Erkenntnis Gottes sowie die Formulierung allgemeiner und *a priori* geltender Prinzipien dieser Erkenntnis. Die Abhandlung wurde durchaus wohlwollend zur Kenntnis ge-

524 Vgl. zu ihm A. HOUBAERT, „*Keul (Mathias)*“. Der Erfolg dieses Florilegs blieb aber offensichtlich sehr begrenzt: außer der Erstauflage des Jahres 1702 ist keine weitere nachweisbar.

525 „Conscientia mala. Quæris, quænam illa sit? Haec est illa, quæ nec Deum timet, nec hominem reveretur: quæ cum venerit in profundum malorum, contemnit. Tom. 5. Tractatus de Conscientia, cap. 6.“ M. KEUL, *Apiarium Mellifluum*, S. 197.

526 Vgl. zu ihm E. u. E. HAAG, *La France Protestante*, Bd. 7, S. 297–300.

527 Ein Überblick dessen, was damit bezeichnet wurde, findet sich bei D. A. PAILIN, „*Natürliche Religion II*“.

nommen;⁵²⁸ 1720 erschienen Übersetzungen ins Englische und Niederländische, 1736 eine ins Deutsche; weitere Auflagen folgten.⁵²⁹

Für die argumentative Fundierung seiner Thesen dient MARTIN auch das Gewissen, das dem Menschen – nach Rm 2.15 jedem Menschen – ebenso wie das natürliche Gesetz eigen sei. Um es zu erforschen, bedürfe es Herz und Verstand und damit jene Instanzen, die zugleich auch das Gewissen gestalten.⁵³⁰ Ganz in Übereinstimmung mit der Tradition definierte er dabei das Gewissen als Bezug menschlicher Urteile auf ein vorgängiges Gesetz, das den Maßstab guten wie schlechten Handelns vorgibt;⁵³¹ dieses Gesetz sei bei allen Menschen gleich und ein natürliches Gesetz.⁵³² Allerdings bilde die Erkenntnis dieses Gesetzes nur einen Teil des Gewissens – der andere sei die Empfindung des Herzens in Bezug auf das, was der Verstand diesem vorgibt.⁵³³ So wie der Verstand dem Willen die nötige Erkenntnis vermittele, damit dieser sich rational begründet auf etwas richte, so verleihe der Wille im Gegenzug dem Verstand den für die Verfolgung einer Sache unerläßlichen Eifer.⁵³⁴ Wenn es also dem Menschen eigentümlich ist, Willen und Verstand zu haben, so ist es ihm auch wesenhaft, ein Gewissen zu besitzen.⁵³⁵ Bereits die „Existenz der *conscience* war“, wie Erich HAASE formulierte, für die Literaten des Glaubensexils „der beste Beweis für die Religion.“⁵³⁶

528 Das Werk erhielt eine vierseitige Besprechung im *Journal des Savants* des Jahres 1714, S. 118–21; 1739 wurde es jedoch in Frankreich indiziert, vgl. Fr. WEIL, *Livres interdits*, S. 93.

529 *A Discourse of Natural Religion*, Mr. Martin, Pastor of the French Church at Utrecht, Translated from the French, London: W. and J. Innys 1720, ²1725. *Verhandeling van den Natuurlyken Godtsdienst*, door den Heer David Martin [...] uit het Fransch vertaait door I. Schoolhouder, Utrecht 1720. Diese niederländische Ausgabe konnte ich nicht nachweisen, vgl. jedoch die Anzeige in *Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen*, 1721, S. 986. D. MARTIN, *Abhandlung von der Natürlichen Religion*; David MARTIN, *Traité de la Religion Naturelle ou l'Athée Confondu* [...] Amsterdam: François L'Honoré 1738.

530 „C'est une matiere [...] qui ne demande pas moins un cœur droit et sincere, qu'un esprit éclairé. La conscience, en effet, est formée de l'un et de l'autre, des lumieres de l'esprit, et de la droiture du cœur [...]“ D. MARTIN, *Traité de la Religion Naturelle*, Teil 2, cap. 10, S. 415.

531 „La conscience donc [...] est le sentiment profond que nous avons dans nôtre ame d'une loi, ou d'une obligation indispensable de ne rien vouloir, et de ne rien faire que de juste, et le témoignage que nôtre propre cœur nous rend sur cela, d'y avoir manqué, ou de n'y avoir pas manqué en une telle, ou en telle chose.“ Ebd., S. 416f. Zur Tradition vgl. oben S. 31, Anm. 63.

532 „Cette loi du bien et du mal est dans tous les hommes ce que nous appellons la loi naturelle [...]“ Ebd., S. 417.

533 „[...] la seconde est le sentiment du cœur, par égard à cette loi, dans le témoignage qu'il se rend de l'avoir observée, ou de l'avoir violée.“ Ebd.

534 „L'esprit prêtoit ainsi au cœur ses lumieres, et le cœur prêtoit à l'esprit son zele [...]“ Ebd., S. 418.

535 „Il paroît [...] qu'il n'est pas moins naturel à l'homme d'avoir une conscience, qu'il lui est naturel d'avoir un cœur et un esprit [...]“ Ebd., S. 419.

536 E. HAASE, *Einführung*, S. 360.

Niemand könne somit vor seinem Gewissen fliehen. Dennoch würden manche versuchen, es einzuschläfern. Ein Weg hierzu sei, so MARTIN, der Atheismus, ein anderer wäre es, sich vor sich selbst damit zu entschuldigen, dass Gott sich kaum um die Sünden eines jeden Menschen kümmern werde, ein dritter wiederum, ganz auf Gottes Barmherzigkeit zu setzen. Keiner dieser Zustände sei jedoch von Dauer; niemand könne nämlich sein Gewissen dauerhaft verstummen lassen, bringt MARTIN eine typische Sichtweise innerhalb des französischen Protestantismus auf den Punkt,⁵³⁷ um unmittelbar an diese Aufzählung von Betäubungsversuchen anschließend zur Unterscheidung von Gewissensarten zu kommen:

„Es sind vier Arten des Gewissens, sagte der heilige Bernhard; eines, welches gut ist, ohne ruhig zu seyn: eines, das ruhig ist, ohne gut zu seyn: ein drittes, welches weder ruhig noch gut ist: und endlich ein vierdtes, welches gut und ruhig ist. Das Gewissen, welches ruhig, und doch nicht gut ist, ist das Gewissen dererjenigen, die, weil sie in ihrem Hertzen sprechen, es ist kein Gott, zum wenigsten auf einige Zeit ihr Gewissen durch die Hoffnung nicht gestrafft zu werden, in Ruhe setzen. Das Gewissen, welches gut ist ohne ruhig zu seyn, ist das Gewissen der bekehrten Sünder, welche, wenn sie oft in sich und in ihr vergangenes Leben zurücke gehen, Unruhe und Betrübniß in ihrem Gewissen erregen. Das Gewissen, welches weder gut noch ruhig ist, ist das Gewissen eines Bösewichts, der sich mit Sünden befleckt siehet, und sich dem Schrecken des Gerichtes Gottes und einer abscheulichen Verzweiflung überläßt [...]. Dasjenige Gewissen endlich, welches beydes zusammen, gut und ruhig ist, ist das Gewissen eines Gläubigen, welcher seinen Leidenschaften abgestorben, die Tröstungen der Gnade schmecket, und [...] der Sitz Gottes wird.“⁵³⁸

David MARTIN verzichtete auf eine Referenzangabe für seinen Rekurs auf das Motiv der Gewissensarten; in Anbetracht von dessen Präsenz nicht nur in den *Opera omnia* BERNHARDS VON CLAIRVAUX, sondern auch in zahllosen moral-

537 D. MARTIN, *Traité de la Religion Naturelle*, Teil 2, cap. 10, S. 421–3. Vgl. für andere Beispiele E. HAASE, *Einführung*, S. 360f.

538 D. MARTIN, *Abhandlung von der Natürlichen Religion*, Teil 2, cap. 10, S. 512f. „Il y a, disoit S. Bernard quatre sortes de consciences; une qui est bonne, sans être tranquille, une qui est tranquille, sans être bonne; une troisieme qui n'est ni bonne ni tranquille; et une quatrieme enfin, qui est bonne et tramqillle. Celle qui est tranquille sans être bonne, c'est la conscience de ceux qui disant dans leur cœur qu'il n'y a point de Dieu, mettent, du moins pour quelque temps, leur conscience en repos par l'espoir dont ils se flattent de l'impunité. La conscience qui est bonne, mais qui n'est pas tranquille, est celle des pécheurs convertis, qui par des retours fréquens sur eux-mêmes etsur leur vie passée, jettent l'agitation et l'amertume dans leur conscience. Celle qui n'est ni bonne ni tranquille, est la conscience d'un scélérat qui se voyant noirci de crimes, se livre à l'horreur de jugemens de Dieu, et à un affreux désespoir [...]. La conscience, enfin, qui est tout ensemble et bonne et tranquille, est celle d'un fidele, qui ayant mortifié ses passions goûte les consolations de la grace, et devient [...] le siege de Dieu.“ DERS., *Traité de la Religion Naturelle*, Teil 2, cap. 10, S. 423f.

theologischen oder homiletischen Werken, muß unklar bleiben, welcher Text ihm als Vorlage diene.

Offen bleibt jedoch auch die Frage, warum MARTIN das Ordnungschema überhaupt für seinen *Traité* heranzog. Denn ebenso überraschend, wie es innerhalb seiner Argumentation auftaucht, so unpassend scheint das Motiv für deren Fortgang, in dem für Zwischentöne, wie sie ein zwar gutes, aber unruhiges Gewissen darstellt, kein Raum bleibt.

Damit nämlich, fährt MARTIN fort, das Gewissen gut genannt werden kann, reiche es nicht, dass der Wille nicht dem vom Verstand getroffenen Urteil widerspreche, schließlich würden Wille und Verstand oft miteinander harmonieren, ohne dass ein gutes Gewissen die Folge sei. Dies zeige sich vor allem im Bereich der Religion, wo die Anhänger anderer – sprich: falscher – Religionen davon ausgingen, dass ihre Religion gut wäre, was jedoch objektiv falsch sei.⁵³⁹ Ein gutes Gewissen sei mithin mehr als die Übereinstimmung von Willen und Verstand, schließlich sei es wesentliche Aufgabe des Verstandes, wahre von falscher Erkenntnis zu unterscheiden. Ein Gewissen, das irrt, weil ihm der Verstand ein falsches Urteil zur Entscheidungsgrundlage gegeben hat, könne aber nicht gut sein, ebensowenig wie ein Gewissen gut sein könne, bei dem der Wille zum Gutsein fehlt.⁵⁴⁰ Folglich ist für David MARTIN ein irrendes Gewissen immer ein schlechtes Gewissen: Die Wahrheit der christlichen Offenbarung sei von solcher Evidenz, dass man sie nicht verfehlen könne, befindet sich die Wahrheit doch, wie er im Vorwort seines *Traité* bemerkt hatte, in der zu erkennenden Sache selbst.⁵⁴¹ Welchem Zweck hierbei das Motiv der vier Gewissenarten dient, wird an keiner Stelle deutlich. Psychologische Fragen menschlicher Beunruhigung spielen in David MARTINS Abhandlung keine Rolle.

539 „Anfin qu’une conscience soit effectivement bonne il ne suffit pas que le cœur ne démente pas l’esprit, en voulant une chose qui au jugement de l’esprit est indigne d’amour et d’estime. Le cœur et l’esprit s’accordent souvent ensemble sans qu’ils fassent par leur accorde une bonne conscience: cela se voit tous les jours en une infinité de choses, et particulièrement en ce qui regarde la Religion. Un Payen, un idolatre, un Mahometan, un hérétique, croient chacun leur Religion bonne, et chacun la professe par les mouvemens de son cœur; et cependant ni la conscience du Payen, ni celle de l’hérétique, ni telle autre semblable, ne peuvent point passer pour des consciences bonnes.“ Ebd., S. 424f.

540 „Mais la conscience ne consiste pas simplement dans la conformité de sentimens du cœur et de l’esprit [...] Les lumieres de l’esprit dans la distinction du vrai et du faux, du bien et du mal, en forte qu’il ne présente au cœur que la vérité et la vertu, comme les seuls objets dignes de son amour, est une partie essentielle de la conscience [...] et par conséquent une conscience qui est dans l’erreur ne sauroit être bonne, non plus qu’une conscience ne peut point être bonne par la simple connoissance de la vérité, ou de la vertu.“ Ebd., S. 425f.

Vincent HOUDRY: *La bibliothèque des prédicateurs*

Der französische Jesuit Vincent HOUDRY († 1729) veröffentlichte zwischen 1712 und 1714 ein umfangreiches Predigthandbuch, das in acht Bänden zunächst in französischer Sprache erschien.⁵⁴² Diese Ausgabe wurde bereits 1715/16 in zweiter Auflage publiziert und erfuhr noch im 18. Jahrhundert weitere Neuauflagen. Bereits wenige Jahre nach seinem Erscheinen wurde dieses Manual ins Lateinische übersetzt und unter dem Titel *Bibliotheca Concionatoria* in Venedig veröffentlicht. Auch diese Ausgabe erfuhr wiederum mehrfach Nachdrucke. Weitere Übersetzungen ins Deutsche und Italienische sprechen für den außerordentlichen Erfolg, den die *Bibliothèque des prédicateurs* bis ins 19. Jahrhundert hinein hatte.⁵⁴³

Ihrem Aufbau nach handelt es sich auch hier um ein alphabetisch arrangiertes Verzeichnis zentraler Begriffe christlicher Ethik, das den Predigern die rasche Orientierung im Stoff ermöglichen sollte. Unter dem Stichwort „Conscience bonne et mauvaise. Fausse conscience“ findet sich im § 2, wo „sources, où l'on peut trouver de quoi remplir ces Desseins, et les Auteurs qui en traitent“ gelistet sind, auch ein Hinweis auf ein Buch des heiligen BERNHARD, in dem er von den Arten des guten und des schlechten Gewissens handeln würde.⁵⁴⁴ (BERNHARD – seine authentischen wie die nur zugeschriebenen Werke – zählt neben AUGUSTINUS und GREGOR DEM GROSSEN generell zu den innerhalb der *Bibliothèque* am häufigsten zitierten Autoren.⁵⁴⁵) Zwar ist das Vokabular dieses ersten Quellenhinweises nicht in allen Teilen *De quattuor modis conscientiarum* entlehnt, doch wird aus den nachfolgenden Ausführungen klar, dass es sich bei dem hier erwähnten Referenztext tatsächlich um diesen Text handelt. So heißt es im § 5 („Ce qu'on peut tirer de la Théologie par rapport à ce sujet“) mit eindeutigen Bezug:

„Mit dem heiligen Bernhard kann man zwei Arten des Gewissens unterscheiden. Es gibt, wie er sagt, ein gutes Gewissen und es gibt ein schlechtes Gewissen. Beim guten Gewissen, fügt er hinzu, kann man ebenfalls zwei Sorten unterscheiden, ebenso wie beim schlechten: denn es gibt, so fährt der Vater fort, ein gutes und ruhiges

541 „[...] la vérité est essentiellement dans la chose même [...].“ Ebd., préface.

542 Zu ihm und seinem Werk vgl. P. BAILLY, „Houdry (Vincent)“ sowie v. a. M.-Chr. VARACHAUD, *Le père Houdry*.

543 Eine Übersicht der erschienenen Druckausgaben findet sich bei M.-Chr. VARACHAUD, *Le père Houdry*, S. 64–70.

544 „Saint Bernard a fait un livre de la Conscience, ou il dit de tres-bonnes choses, et particulièrement dans la seconde partie, où il traite du bonheur et des avantages de la bonne conscience, et des gênes de la mauvaise; des moyens de conserver l'une, et de remédier à l'autre.“ V. HOUDRY, *La bibliothèque des prédicateurs*, Artikel „Conscience“, § 2, S. 614 a-b.

545 Vgl. M.-Chr. VARACHAUD, *Le père Houdry*, S. 131f., 139f.

Gewissen; so wie es auch ein schlechtes Gewissen gibt, das unruhig und bewegt ist so auch ein schlechtes Gewissen, das ruhig und abgestumpft ist.“⁵⁴⁶

Dieser Einteilung könne man, so der Jesuit, weitere Spezifizierungen anschließen. Was dann folgt, ist jedoch sämtlich anderen Werken entnommen. Zwar ist für die zitierte Passage eine deutliche Differenz der Formulierung gegenüber der von HOUDRY benannten Vorlage erkennbar; diese Veränderung ist aber sowohl mit dem mehrfachen Übersetzungsprozess als auch dem Genre des Handbuchs, das zur Verdichtung des Materials einlud, zu erklären.

Auch wenn es sich bei HOUDRYs *Bibliothèque* in erster Linie um eine Materialsammlung handelt, lässt sich für die eben zitierte Passage durch die Kontextualisierung doch auch eine deutliche Funktionalisierung der *conscience* erkennen: Sie wird von HOUDRY klar als nachfolgendes Gewissen beschrieben und damit im Sinnzusammenhang des Traktats belassen.⁵⁴⁷

Franz Xaver BREAN: *Christliche Warheiten*

Eine umfangreiche Ausdeutung des Motivs der vier Gewissensarten findet sich innerhalb der *Christlichen Warheit* des Franz Xaver BREAN († 1735). Unter diesem Titel gab der von Karl VI. († 1740) zum Hofprediger ernannte Jesuit seit 1733 seine vor eben diesem kaiserlichen Hof in Wien gehaltenen Predigten im Zyklus des Kirchenjahres heraus.⁵⁴⁸ Die Ausgabe verkaufte sich offensichtlich so gut, dass sie in den folgenden Jahren mehrfach neu aufgelegt wurde.⁵⁴⁹

Die zehnte Predigt innerhalb des 1734 erschienenen zweiten Bandes seiner Sammlung hatte BREAN am vierten Sonntag nach dem Dreikönigsfest gehalten; das Entstehungsjahr bleibt unklar. Sie stand unter dem Motto von Mt 8.24:

546 „On peut distinguer avec Saint Bernard deux sortes de Consciences. Il y a, dit-il, une bonne Conscience, et il y en a une mauvaise. La bonne Conscience, ajoute-t-il, doit être encore divisée comme deux especes, aussi bien que la mauvaise: car il y a, poursuit ce Pere, une bonne Conscience troublée, et une bonne Conscience tranquille; comme il y a une mauvaise Conscience inquiète et agitée, et une mauvaise Conscience paisible et endurcie.“ V. HOUDRY, *La bibliothèque des prédicateurs*, Artikel „Conscience“, § 5, S. 620 b.

547 „La Conscience juge de toutes les actions qu'on a faites: et c'est de ce dernier jugement que naissent les remords ou la tranquillité de l'âme: car cette Conscience lui faisant faire reflexion sur sa conduite, décide si ces actions sont justes ou legitimes.“ Ebd.

548 Vgl. zu ihm H. PLATZGUMMER, „Brean, Franz Xaver“ sowie v. a. B. DUHR, *Geschichte der Jesuiten*, Bd. 4.2, S. 459–62. Zu den „Christlichen Warheiten“ selbst vgl. A. DE BACKER / A. DE BACKER / Ch. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Bd. 1, „Brean, François Xavier“, Sp. 856, n° 26.

549 Sie erschien 1735 wiederum bei Kurtzböck in Wien, 1739 bei Paul Straub in Köln, Frankfurt und München sowie 1748 bei Paul Lochner und Caspar Mayer in Prag und Würzburg.

„Siehe! es entstunde eine grosse Bewegung auf dem Meer; also/ daß das Schifflein mit Wellen bedeckt wurde: er aber schlaffete.“⁵⁵⁰

Dieses Bild nun wurde von BREAN in einer sehr spezifischen Weise gedeutet: Das Meer nämlich „ist eine Abbildung des menschlichen Gewissens: das stille eines Unschuldigen/ das bewegte/ und ungestümme eines Schuldigen.“⁵⁵¹ Mit dieser Analogisierung eröffnete er seine Diskussion zum menschlichen Gewissen, die bereits für sich genommen einen Bezug zu *De quattuor modis conscientiarum* aufnahm, insofern das Gewissen dort unter Rekurs auf Ps 103.25 ja bereits als Meer beschrieben ist: „mare magnum et spatiosum, ubi reptilia quorum non est numerus“. Während im Traktat jedoch dessen Tiefe im Fokus steht, ist es in BREANS Predigt gerade die Oberfläche des Meeres, die als Referenz dient.

Ausdrücklichen Bezug auf den von ihm entsprechend der Drucktradition so genannten *Tractatus de conscientia* nahm der Jesuit im zweiten Abschnitt seiner Predigt. In diesem Werk, so äußerte BREAN, „finde ich viererley Gattungen deselbigen von dem heiligen Bernardo beschriben“. Und er fuhr präzisierend fort:

„Ein Gewissen ist unschuldig/ und ruhig: ein anderes auch unschuldig/ und dan noch bewegt/ verwirrt/ ängstig/ und unruhig darbey; soviel von dem guten: so seynd aber auch üble/ schuldige/ und sträffliche Gewissen von unterschiedlicher Beschaffenheit: Man findet einige/ welche unter ihrem Last/ und bey ihrer Gefahr/ wie billich/ verwirrt/ und unruhig; andere aber/ welche in eben diesem Stand gantz still/ und ruhig seynd.“⁵⁵²

Christus, soviel stand für BREAN fest, vermochte auch im Sturm zu schlafen, denn: „solches ist kein Wunder: sein Gewissen kunte demselbigen/ innerlich auch die allergeringste Schuld nicht vorwerffen“⁵⁵³. Bei gewöhnlichen Menschen hingegen würde man eine solche christusgleiche Seelenruhe eher mit Entsetzen aufnehmen, weil keiner von ihnen ohne Schuld sei.⁵⁵⁴ Dessenungeachtet aber sei ein ruhiges Gewissen, das zugleich gut wäre, stets Ausdruck höchsten mensch-

550 Diese Perikope bestimmte bereits um 1200 die Predigt zu diesem Sonntag; vgl. R. D. SCHIEWER, *Die deutsche Predigt*, S. 176. Das gleiche Motiv am gleichen Tag begegnet später auch wieder bei Johann Adam NIEBERLEIN, vgl. im nachfolgenden Kapitel.

551 Fr. X. BREAN, *Christliche Wahrheit*, Bd. 2, *Predigt 10.I*, S. 121.

552 Ebd., *Predigt 10.II*, S. 122.

553 Ebd., S. 123.

554 „daß aber Menschen, deren Gewissen in einem verwirrten/ und gefährlichen Stand sich befindet/ in aller Ruhe/ und Sicherheit fort leben; dieses ist mit Verwunder- und Entsetzung anzusehen: und dennoch ist dergleichen nichts seltsames in der Welt; weiln allda schuldige/schwer beladene/ und anbey doch gantz ruhige Gewissen öftters zu finden seynd.“ Ebd.

lichen Glücks.⁵⁵⁵ Dies gelte auch dann, wenn diese Gewissensruhe nur aufgrund eines irrigen Bewusstseins herrschen würde.⁵⁵⁶

Gerade an diesem Punkt, den BREAN im Folgenden umfassend ausführt und hervorhebt, wird die Differenz zu anderen Autoren deutlich, die – wie beispielsweise FRANCISCO PALANCO – sogar noch zur gleichen Generation wie BREAN zählten. Der Wiener Jesuit vertritt damit in gewisser Weise genau jene Position des Probabilismus, ja Laxismus, den die rigoristische Schule verdammt. Er verwies jedoch zugleich auf die Überwindung einer solchen Kasuistik aus dem Geist der Empfindung: Nur das je persönlich Bewusstsein eigener Sündhaftigkeit war seiner Ansicht nach geeignet, einen Menschen in Unruhe zu versetzen. Hinsichtlich der Wichtigkeit, die er dem Glauben beimaß, stand der Jesuit damit ganz in der Tradition BERNHARDS VON CLAIRVAUX,⁵⁵⁷ aber vor allem auch LUTHERS, für den der Glaube die zentrale Stellung innerhalb seiner Theologie gewann.⁵⁵⁸

PALANCO, um bei ihm zu bleiben, und BREAN bezogen sich beide auf das gleiche Ordnungsschema der vier Gewissensarten – ihre Folgerungen sind jedoch in höchster Weise verschieden. BREANS Aussage „Den Gerechten, welchen sein Gewissen nicht beschuldigt/ wird nichts betrüben; was ihm auch begegnen möge“⁵⁵⁹ verweist darauf, dass ihm die *conscientia bona et tranquilla* zum Maßstab werden konnte, obwohl sie den subjektiven Ausdruck einer inneren Befindlichkeit darstellte. Für PALANCO hingegen waren Ruhe und Gutheit eines Gewissens stets nur Zuschreibungen im Ergebnis einer objektiven Wertbestimmung; diese konnte sich ausdrücklich nicht in der Selbstwahrnehmung des Menschen erschöpfen.⁵⁶⁰

Für BREAN war die Ruhe des Gewissens dabei jedoch kein Indikator für dessen Gutheit, sondern sie stellt gleichsam deren Folge dar: nur ein gutes Gewissen konnte seiner Ansicht nach auch ruhig sein.⁵⁶¹ Zwar gebe es durchaus auch „die

555 „[...] nichts ist so ergötzlich/ und vergnügt/ als die wahre Ruhe eines guten/ und unschuldigen; im Gegentheil nichts so gefährlich/ und entsetzlich/ als die falsche Ruhe eines üblen/ und schuldigen Gewissens [...]“ Ebd.

556 „Ein gutes/ unschuldiges Gewissen/ welches einer schwären Sünd ihm vor Gott nicht bewust/ mithin keine gegenwärtige Gefahr der Seelen billich zu besorgen hat; dieses ist/ was einem Christen/ wo nicht die äusserliche des Leibs/ oder deren natürlichen Anmuthungen/ doch die innerliche Ruhe seines Gemüts verschaffet.“ Ebd., *Predigt 10.III*, S. 123.

557 Vgl. hierzu v. a. seine erste Predigt zum Fest Mariä Verkündigung: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *In Annuntiatione Dominica, Sermo primus*, v. a. 1–4, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 8, S. 96–102.

558 Vgl. hierzu v. a. die Beiträge von Berndt HAMM in seiner Aufsatzsammlung „*Der frühe Luther*“.

559 Fr. X. BREAN, *Christliche Wahrheit*, Bd. 2, *Predigt 10.III*, S. 124.

560 Vgl. oben S. 335f.

561 „Die innerliche Ruhe ist dann eine Würckung/ aber nicht alleweil ein Anzeigen/ oder Beweißtum eines unschuldigen Gewissens.“ Fr. X. BREAN, *Christliche Wahrheit*, Bd. 2, *Predigt 10.IV*, S. 125.

jenigen/ welche lasterhaft/ und deren Gewissen sehr sträfflich ist“ und die „doch in Ruhe/ und Sicherheit desselbigen fort leben“⁵⁶². Allerdings wäre eine solche Ruhe grundsätzlich von der eines guten Gewissens zu unterscheiden. Nichts Schlechteres gebe es – dafür war ihm ‚BERNHARD‘ der Gewährsmann – als ein schlechtes Gewissen, das zugleich ruhig sei.⁵⁶³ Die Differenz der einen gegenüber der anderen Ruhe liege in ihrer jeweiligen Ursache begründet, so BREAN, denn „es ist zwar eine Ruhe des Gewissens/ welche von dessen Unschuld/ und der einwohnenden Gnad Gottes herrühret“ – von dieser müsse aber eine „Unempfindlichkeit/ welche aus Schwachheit des Glaubens/ aus Blindheit des Verstands/ oder/ wann auch dieser die Wunden/ Gefahr der Seelen zuweilen erkennet/ aus Verstockung des Willens entspringet“, unterschieden werden.⁵⁶⁴ Eine solche Ruhe deutete BREAN – dies legen seine Ausführungen nahe – weniger als Folge eines Irrtums, sondern vielmehr als das Resultat einer bewussten Entscheidung. Wer ein schlechtes Gewissen besaß, das dennoch ruhig blieb, der hatte sein Gewissen dahingehend konditioniert, die natürlicherweise erwachsene Unruhe abzutöten.

Ganz im Sinne der Texte des 12. Jahrhunderts betonte auch der Prediger des 18., dass man im Gewissen Kläger, Richter und Zeuge in einer Instanz vereint sehen müsse; auch er geht dabei von einer Prädominanz des Gewissensurteils vor jenem Gottes aus.⁵⁶⁵ Damit jedoch nicht ein falsches Urteil des Gewissens dem Menschen eine mithin ebenso falsche Heilsgewissheit vorzuspiegeln vermag, ist dieser gehalten, sich selbst zu prüfen, wie BREAN betont.⁵⁶⁶ Dabei – und dies ist gewissermaßen die Pointe seiner Predigt und damit seines Bezugs auf die vier Arten des Gewissens – deutete der Jesuit die Unruhe des Gewissens als „aufmunternde Gnaden Gottes“, mit denen dieser dem Menschen zu verstehen gibt, dass sein Gewissen eben noch nicht im Zustand der vollkommenen Reinheit ist.⁵⁶⁷

Der Grad der Gutheit des Gewissens obliegt mithin, so lässt sich zusammenfassen, der Verantwortung des Menschen, seinem Denken, seinem Reden, seinem Handeln in der Welt; Ruhe und Unruhe sind hingegen Ausweis der Nähe des

562 Ebd.

563 Ebd., S. 127. Vgl. die entsprechende Formulierung in *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.3. Vgl. oben S. 196, Z. 10f.

564 Fr. X. BREAN, *Christliche Wahrheit*, Bd. 2, *Predigt 10.VII*, S. 129.

565 „So ist aber unser Gewissen/ der Kläger wider uns; der Zeug von uns; der Richter über uns/ und zwar ein solcher Richter/ dessen Ausspruch so gar Gott/ vor seinem Richter-Stul/ bestättiget; weilen uns derselbige/ nicht soviel nach der Sach/ als nach denen Vorstellungen unseres Gewissens urtheilen wird: wann nun das Gewissen uns nicht beschuldiget; dann wird uns auch Gott nicht straffen/ viel weniger verurtheilen/ oder verstossen können.“ Fr. X. BREAN, *Christliche Wahrheit*, Bd. 2, *Predigt 10.VIII*, S. 129.

566 Ebd., S. 130.

567 Ebd., *Predigt 10.X*, S. 132.

Menschen zu Gott – oder auch seiner Ferne. Ist der Mensch bemüht, sich selbst zu prüfen, und strebt er danach, dem ihm gesetzten Maßstab zu folgen, so wird die Ruhe oder Unruhe seines Gewissens für ihn zum Indikator seines Fort- oder aber Rückschrittes. Das gesetzte Ziel besteht darin, die Ruhe Christi zu finden, das heißt eine *conscientia bona et tranquilla* zu besitzen. Ist der Mensch guten Willens, dieses Ziel zu erreichen, kann er, so BREAN, nicht fehlgehen. Unter den hier vorgestellten Rekursen auf *De quattuor modis conscientiarum* ist der des Franz Xaver BREAN wohl ohne Zweifel der optimistischste.

Johann Adam NIEBERLEIN: *Sermones utiles et faciles*

Den gleichen Ausgangspunkt wie Franz Xaver BREAN legte auch Johann Adam NIEBERLEIN († 1748) seiner ebenfalls dem vierten Sonntag nach dem Dreikönigsfest zugeordneten ‚Gewissenspredigt‘ zugrunde: den Schlaf Christi auf sturm- bewegtem Meer (Mt 8.24). NIEBERLEIN hatte eine Vielzahl geistlicher Ämter in den Diözesen Eichstätt und Augsburg inne; zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seiner „Nützlichen und leicht faßbaren Predigten“ im Jahr 1741 vertrat er das Amt des Generalvikars im Bistum Augsburg.⁵⁶⁸ In dieser Sammlung hatte NIEBERLEIN nach eigenem Bekunden Predigten in den Druck gegeben, die er „vormahlen als Pfarrern verfaßt/ und an verschidenen Orthen vor etlich dreyßig Jahren vorgetragen“.⁵⁶⁹ Sie sollten nun, wie er im Vorwort bekannte, als Muster und Vorlagen für jene Geistlichen dienen, die vor allem zur Seelsorge auf dem Land verpflichtet waren, und dort unter der Vielzahl ihnen obliegender Aufgaben kaum dazu kämen, die für den Gottesdienst nötigen Predigten selbst zu schreiben.

Wenn NIEBERLEIN auch die gleiche Perikope zum Motiv seiner Predigt erkor wie Franz Xaver BREAN, so entwickelte er den Stoff dennoch in anderer Richtung. Dies beginnt bereits mit der Rolle und Bedeutung von Sturm und Gewitter, deren Ursache für BREAN unerheblich war, die NIEBERLEIN aber klar als von Judas verschuldet erklärte.⁵⁷⁰ Der Bayer steht damit deutlich in jener von KITZSTEINER untersuchten Tradition der Gewissensliteratur, für die ein Gewitter als Indikator des Gotteszorns fungierte.⁵⁷¹ Erst in einem zweiten Schritt kam NIEBERLEIN

568 Vgl. zu ihm: Cl. A. BAADER, *Lexikon verstorbener baierischer Schriftsteller*, Bd. 1.2, S. 86f.; Fr. K. G. HIRSCHING, *Historisches literarisches Handbuch*, Bd. 6, S. 186–8, sowie eher anekdotisch unter der Rubrik „Die gute alte Zeit“, in: *Pastoralblatt des Bistums Eichstätt*, 21.20 (1874) S. 83f.

569 So auf dem Titel des Bandes. Im Vorwort selbst gibt NIEBERLEIN nach weitschweifiger *captatio benevolentiae* bekannt, dass „dieses Predig-Buch jene Predigen enthält, so ich als unwürdiger Pfarrer und Seel-Sorger in 20. Jahren meinen anvertrauten Schöfflein und Pfarr-Kindern habe vorgetragen.“ J. A. NIEBERLEIN, *Sermones utiles, Dedicatio auctoris*, [S. 3].

570 Ebd., *Predigt IX*, S. 54 b.

571 Vgl. zusammenfassend H. D. KITZSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 63f.

auf die Frage zu sprechen, warum denn Christus trotz des Sturms ruhig schlafen konnte: Christus schlief, wie der Evangelist Markus bezeugt hätte, „auf einem Kopff-Kiß, oder Polster“⁵⁷² – ein Gegenstand, der dem Prediger nun zu breiter Auslegung dient. Von den vielen Deutungen des Kopfkissens, die er seinen Lesern vor Augen führte, vermochte ihn jedoch nur eine völlig zu überzeugen: jene nämlich, die im Kissen Christi dessen Gewissen erkannte.⁵⁷³ Und damit war NIEBERLEIN, wie er kundtat, bei seinem eigentlichen Gegenstand:

„Geliebte! ich habe mithin Anlaß, und Ursach von dem Gewissen heut was mehrers zu reden. So mache ich derohalben der Predig den allgemeinen Vortrag also: Gewissens Ruhe, und Unruhe.“⁵⁷⁴

NIEBERLEIN kannte den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen*, denn er bezog sich gleich im Anschluss auf ihn und das Bild vom Gewissen als *mare magnum*. Er deutete dieses jedoch nachfolgend unkonventionell und durchaus in gewisser Kontradiktion zur Referenzmetapher: Für ihn versinnbildlichte das Meer die Sünder und die in ihm lebenden Tiere deren böse Gewissen.⁵⁷⁵ Zur Erinnerung: Im Traktat stand das Meer selbst für das Gewissen und die in ihm lebenden Tiere für jene Gedanken, die es zu einem guten oder – weitaus häufiger – zu einem Ort des Schreckens werden ließen.⁵⁷⁶

Dabei stand für NIEBERLEIN die zentrale Rolle des Gewissens für den Menschen fest. Im Gegensatz zu den meisten anderen hier vorgestellten Autoren bestimmte er die Funktion des Gewissens grundsätzlich in Abhängigkeit von dessen moralischer Qualität: Zentrale, weil höchste und letzte Entscheidungsinstanz im Menschen konnte seiner Ansicht nach ausschließlich ein gutes Gewissen sein. Einem schlechten Gewissen hingegen sprach NIEBERLEIN diese Aufgabe

572 J. A. NIEBERLEIN, *Sermones utiles, Predigt IX*, S. 55 a.

573 Es folgt eine wahre Eloge auf das Kissen: „Gar trefflich wohl, und gut ausgelegt, das gute Gewissen ist derjenige Polster, auf welchem der liebste Herr so sanfft schlaffet, wan auch alles unter über sich gehen will. O Polster! welcher Kayser wird dich vermögen mit Geld zu bezahlen? Niemand vermag ihn mit Geld zu kauffen: das ist wahr, aber gleichwohl müssen ihn alle haben; dan ohne disen Polster kan niemand Schlafen.“ Ebd., S. 55 b.

574 Ebd.

575 „Das Gewissen, sagt der H. Bernardus, ist ein grosses weites Meer, in welchem unzählbar vil Thier umbkriechen, und umschwimmen: Conscientia hominis est quasi mare magnum et spatiosum, ubi reptilia, quorum non est numerus. Klar genug geredt, das Meer seynd die Sünder, und die Ungestimme deß Meers ist das böse Gewissen, dises kan nit ruhen [...]“ Marginal gibt er hierzu an: „S. Bernard. tract. de conscientia cap. I. mihi tom. 5, fol. 315“ Ebd., *Predigt IX.1*, S. 55 b.

576 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. 1, oben S. 180.

ausdrücklich ab. In solchen Fällen beschränkte sich die Funktion des Gewissens auf die eines inneren Anklägers.⁵⁷⁷

Den durch eine solche Differenzierung erwachsenden Widerspruch thematisierte der Prediger nicht: den nämlich, warum ein schlechtes Gewissen unter dieser Prämisse überhaupt unruhig sein konnte, wenn dessen Unruhe doch wesentlich aus der erkannten Diskrepanz des eigenen Tuns und dem normativ gegebenem Sollen resultierte; wenn also das Gewissen seine Funktion als Stimme Gottes verlor; wenn *syndereis* und *conscientia* nicht mehr im Begriff des Gewissens vereint waren.

Seine derart strikt reglementierte Funktionszuweisung hatte zudem zur Folge, dass ein ‚irrendes Gewissen‘ in dieser Konstellation keinen Platz haben konnte. Fast konsequent mutet vor diesem Hintergrund auch NIEBERLEINS Verzicht auf eine Behandlung des guten und doch unruhigen Gewissens an – wohl weil der menschliche Zweifel in seiner simplifizierenden Deutung nicht vorgesehen war. Diese Vereinfachung in mancherlei Hinsicht kann wohl vor allem als Zugeständnis an das in der *Dedicatio auctoris* benannte Zielpublikum seiner Predigten verstanden werden,⁵⁷⁸ weniger als Ausdruck mangelnder Vertrautheit mit den Diskursen um das Gewissen.

Wenn NIEBERLEIN somit auch an keiner Stelle seiner Predigt explizit das Ordnungsschema der vier Gewissensarten aufrief, so ist es jedoch als Subtext omnipräsent, wobei allerdings nur die ruhige und unruhige Form des schlechten Gewissens, sowie das gute und ruhige behandelt wurden. Das gute, aber dennoch unruhige Gewissen blieb hingegen außen vor.

Die Ausführungen zu den beiden Arten des schlechten Gewissens – dem unruhigen wie dem ruhigen – muten im Vergleich zu seinen Formulierungen über das gute Gewissen recht konventionell an. Ausführlich und anhand zahlreicher historisch-konkreter, aber auch von Jedermannsbeispielen wies er auf die Gefahren des schlechten Gewissens hin, das – sofern es unruhig und folglich auch für die Worte der Prediger noch empfänglich sei – unter seiner eigenen Bosheit leiden würde. Als zentrale Figur fungierte dabei der Gewissenswurm, dessen Metaphorik wohl eingängig genug schien, um der von NIEBERLEIN unterstellten Erwartungshaltung seines Publikums zu entsprechen; diesen Wurm nicht in das Innere zu lassen, war

577 „So lang das Gewissen des Menschen gut ist, so ist es sein letzter, und bester Rathgeber; wird aber das Gewissen durch ein üble That verderbt, so ist es des Menschen erster und fast größter Ankläger.“ Ebd., S. 56 a.

578 „Alleinig ist zu wissen, daß dises Buch gestellt, und dedicieret seye denen Pfarr-Herren, und Seel-Sorgern auf dem Land; und gantz ein anderes seye, Predigen vor gelehrten Leuthen in denen Städten, und Predigen vor dem gemeinem einfältigen Volck auf dem Land abzulegen.“ Ebd., *Dedicatio auctoris*, [S. 1].

die zentrale Botschaft des Predigers an seine Zuhörer.⁵⁷⁹ Damit löste er das Gewissen gleichsam aus seinem angestammten theologischen Zusammenhang und degradierte, oder erhob – je nach Perspektive – es zu einer Facette der Affektbeherrschung. Moral ließ sich hier erst sekundär wieder herantragen.

Doch gebe es, so weiß er zu berichten, auch solche, denen derartige innere Qualen fremd sein, solche, die sagten: „ich weiß nichts von der bösen Gewissens-Plag und Unruhe [...]“. ⁵⁸⁰ Solche Leute litten nicht an ihrer Bosheit, weshalb NIEBERLEIN fragte, ob es solches geben könne: „ein böses, und zugleich ruhiges Gewissen?“ Die Antwort fand er bei ‚BERNHARD‘:

„Ja sagt der H. Vatter Bernardus: Mala et tranquilla conscientia. Aber wohl zu merken sagt der Hönig-fließende Vatter, nichts ist üblers, nichts unglückseligeres, als dises böse, und ruhige Gewissen: Qua sicut nihil est peius, ita nihil infelicius.“⁵⁸¹

Jene, die ein solches Gewissen besäßen, würden über kurz oder lang in der Hölle sein, schärfte NIEBERLEIN seinem Publikum ein. Besser wäre es mithin, so fuhr er unter Berufung auf BERNHARDS Predigt *De conversione* fort, der Gewissenswurm würde beißen, so dass man ihn spüre und auch töten könne.⁵⁸²

In den sich anschließenden Ausführungen zum guten Gewissen unterschied NIEBERLEIN, wie bereits angedeutet, nicht mehr zwischen dessen Ruhe oder Unruhe: Ein gutes Gewissen war schlicht gut, weil nicht mehr schlecht. Mehr, so scheint es, wollte er seinen Zuhörern (oder den Hörern seiner Leser) nicht zumuten. Standardthemen der Gewissensliteratur wie die von Selbstprüfung und Bemühen um Selbsterkenntnis sucht man in der Predigt vergebens, da diese als potentielle Verunsicherungsstrategien möglicherweise nicht zur Ruhe des Gewissens beigetragen hätten.

So werden zunächst in aller Ausführlichkeit Beispiele eines guten Gewissens angeführt, um von ihnen zur Frage zu gelangen,⁵⁸³ wie denn ein solches gutes Gewissen erlangt werden könne. Seine Antwort lautet in einem Wort: Christus. Da dieser, wie eingangs dargelegt, das gute Gewissen in seiner höchsten Form besessen hätte, könnten auch alle, die ihm folgen, an diesem teilhaben: Christus heiligen heiße, so formuliert NIEBERLEIN unter Berufung auf I Pt 3.15f., ein gutes Gewissen zu erlangen – ein gutes Gewissen, das immer auch ruhig wäre. Ruhig

579 „Liebe Christliche Jugend! wilst frisch, und lang schön blühen, so lasse den nagenden bösen Gewissens-Wurm nit in dein Hertz.“ Ebd., Predigt IX.1, S. 57 b.

580 Ebd.

581 Ebd. Auch hier wird wieder eine genaue Referenz gegeben.

582 Ebd., S. 58 b.

583 Ebd., Predigt IX.2, S. 58 b–59 a.

sei es, weil es mit einem innerlichen Feiertag verglichen werden könne, an dem alle Arbeit ruhe.⁵⁸⁴ Die Arbeit aber ruhe, wenn man sich auf den Weg zu Christus begeben: „So muß mans machen, wan man die verlohrene Gewissens-Ruhe herstellen will, zum Herrn muß man.“⁵⁸⁵

Der Weg, auf den man sich dabei begeben müsse, sei, so NIEBERLEIN, die Beichte:

„Durch die Beicht [...] muß man zum Herrn gehen, man muß um Hülff schreyen mit der Zungen, man muß den Herrn bewegen mit der Hand, die Zungen muß die Sünd reumüthig beichten, und bekennen, die Hand muß das frembde Gut heimgen, und andere Werck der Buß, und Gottseeligkeit würcken: zum Herrn gehen, vom Bösen zum Guten, die sündhaffte böse Gelegenheiten verlassen: zum Herrn gehen, und fein öftters zum Herrn gehen in Empfahung der H. Communion. Dises, dises macht fürnemlich ein recht gutes ruhiges Gewissen.“⁵⁸⁶

Fragen nach dem, was gebeichtet werden sollte, betrafen ganz offenbar in erster Linie den Beichtvater, dem bei der Ausübung seines Amtes ja eine außerordentliche Fülle an Literatur zur Verfügung stand, mit deren Hilfe er seine Konfitechten befragen konnte. NIEBERLEIN selbst vermied jeden Hinweis, wie man sich denn auf die Beichte hätte vorbereiten sollen. In dieses Bild passt auch sein Verzicht auf jegliche Aufforderung gegenüber seinem Publikum zur Selbstprüfung, wenn nicht gar -erkenntnis: Zweifel oder Skrupel sollten wohl gar nicht erst geweckt werden. Ein gutes Gewissen war immer nur ruhig.

Chrysostomus WIESER: *Scientia scientiarum*

Deutlich umfangreicher als alle anderen der hier vorgestellten Zitate und Rekurse auf das Motiv der vier Gewissensarten präsentiert sich der entsprechende Rückgriff des Zisterziensers Chrysostomus WIESER († 1747)⁵⁸⁷ innerhalb seiner *Scientia scientiarum*. Bei diesem Werk handelt es sich um einen Zyklus von 36 Predigten, in denen WIESER das in der Regel seines Ordens entfaltete Bild der zwölf Stufen der Demut auslegte (*Regula Benedicti*, cap. 7).⁵⁸⁸ In je drei Predigten zu einer jeden Stufe wurde dieses für die zisterziensische Frömmigkeit zentrale Aufstiegsschema, das aufgrund seiner Behandlung durch BERNHARD VON CLAIRVAUX zusätzliches Gewicht im Orden gewonnen hatte, kommentiert und gedeutet.

584 Ebd., Predigt IX.3, S. 60 a.

585 Ebd., S. 60 b.

586 Ebd.

587 Vgl. zu ihm: E. MÜLLER, *Profesßbuch Lilienfeld*, n° 1461, S. 259f. sowie ausführlich I. RABL, ‚*Ite ad Joseph*‘, S. 25–86.

588 Zum Werk vgl. I. RABL, ‚*Ite ad Joseph*‘, S. 98–100.

Chrysostomus WIESER, seit 1716 Abt des niederösterreichischen Zisterzienserstifts Lilienfeld, hatte diese 1736 im Druck erschienenen Predigten vom ‚Höchsten Wissen‘, der Selbsterkenntnis, nach eigenem Bekunden zunächst im Rahmen seines Hauses gehalten, bevor er sie der Öffentlichkeit übergab.⁵⁸⁹ Wann und über welchen Zeitraum hinweg die Predigten entstanden sind, bleibt unklar, doch liegt es nahe, erste Skizzen bereits in die Zeit ab 1698 zu datieren, als WIESER das Amt des Novizenmeisters in Lilienfeld übernommen hatte.⁵⁹⁰ Diese Verortung der Predigten innerhalb der Unterweisung des Ordensnachwuchses bietet auch eine gute Erklärung für den Umstand, dass WIESER in ihnen nicht nur ein zentrales Kapitel der Regel auslegte, sondern dass in den Predigten in großem Umfang auch Texte von Autoritäten, insbesondere aber solche der Zisterzienserväter, eingefügt sind.

Dies trifft in besonderer Weise auch auf die hier im Zentrum stehenden drei Predigten zur fünften Stufe der Demut zu, in denen vom Bekenntnis gehandelt wird.⁵⁹¹ Bereits die erste Predigt dieser Dreiergruppe, *Von den verschiedenen Gedanken, den zu fördernden und den zu meidenden (De cogitationibus variis, vel fovendis, vel repellendis)*, verweist auf ein zentrales Motiv des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen*.⁵⁹² Und so kann es vor dem Hintergrund von WIESERS Gepflogenheit, in den *Scientia scientiarum* große Textabschnitte als Zitate einzubauen, kaum überraschen, wenn er auch die entsprechenden Passagen fast vollständig zitiert.⁵⁹³ Auch er greift dabei auf die oben vorgestellte Langfassung (L) des Textes zurück, wie sie in sämtlichen Ausgaben bis ins 17. Jahrhundert enthalten ist.⁵⁹⁴

Während WIESER mit der zweiten Predigt seiner Trias zum Bekenntnis den Beichtenden zur Aufrichtigkeit in seiner Offenbarung gegenüber dem Oberen anzuhalten suchte („Suadetur Religioso sincera seu manifestatio coram Abbate, vel medico spirituali“), war die dritte vollständig Fragen des Gewissens gewid-

589 So bereits auf dem Titel des Drucks vermerkt: „Sex et triginta sermonibus in Capitulo ex more habitis, olim privatim Campililiensibus suis exposuit, nunc vero Sacræ Cisterciensium militiae in toto vicariatu Austriaco publice scrutandam proponit Chrysostomus [...]“. Chr. WIESER, *Scientia scientiarum*. Vgl. auch das Vorwort von WIESER.

590 Vgl. hierzu seine Ausführungen „Ad amicum lectorem“. Ebd., [1^r-v]. Zur Datierung seiner Zeit als Novizenmeister vgl. E. MÜLLER, *Professbuch Lilienfeld*, n° 1461, S. 259.

591 „Sermo V: Docet cogitationum, et operum humilem confessionem tum Sacramentalem, tum non Sacramentalem.“ Chr. WIESER, *Scientia scientiarum*, S. 150.

592 Vgl. hierzu oben im Kapitel 4.5 b).

593 „Cogitationes aliæ onerosæ [...] distendantur in ea. Cogitationum vero multiplex [...] via iustitiæ per gratiam Dei. Amen. [...] His omnibus cogitationibus [...] in vinculo pacis.“ Chr. WIESER, *Scientia scientiarum*, Sermo V.1, S. 154–6. WIESER schließt sogar mit dem Ausruf „Hæ conscientia, hæ cogitationes conscientiarum, hi spiritus loquentes in cogitationibus nostris, Religiosi commilitones!“, obwohl er vom Gewissen noch gar nicht gehandelt hatte.

594 Vgl. hierzu oben den Abschnitt 4.2 a).

met. Seine Hauptquelle stellte hier *De quattuor modis conscientiarum* dar; die entsprechenden Auszüge des Textes nehmen fast die Hälfte der gesamten Predigt in Anspruch.

Man wolle, so spricht WIESER sein Publikum an, aus den Quellen des honigfließenden Lehrers schöpfen, um mit seiner Hilfe die Tiefen des Ozeans auszuloten, als der das menschliche Gewissen zu verstehen sei.⁵⁹⁵ Und dies tut er im Folgenden auch: ‚BERNHARDS‘ Traktat *De conscientia* wird umfänglich und wörtlich zitiert; es fehlen ausschließlich die einleitende Anrede und der Schlussteil des Brieftrakts. Die Abschnitte über die Arten der Gedanken waren, wie eben bemerkt, ja in einem vorangehenden Kapitel ebenfalls bereits zitiert worden.⁵⁹⁶ Abgesehen von der Rahmung präsentierte WIESER seinem Publikum den gesamten Traktat, der damit fast vollständig ins Medium der Predigt übertragen wurde.

Doch, so schloss der Zisterzienser seine Wiedergabe des Textes: Könne das Gegebene bereits die Schlussfolgerung sein? Welche Lehren für die Sitten wären hieraus zu ziehen, um die fünfte Stufe der Demut zu ersteigen? Gewiss sei hier nichts anderes zu finden, als was die Regel vorschreibe: nämlich alle schlechten Gedanken, die sich ins Herz geschlichen hätten, und alles Schlechte, das man heimlich begangen hätte, demütig seinem Abt zu bekennen. Einzig eine gute Beichte nämlich Sorge für ein gutes Gewissen.⁵⁹⁷

Dies ist eine durchaus bemerkenswerte Folgerung: WIESER hielt den Traktat damit offensichtlich für geeignet, um seinem Publikum Wissen über das Gewissen zu vermitteln. Für Fragen nach den aus diesen Beschreibungen zu ziehenden Konsequenzen hingegen, für solche nach dem Tun oder Lassen, die zu einer *conscientia bona* führten, nach dem, was dem Menschen helfen konnte, sein Gewissen und damit sich selbst zu bessern, nach dem Erlernen von Techniken, die dem Menschen dabei helfen konnten, sich selbst zu erkennen, war der Text seiner Einschätzung nach jedoch nicht ausreichend.

An dieser Stelle, an der es darum gehen musste, den Bezug zur Gewissensforschung und Beichtpraxis herzustellen, schien es ihm nötig und geraten, weitere Texte heranzuziehen, die genau diese Lücke füllen konnten. Und es kann nicht verwundern, dass seine Wahl hier auf *De interiori domo* fiel, zielen die

595 Chr. WIESER, *Scientia scientiarum*, Sermo V.3, S. 180.

596 „Conscientiæ humanæ abyssum bene noverat [...] novit omnia, et omnium rationes.“ „deficit ergo Apostolus scrutans scrutinio [...] sordescat adhuc, et justus justificetur adhuc.“ Ebd., S. 180–6.

597 „Ast quæ ex his conclusio finalis? quæ doctrinæ morales erundæ? ut quantum humilitatis gradum cum utilitate possideamus? profecto nil aliud concludendum, ac eruendum, quam quod Rectissima Regula vitæ præcipit Benedictus: ut omnes cogitationes malas cordi nostro advenientes, vel male a nobis absconse commissas per humilem confessionem, more Ordinis jam recepto ab Abbate constitutis in foro interno Judicibus non celemus nostris [...] Una bona confessio facit conscientiam bonam.“ Ebd., S. 186.

Metaphern und Ansätze dieses Traktats doch eben auf den Aspekt der individuellen Vervollkommnung. Das von WIESER aus dem großen Reservoir des Textes gewählte Bild ist jenes vom Buch des Gewissens, in dem der Mensch zu lesen habe, um auf Grundlage dieser Lektüre zu handeln.⁵⁹⁸

Das von WIESER hier diagnostizierte Defizit war wohl nicht zuletzt ausschlaggebend dafür, dass die Überlieferung von *De quattuor modis conscientiarum* generell weit hinter der des Traktats *Vom inneren Haus* zurückstand. Allerdings war die spezifische Gewichtung des Textes *Von den vier Arten der Gewissen* kein Grund für WIESER, diesen nicht dennoch seinem Publikum in umfänglicher Weise nahe zu bringen. Wenn seine *Scientia scientiarum* allem Anschein nach auch keine zweite Auflage erfuhr, so hatte doch bereits die erste mit den Zisterziensern ein zwar spezielles, so aber doch hochgelehrtes und zudem für die weitere Distribution ihres Inhalts prädestiniertes Publikum.

Tommaso Maria CERBONI: *Theologia Revelata*

Nur knapp soll hier auf Tommaso Maria CERBONI († 1795), Dominikaner und Professor am *Pontificio Collegio Urbano* ‚*De Propaganda Fide*‘⁵⁹⁹ und seinen Rekurs auf das Motiv der vier Gewissensarten eingegangen werden. Für diese Kürze spricht der ebenfalls nur kurze Bezug CERBONIS ebenso wie auch die offensichtlich schon für Zeitgenossen bescheidene Relevanz seiner *Theologia Revelata*. Weder erfuhr das Werk eine Neuauflage noch sind überhaupt Spuren einer Rezeption zu finden. Von Interesse ist es hier dennoch, weil gerade die Beiläufigkeit des Bezugs auf das Schema dessen Präsenz innerhalb der theologischen Diskurse noch des 18. Jahrhunderts unterstreicht.

Das gesamte in zwei Bänden erschienene Werk CERBONIS stellt im Wesentlichen den Versuch einer Widerlegung der *Deistae* dar – jener fundamental-religiösen Strömung der Aufklärung, die an Stelle des sich offenbarenden Gottes den zur Wahrnehmung befähigten Menschen setzte.⁶⁰⁰ Dabei standen für CERBONI, insbesondere in den hier interessierenden Passagen des dritten Teils, der den Fragen der göttlichen Schauung gewidmet ist (lib. III, qu. IV: „*De systematibus divinæ revelatione oppositis*“), vor allem die Äußerungen Pierre BAYLES im Fokus seiner Kritik.⁶⁰¹ Die Diskussion ist weitschweifig und bewegt sich im hier interessierenden Abschnitt insbesondere vor dem Hintergrund der von CERBONI

598 Ebd., S. 186f. Vgl. zu diesem Motiv meine Studie *Das ,Buch des Gewissens‘*.

599 Zu ihm vgl. die spärlichen Angaben bei A. GUGLIELMOTTI, *Catalogo dei bibliotecari*, S. 52 sowie G. PIGNATELLI, „*Cerboni, Tommaso Maria*“.

600 Vgl. im Überblick Chr. GESTRICH, „*Deismus*“.

601 T. M. CERBONI, *Theologia revelata*, lib. I, Bd. 1, S. 2.

gestellten Frage, ob diejenigen, die Gott bloß aus Vernunftgründen verehrten, hierdurch nicht sowohl von der Schauung als auch vom ewigen Heil ausgeschlossen seien.⁶⁰² In dieser Ansicht ging er dabei durchaus mit breiten Strömungen seiner Zeit konform, galt doch die Vernunft selbst „nach aufgeklärt-katholischem Verständnis“ als nachgeordnet, insofern sie stets auch auf „andere, innerweltliche Ziele konzentriert“ sein konnte.⁶⁰³

Konkreter Ausgangspunkt für CERBONIS Rekurs auf das Motiv der vier Gewissensarten war insbesondere die Frage, ob Gott sich selbst genüge (*Deus contentus*), d. h. aus anderer Perspektive: ob er die von ihm geschaffene Welt nach der Schöpfung sich selbst überlassen habe. Der Dominikaner trug hierfür insgesamt acht Argumente zusammen – wobei wiederum BAYLE als sein Hauptgegner erschien⁶⁰⁴ –, um diese dann ausführlich widerlegen zu können. Das Gewissen, so gibt er die Ansicht seiner Kontrahenten wieder, sei selbst der Prüfstein der Wahrheit, dem wir folgen, und den wir lieben müssten; seinen Vorschriften sollte der Mensch folgen.⁶⁰⁵

CERBONIS Antwort hierauf fiel sehr ausführlich aus: Das Gewissen sei, so der Dominikaner, in der Tat ein Prüfstein der Wahrheit, aber eben nur, wenn diese dem göttlichen Gesetz entspreche. Es sei nämlich grundsätzlich unmöglich, die vollkommene Wahrheit der Religion zu erkennen. Die Geheimnisse der göttlichen Weisheit, so CERBONI unter Berufung auf THOMAS VON AQUIN, wurden dem Menschen nämlich von eben dieser Weisheit selbst offenbart. Überhaupt sei alles, was seine natürliche Erkenntnis übersteige, dem Menschen in Offenbarung zuteil geworden.⁶⁰⁶

Wir hätten, fuhr er fort, keine Einsicht in die Geheimnisse unserer Religion, und diese würde auch dagegen Widerstand leisten, dass wir sie haben, da die Ge-

602 „Num qui Deum quavis ratione colunt, nullam vero divinam revelationem agnoscunt, nec admittunt, æternam a Deo salutem assequantur.“ Ebd., lib. III, qu. 4, art. 1, Bd. 2, S. 317. Die Proposition lautet: „Salutem æterna, consequi non possunt nec ii, qui, licet secundum principia rectae rationis unum, atque verum Deum coluerint, tamen divinam revelationem non noverint, nec admiserint; neque alii quivis, qui in fide Divinitatis errarint.“ Ebd., S. 318.

603 Chr. HANDSCHUH, *Die wahre Aufklärung*, S. 48.

604 T. M. CERBONI, *Theologia revelata*, lib. III, qu. 4, art. 1, Bd. 2, S. 338–42.

605 „Constat conscientiam esse lapidem lydiū ipsius veritatis, quem nos sequi, et amare debemus. [...] Id ergo tantum homini præcipi debuit, ut sequeretur, quod sibi verum videretur, sive in se tale esset, sive apparenter.“ Ebd., S. 339f.

606 „[...] respondemus, conscientiam esse quidem lydiū lapidem ipsius veritatis, si Divinæ legi conformis ea sit [...] Impossibile autem esse, ut cognoscamus veritatem absolutam ejus Religionis, quam tenemus, hoc est Christianæ, solus Bælius [sc. Pierre BAYLE] in dubium revocare audeat. [...] Hæc enim, inquit [THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles*, lib. I, cap. 6] Divinæ sapientiæ secreta, ipsa Divina sapientia, quæ omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare, quæ sui præsentiam, et doctrinæ, et inspirationis veritatem convenientibus argumentis ostendit [...]“ Ebd., S. 344f.

heimnisse andernfalls keine solchen wären. In der Heiligen Schrift sei nun einmal vieles, was nur geglaubt werden könne. Wenn es in anderen Religionen keine Unfassbarkeiten gebe, sei dies auf Absurditäten und offensichtliche Widersprüche zurückzuführen. Es sei nämlich, wie der heilige BERNHARD in der Predigt *Vom vierfachen Gewissen* sage, ein Gewissen gut und nicht ruhig, ein anderes ruhig und nicht gut, eines weder ruhig, noch gut und eines gut und ruhig. Jene aber, die BAYLE erwähne, hätten doch, wenn sie auch vielleicht manchmal ein ruhiges Gewissen besäßen, doch niemals ein gutes, so wie es verlangt würde.⁶⁰⁷

Diese Zurückweisung ist dahingehend bemerkenswert, als Pierre BAYLE mit seinen Bestimmungen der *conscientia* zunächst durchaus in der Tradition des THOMAS VON AQUIN stand.⁶⁰⁸ Spätestens jedoch nachdem er 1687 in Reaktion auf die Aufhebung des Edikts von Nantes im Jahr 1685 durch Ludwig XIV. seinen *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* „*Contra-ins-les d'entrer*“ veröffentlicht hatte, musste BAYLE ob seiner Kompromisslosigkeit in Gewissensfragen für die Orthodoxie – sei es die katholische, sei es die reformierte – als Außenseiter gelten.⁶⁰⁹

Für BAYLE resultierte gerade aus der Sakralität des Gewissens als jenes Ortes, an dem der Mensch Gott empfing, das Prinzip, eben dieses Gewissen nicht durch Zwang bedrücken zu dürfen.⁶¹⁰ Während für ihn der Mensch in jedem Fall verpflichtet war, seinem Gewissen zu folgen, erschien eine solche Sicht für CERBONI unannehmbar. Wenn der Dominikaner betonte, dass ein ruhiges Gewissen nicht notwendig gut sei,⁶¹¹ stand für BAYLE fest, dass nur ein ruhiges überhaupt gut sein konnte. Die Ruhe des Gewissens aber resultierte für den Franzosen aus dessen Freiheit – vermeintlich objektive Kriterien, wie CERBONI sie anzulegen suchte, konnten für BAYLE nie alleiniger Maßstab sein.⁶¹²

607 „Mysteriorum autem nostræ Religionis evidentiam et non habemus, et repugnat, ut habeamus, alioquin mysteria non essent. [...] Quæ vero in Sacra Scriptura continentur non ea de causa divinitus revelata esse dicimus, quia multa eorum sunt supra rationem, sed ideo ea etiam, quæ sunt supra rationem, a nobis credenda firmissimeque tenenda esse affirmamus, quia divinitus revelata esse a nemine sanæ mentis dubitari potest. Absurditas vero, et manifesta contradictio faciunt, ut etiam apud alias Religiones nonnulla incomprehensibilia sint [...] Est autem, uti ait S. Bernardus de Diversis Sermone 112. ‚Conscientia alia bona, et non tranquilla, alia tranquilla, et non bona: alia nec tranquilla, nec bona, alia bona, et tranquilla‘. Ii vero omnes, quos Bælius commemorat, etsi fortasse aliquando conscientiam tranquillam habeant, bonam tamen nunquam habebunt, sicuti ad vitæ commendationem requiritur.“ Ebd., S. 346.

608 Vgl. H. REINER, „*Gewissen*“, Sp. 585; Y. BIZEUL, *Pierre Bayle*, S. 87

609 Vgl. Y. BIZEUL, *Pierre Bayle*, S. 69 und *passim*.

610 Vgl. ebd., S. 86f.; N. STRICKER, *Die maskierte Theologie*, S. 192–6.

611 Vgl. eben, Anm. 607.

612 Zur Bindung des Gewissens an Gott und allgemeine moralische Prinzipien bei BAYLE vgl. N. STRICKER, *Die maskierte Theologie*, S. 206–13.

Martin François THIÉBAULT: *Doctrine chrétienne*

Im Jahr 1775 wurden in Augsburg die in sechs Teilen abgefassten *Christenlehrepredigten über alle Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehren* des Martin François THIÉBAULT († 1795) veröffentlicht, in denen dieser auch auf ‚BERNHARD‘ und das Konzept der vier Gewissensarten zurückgriff. Die französische Originalausgabe war drei Jahre zuvor in Metz, einem der zentralen Wirkorte ihres Verfassers, erschienen.⁶¹³ Weitere Auflagen und Nachdrucke erschienen bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts.⁶¹⁴

Wer die rasche Übersetzung des durchaus umfangreichen Opus veranlasste, bleibt unbekannt, doch spricht viel dafür, hier den umtriebigen Augsburger Drucker und Verleger Matthäus Rieger († 1775) anzunehmen, der nicht nur die deutschen Ausgaben von THIÉBAULTS Werken veröffentlichte, sondern der auch generell ein breites Spektrum katholischer Predigt- und Erbauungsliteratur in seinem Programm verantwortete, worunter nicht wenige Übersetzungen aus dem Italienischen und Französischen zu finden waren.⁶¹⁵ Rieger hatte sein Verlagshaus zu einem Zentrum genaueklärerischer Buchproduktion werden lassen.

Martin François THIÉBAULT passte auf das Beste zu diesem Programm: Kirchenpolitisch außerordentlich engagiert, wurde er 1790 schließlich sogar Abgeordneter der französischen Nationalversammlung und nahm hier an den Verhandlungen über Stand und Status des Klerus teil, dessen Privilegien und Sonderstellung er ausweislich der Protokolle vehement verteidigte.⁶¹⁶ Als entschiedener Gegner der Französischen Revolution starb er 1795 schließlich im Exil.⁶¹⁷

Seine hier interessierenden *Christenlehrepredigten* publizierte THIÉBAULT, wie es im Titel der Deutschen Ausgabe von 1775 heißt, „zum allgemeinen Nutzen besonders der Prediger und Seelsorger“. Diese *intentio auctoris* korrespondiert dabei zugleich mit einem Nachtrag im sechsten und letzten Band dieser Ausgabe, der mit „Unterricht über eine der Hauptursachen des Fehlens der Beharrlichkeit in den meisten. Die Versäumung des Pfarrgottesdienstes.“ („Instruction sur une

613 THIÉBAULT wirkte als Priester im alten Metzter Viertel Sainte-Croix, vgl. zu ihm H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Un adversaire de la Constitution civile du clergé*. Die Ausgabe des Jahres 1772 war mir nicht zugänglich. Im Folgenden wird die des Jahres 1774 zitiert.

614 ¹1783, Metz: Collignon; ²1785, Augsburg: Rieger; 1856, Paris: Migne.

615 Vgl. H. PÖRNBACHER, *Matthäus Rieger*, S. 625–7 und H. GIER, *Buchdruck und Verlagswesen in Augsburg*, S. 500. Zur Bedeutung Augsburgs für die katholische Publizistik des 18. Jhs., vgl. Fr. M. EYBL, *Konfession und Buchwesen*.

616 Vgl. H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Un adversaire de la Constitution civile du clergé*, v. a. S. 154–9; P. CHRISTOPHE, 1789, S. 74f. Zur Einordnung seiner Schriften im zeitgenössischen Kontext vgl. T. TACKETT, *Becoming a Revolutionary*, S. 61.

617 Vgl. H. TRIBOUT DE MOREMBERT, *Un adversaire de la Constitution civile du clergé*, S. 161.

des causes principales de défaut de persévérance dans la plupart. La désertion des Paroisses“) überschrieben ist. Damit meinte er, einen jener Missstände identifiziert zu haben, durch die das ständische System im Allgemeinen und insbesondere die Position des Klerus nachhaltig in Frage gestellt würden. Um solchen und ähnlichen ‚Übeln‘ abzuhelfen, war es bereits seit Beginn des 18. Jahrhunderts tatsächlich zu einer Intensivierung der Kirchengleichung gekommen; KITTSSTEINER sprach in Bezug auf die Arbeit am Gewissen der Gläubigen von einer „inneren Mission“. ⁶¹⁸ THIÉBAULT verwies darauf, wie den benannten Missständen abzu- helfen sei: durch bessere Predigt.

Als sein Publikum sah THIÉBAULT in erster Linie den Klerus selbst an, der das in bestmöglicher Weise vermitteln sollte, was er, aus Erfahrung gespeist und zur Anregung gedacht, niederschrieb. Worum es ihm mit seinem Werk ging, war die Reinheit der Lehre, war ihre regelmäßige Verkündigung in einer Zeit, die ihm als kontinuierlicher Auflösungsprozess der alten Ordnung erscheinen musste. ⁶¹⁹

Innerhalb des eben erwähnten sechsten und letzten Teils seines Zyklus, der *Von der Sünde und den Leidenschaften, welche zur Sünde Anlaß geben* handelt, sind nun auch zwei Predigten – von ihm „Instruction“ / „Unterricht“ genannt – über den Gegenstand des Gewissens enthalten: eine über das richtige, die andere über das irrende Gewissen. Das Gewissen selbst ist dabei (in der deutschen Ausgabe) als „Hauptregel der menschlichen Werke, sowohl der Tugendsamen als Sündhaften“ bestimmt. ⁶²⁰ Der Mensch sei insofern autonom, als sein Gewissen ihm jegliche Regel setze, doch könne genau das auch ins Verderben führen, nämlich dann, wenn das Gewissen ein irrige sei, denn: „Das irrende Gewissen verleitet uns zur Sünde.“ ⁶²¹

618 H. D. KITTSSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, S. 293ff. Zur Entwicklung der Kirchengleichung (freilich nur innerhalb der lutherischen und reformierten Bekenntnisse) vgl. H.-J. GOERTZ, „*Kirchengleichung* 3“.

619 So schreibt er im besagten Nachtrag über die Pflicht zum Gottesdienstbesuch: „[...] in unseren Pfareyen sind wenige Christen schier ware Christen zufinden, als jene, welche fleißig den Gottesdiensten, die wir verrichten, beywohnen, alle anderen machen sich entweder eine Andacht und eine Religion nach ihrer Mode, oder haben gar keine Andacht, weder Religion mehr [...].“ M. Fr. THIÉBAULT, *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 604. Zu den sich im 19. Jh. noch verstärken den Prozessen der „Entkirchlichung“ vgl. R. SCHLÖGL, *Alter Glaube*, S. 273–80.

620 M. Fr. THIÉBAULT, *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 463. „Règle principale des actions humaines, tant vertueuses que vicieuses.“ DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 421.

621 DERS., *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 489. „La fausse conscience nous porte au péché [...].“ DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 445. Dabei berücksichtigt er auch die klassische Argumentation des THOMAS VON AQUIN, derzufolge das irrende Gewissen den Menschen zwar tatsächlich binde, für den, der irrt, aber dennoch aus schuldhaftem Tun eine Sünde erwachse, insofern der Irrtum selbst eine Sünde sei. M. Fr. THIÉBAULT *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 492; DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 447f.

Ein solches Gewissen, das zur Sünde führt, repräsentiert jedoch nicht mehr die Form eines nachfolgenden Gewissens (*conscientia con-* oder *subsequens*), dem die Funktion zukommt, das eigene Fühlen, Denken und Handeln zu prüfen und zu beurteilen, sondern jene des vorausschauenden (*conscientia antecedens*). Durch diese von THIÉBAULT ausdrückliche benannte Leitungsfunktion des Gewissens, schreibt er der Konzeption der vier Gewissensarten damit eine neue Orientierung zu: nämlich einen konsequent präzeptiven Bezug auf das Handeln des Menschen zu haben.

Lebe der Mensch jedoch in einem Zustand des Irrtums, so verleite ihn sein Gewissen auch „zu aller Gattung der Sünde“, da es, wie THIÉBAULT in einem zweiten Punkt seiner Ausführungen zum irrenden Gewissen herausstellte, „ein unerschöpflicher Abgrund ist“⁶²². Dieses bekannte und seit AUGUSTINUS' Rekurs in den *Confessiones* häufig bemühte Bild wird hier von ihm ausdrücklich mit dem Namen BERNHARDS VON CLAIRVAUX in Verbindung gebracht.⁶²³ Offen muss jedoch bleiben, ob er sich hier auf *De quattuor modis conscientiarum* oder aber *De interiori domo* bezieht, in dem dieses Bild in Zuschreibung an BERNHARD ebenfalls enthalten ist;⁶²⁴ THIÉBAULT kennt und zitiert beide Texte.

Schließlich kommt er zum dritten Punkt seiner Aussagen zum irrenden Gewissen: der Feststellung, dass es nicht nur speziell (es verleitet in Sünde) oder allgemein (es verleitet in jede Sünde) ins Verderben führe, wie in den ersten Punkten dargelegt, sondern auch „daß es zum höchsten Grade der Sünde, zur letzten Sünde, zu der Unbußfertigkeit verleitet, welche das Siegel und die Vollziehung aller anderen Sünden ist“⁶²⁵. Als Beleg nun für diese Aussage dient ihm die Unterscheidung jener hier im Fokus stehenden Gewissensarten:

„[...] ich finde dessen die Probe in dem Unterschiede, welchen der heilige Bernhard von zerschiedenen Gewissen des Menschen machet, höret, was er davon saget, und erbauet euch je länger je mehr. Man kann, saget der heilige Abt, viererley Gewissen unterscheiden; I. ein gutes, welches ruhig ist, und dessen Friede ein Vorgeschmack desjenigen ist, den wir in dem Himmel genießen werden, ein solcher ist der Friede des Gerechten, der mit dem heiligen Augustin sagen kann, ja, Herr! ich liebe dich,

622 DERS., *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 493. „*un abîme inépuisable*“; DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 448.

623 „Ein weites und breites Meer, in welchem unzählige kriechende Thiere sind [...] Wie wohl zutreffend ist diese Vergleichung! saget der heilige Bernhard [...]“ DERS., *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 493. „[...] c'est une mer vaste et spacieuse, où sont des reptiles sans nombre [...] Que certe comparaison est juste! dit saint Bernard.“ DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 448.

624 Vgl. oben S. 157f.

625 M. Fr. THIÉBAULT, *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 495. „Ma troisième est qu'elle porte au comble du péché, au dernier des péchés, à l'impénitence finale qui est le sceau et la consommation de tous les autres péchés [...]“ DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 450.

mein Gewissen saget es mir, und dieses Gewissen ist in mir gewiß und nicht zweifelhaft; *alia bona et tranquilla*: 2. ein gutes, welches mit Verwirrungen, Unruhen und Aengsten begleitet ist, welches man das Fegfeuer der Lebendigen nennen kann, ein solches ist das Gewissen des Gerechten, der sich mit diesen Ueberlegungen ernähret: ich habe wider dich, o Herr! gesündigt, ich weis es gewiß; aber habe ich die Verzeihung meiner Sünde erlanget? ich weis es nicht, ja ich weis nicht, ob ich des Haßes oder der Liebe würdig bin; *alia bona et turbata*: 3. ein böses Gewissen, welches in der Peine ist, und dessen Aengsten den Schuldigen antreiben wieder zu Gott zu kehren, welcher scheint ihm jeden Augenblick zu wiederholen, was er dem Saul auf dem Wege nach Damascus gesagt hatte: wie hart ist es dir, wider den Stachel zu widerstreben, welcher dich sticht! *alia mala et turbata*: endlich ein böses, welches im Friede ist, welches mit Sicherheit sündigt, ja welches sich seiner Sünden rühmet gleichsam als ob es Tugenden wären; *alia mala et tranquilla*.⁶²⁶

THIÉBAULTS Wiedergabe dessen, was er bei ,BERNHARD‘ im *Liber de conscientia* gelesen hatte, ist inhaltlich nah an dieser Vorlage. Zugleich fokussiert er das Motiv jedoch deutlich in Richtung des Gegenstands seiner Predigt, dem falschen und irrigen Gewissen, so dass diese Passage als Schilderung des Abstiegs vom Paradies des guten und ruhigen hinab in die von Untieren bevölkerten Abgründe des schlechten und ruhigen Gewissen gelesen werden kann. Auf diese Weise konnte er die zunehmende Verstrickung des Menschen in die Sünde als einen Prozess schildern, der vom heilsamen Zustand einer *bona conscientia* entfernte. Ein schlechtes und ruhiges Gewissen war für ihn nicht Ausdruck jugendlicher Vermessenheit, wie dies in der Predigt *Vom vierfachen Gewissen* BERNHARDS VON CLAIRVAUX formuliert ist, sondern eben höchstmöglicher Verderbtheit. Als solches verkehrt es zugleich die gesetzte Ordnung, wie THIÉBAULT weiter ausführt:

626 DERS., *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 495f. „[...] j’en trouve la preuve dans la distinction que saint Bernard fait des diverses consciences de l’homme: écoutez ce qu’il en dit, et édifiez-vous de plus en plus. On peut, dit le saint Abbé, distinguer quatre sortes de consciences; 1° une bonne qui est tranquille et dont la paix est un avant-goût de celle dont nous jouirons dans le ciel, telle est celle du juste qui peut dire avec saint Augustin, oui, Seigneur! je vous aime, c’est ma conscience qui me le dit, et cette conscience est en moi certaine et non douteuse; *alia bona et tranquilla*: 2° une bonne qui est accompagnée de troubles, d’inquiétudes et d’angoisses, lesquelles on peut appeler le purgatoire des vivans, telle est celle du juste qui se nourrit de ces réflexions: j’ai péché contre vous, Seigneur! j’en fais sûr; mais ai-je obtenu le pardon de mon péché? je n’en fais rien, je ne fais si je sui digne de haine ou d’amour; *alia bona et turbata*: 3° une mau-vaïse qui est dans la peine, et dont les remords presentent le coupable de retourner à Dieu, qui semble lui répéter à chaque instant ce qu’il disoit à Saül sur le chemin de Damas: qu’il vous est dur de régimber si opiniâtrément contre l’eperon qui vous pique! *alia mala et turbata*: enfin une mau-vaïse qui est en paix, qui péche avec sécurité, qui même se glorifie de ces vices comme s’ils étoient des vertus; *alia mala et tranquilla* [...]“ DERS., *Doctrine chrétienne*, Bd. 6, S. 450f.

„Was kann man sich schlimmers und unglücklicher einbilden, als diese letzte Gattung des Gewissens? In diesem besteht jedoch das irriige Gewissen, derjenige, den es leitet, nennet böß, was gut ist, und gut, was böß ist; bitter, was süß, und süß, was bitter ist; Finsternisse, was Licht ist, und Licht, was Finsternisse ist; er bricht ab, was Gott aufbauet, und bauet auf, was Gott niederreißt; er flieht ferne von dem Herrn, und der Herr flieht ferne von ihm; er ruft immerdar Frieden, und was er Frieden nennet, ist in der That die erschrecklichste göttliche Rache über ihn [...]“⁶²⁷

Ein falsches Gewissen ist somit – ganz in der Tradition des Traktats *Von den vier Arten der Gewissen*, dem diese Passage entlehnt ist – Ausdruck einer fehlgeleiteten Erkenntnis und Konsequenz einer falschen Weltdeutung. Seine moralisch falschen Urteile verweisen auf die verkehrte Wertordnung eines Menschen, dessen schlechtes Gewissen zugleich ruhig ist. Zugleich aber manifestiere sich in einer solchen irrigen Sicht auf die Welt, auch die Verlassenheit desjenigen, der irrt: Er zähle zu den Verworfenen. Ein Mensch, dessen Gewissen schlecht und ruhig zugleich ist, sei, so THIÉBAULT, auf alle Zeit vom Heil ausgeschlossen.⁶²⁸

f) 19. Jahrhundert

Der bereits zuvor kaum eindeutige Begriff des Gewissens erfuhr im 19. Jahrhundert eine Öffnung, mit der seine Varianz noch einmal erheblich erweitert wurde. Auch die Fülle der Metaphern zu seiner Bezeichnung und die dem Gewissen zugesprochenen Funktionen nahmen nun in ihrer Vielfalt weiter zu. Es gab Rückgriffe, wie jenen auf die Bestimmung des Gewissens als Stimme Gottes im Men-

627 DERS., *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 496. „[...] *que peut-on imaginer et de pis, et de plus malheureux que cette dernière espèce de conscience? ce sont cependant les traits qui caractérisent la fausse, celui qu'elle guide appelle mal ce qui est bien, et bien ce qui est mal; amer ce qui est doux, et doux ce qui est amer; ténèbres ce qui est lumière, et lumière ce qui est ténèbres; il détruit où Dieu bâtit; et il bâtit où Dieu détruit; il fuit loin du Seigneur, et le Seigneur fuit loin de lui; sans cesse il crie paix, et ce qu'il nomme paix est l'effet de la vengeance divine sur lui la plus terrible [...]*“ DERS., *Doctrines chrétienne*, Bd. 6, S. 451f. Vgl. oben *De quattuor modis conscientiarum*, cap. II.3, S. 196–201.

628 In Fortsetzung des Zitats der vorhergehenden Anm. „[...] zur Zeit dieses vermeynten Friedens überläßt ihn Gott seinem verworfenen Sinne, überliefert ihn der Blindheit des Verstandes und der Verstockung des Herzens, er läßt ihn auf den Wegen des Fleisches und der Sünde wandeln, welches das Stillschweigen des Herrn andeutet. [...] dieses Stillschweigen ist ein Zeichen der Verwerfung [...]“ M. Fr. THIÉBAULT, *Christenlehrpredigten*, Bd. 6, S. 496f. „[...] c'est au moment de cette paix prétendue que Dieu l'abandonne à son sens réprouvé, qu'il le livre à l'aveuglement de l'esprit et à l'endurcissement du cœur, qu'il le laisse marcher dans les voies de la chair et du péché. C'est ce que signifie le silence du Seigneur. [...] ce silence est un signe de réprobation [...]“ DERS., *Doctrines chrétienne*, Bd. 6, S. 452.

schen,⁶²⁹ forensische Bilder wurden weiter gepflegt.⁶³⁰ Zahlreich aber waren auch die Innovationen: Darwin sprach allen in sozialen Formationen Lebenden, mithin auch Tieren, ein Gewissen zu.⁶³¹ Für NIETZSCHE war das schlechte Gewissen Manifestation des Leidens des Menschen an sich selbst und überhaupt jedes Gewissen genetisch Ausdruck einer Schuldbeziehung.⁶³² Auch wurde das Gewissen nun (wenn auch metaphorisch) als „Organ“ bezeichnet, womit man wohl nicht zuletzt den zeitgleich aufblühenden Naturwissenschaften Rechnung trug.⁶³³

Zugleich setzte im 19. Jahrhundert im deutschen Sprachraum auch eine historisch-systematische Forschung zum Gegenstand ein.⁶³⁴ In diesem Zusammenhang fand das Ordnungsschema der vier Gewissensarten jedoch keine Erwähnung. Dieses Fehlen ist wohl nicht zuletzt auf sich formierende neoscholastische, speziell neothomistische Tendenzen innerhalb der zeitgenössischen Theologie- und Philosophiegeschichtsschreibung zurückzuführen, für die ein BERNHARD VON CLAIRVAUX von geringer Bedeutung war.⁶³⁵ Die Dominanz der thomistischen Schule in dieser Zeit kann wohl zugleich als eine der Hauptursachen für die Gewichtung noch der historischen Darstellungen des 20. Jahrhunderts gesehen werden.⁶³⁶

Gleichwohl war der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* selbst nicht in Vergessenheit geraten und galt 1885 für den späteren Kölner Erzbischof Hubert SIMAR († 1902) bereits als typisches Zeugnis der Gewissensliteratur des 12. Jahrhunderts.⁶³⁷ Durch eben diese Typik aber – „ascetische Belehrung über das Ge-

629 So von Schleiermacher, vgl. V. LEPPIN, „Gewissen“, Sp. 875; A. WEYER, „Gewissen IV“, S. 228; Zu diesem Bild in katechetischen Schriften des 19. Jhs. vgl. Chr. HANDSCHUH, *Die wahre Aufklärung*, S. 49.

630 Vgl. A. WEYER, „Gewissen IV“, S. 228.

631 Vgl. J. STELZENBERGER, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen*, S. 114.

632 Fr. NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, II.16, S. 323.

633 Vgl. A. WEYER, „Gewissen IV“, S. 228. Vgl. auch bei W. GASS, *Gewissen*, S. 108, 116, 121, 124, mit Bedenken S. 129. Weitere Stellen sind zu finden.

634 Vgl. – um nur einige wenige anzuführen – die Arbeiten von C. F. STÄUDLIN, *Geschichte der Lehre von dem Gewissen* (1824); R. ROTHE, *Theologische Ethik*, Bd. 2 (1845); R. HOFMANN, *Die Lehre von dem Gewissen* (1866); W. GASS, *Gewissen* (1869). Allgemein zu den medialen Rahmenbedingungen der Frömmigkeit im 19. Jh. vgl. R. SCHLÖGL, *Alter Glaube*, S. 284–91.

635 Zu den neuscholastischen Strömungen vgl. im Überblick R. DEL COLLE, *Neo Scholasticism*. Zur Neuscholastik als spezifischer Mittelalterimagination vgl. mit zahlreichen weiteren Aspekten und Hinweisen F. REXROTH, *Die scholastische Wissenschaft*, S. 122–7. Einer der wenigen Autoren, die BERNHARD überhaupt berücksichtigten, war bspw. Albert STÖCKL, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 293–304, der diesen vergleichsweise ausführlich diskutierte. Zu diesem Werk und seiner Bedeutung vgl. J. INGLIS, *Spheres of Philosophical Inquiry*, S. 105–36. Vgl. ebd., S. 17–104, auch umfassend zur Philosophiegeschichte der ersten Hälfte des 19. Jhs.

636 Vgl. oben S. 16, Anm. 18, sowie v. a. die Darstellung von W. KLUXEN, *Die geschichtliche Erforschung* sowie M. L. COLISH, *Remapping Scholasticism*.

637 In seiner „Lehre vom Wesen des Gewissens“ wird der Traktat neben dem *Vom inneren Haus* und dem des PETRUS CELLENSIS eigens erwähnt, jedoch: „Sie enthalten [...] ausschliesslich

wissen“ nämlich zu sein – stand diese Literatur noch klar im Widerspruch zur neoscholastischen Tendenz einer „Verobjektivierung und Legalisierung der Sündenlehre“⁶³⁸, die gleichsam eine Renaissance der Kasuistik befördern sollte. Gegen solche Bestrebungen richtete sich freilich auch deutlicher Widerstand.⁶³⁹

Parallel zur neoscholastischen THOMAS-Renaissance sind aber auch bereits Anstrengungen erkennbar, das Erbe der monastischen Tradition, insonderheit die Schriften BERNHARDS VON CLAIRVAUX, zu erschließen. Zwar kam es zu keiner der *Leonina* vergleichbaren Neuausgabe seiner Werke, aber man bemühte sich um Purifizierung seiner Schriften,⁶⁴⁰ es wurden Übersetzungen in Angriff genommen⁶⁴¹ und Biographien erschienen.⁶⁴² ‚BERNHARD‘ selbst wurde dabei – als der Prototyp des mittelalterlichen Mönches – zur Projektionsfläche einer teils spirituell-verklärten, teils reaktionär-antimodernistischen Weltanschauung. All dies hatte aber kaum nachhaltige Wirkung außerhalb genuin monastisch-klerikal geprägter Diskurse. Die scholastischen Traditionen blieben für die Gewissensdiskussion bis weit in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein dominierend, wenn es darum ging, das geistige Milieu des Hohen Mittelalters herauszustellen.

Insofern kann es nicht überraschen, wenn die folgenden Beispiele für die Rezeption des Motivs der vier Gewissensarten kaum den Geist des Neuen atmen, sondern jedes auf seine Weise als sehr konventionell erscheint. Zumindest aber sind sie Belege dafür, dass dieses Konzept noch nicht in Vergessenheit geraten war.

Honoré DE TUFFET: *Manuel de méditation*

Im Jahr 1818 erschien bei Louvard und Aumont in Paris das *Handbuch zur Meditation* des Abbé DE TUFFET († 1841); wie auch für die anderen von ihm veröffentlichten Schriften, blieb der Erfolg dieses Manual offensichtlich begrenzt – für keines seiner Werke ist eine Neuauflage oder gar Übersetzung nachweisbar. Honoré-François-Xavier DE TUFFET war nach militärischer Karriere im *Corps*

ascetische Belehrungen über das Gewissen, welche an die hl. Schrift und an Augustinische Gedanken anlehnen und vielfach durch Schönheit der Form und geistvollen Inhalt überraschen.“ H. SIMAR, *Lehre vom Wesen des Gewissens*, S. 4. An anderer Stelle zitierte er auch BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* aus der Sammlung *De diversis*: Ebd., S. 22, Anm. 1.

638 O. MOCHTI, *Das Wesen der Sünde*, S. 326.

639 So formulierte Johann Baptist VON HIRSCHER († 1865) in Reaktion auf einen dieser kasuistischen Versuche: „Und sollte die wahre Natur einer für die Besserung des Sünders zuträglichen Gewissenserforschung nicht verloren sein, wenn man diese durch Sündentabellen zubefördern hofft?“ zitiert nach: O. MOCHTI, *Das Wesen der Sünde*, S. 326.

640 So durch die seit 1835 erscheinenden *Opera genuina*: BB n^{os} 1978, 1987, 2108, 2218, 2361.

641 Vgl. oben S. 230–2.

642 Vgl. hierzu die Hinweise bei A. H. BREDERO, *Bernhard von Clairvaux*, S. 147–50, 155–60, sowie M. PACAUT, *Saint Bernard*.

royal du génie zunächst ins Kloster Saint-Maurice eingetreten, um dann als Abbé und Feldgeistlicher weiter in der Armee zu wirken. Während der Revolution exiliert, nahm er nach der Restauration unter Ludwig XVIII. († 1824) sein Amt wieder wahr und wurde schließlich sogar zum Ritter des *Ordre royal et militaire de Saint-Louis* geschlagen.⁶⁴³

Sein hier im Fokus stehendes Handbuch hatte Abbé DE TUFFET in Form eines alphabetischen Verzeichnisses zentraler Begriffe christlicher Religiosität arrangiert, wobei Lemmata aus dem Feld der Dogmatik (wie Trinität oder Unbefleckte Empfängnis) keine Berücksichtigung fanden. Eine der Besonderheiten dieses Manuals liegt – im Vergleich zum Beispiel zu jenem Vincent HOUDRYS – im völligen Verzicht des Verfassers auf Angaben zu den von ihm benutzten und zitierten Quellen. Dies gilt auch für die Ausführungen zum Stichwort *Conscience*.

Zur Klärung des Begriffs hielt DE TUFFET offensichtlich das Motiv der vier Gewissensarten für die wichtigste inhaltliche Bestimmung seines Gegenstands. Für seinen Rekurs griff er aller Wahrscheinlichkeit nach auf BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* zurück, wobei er den Text kondensierte und die Repräsentanten der vier Arten typologisierte: Ein wohl ruhiges, aber nicht gutes Gewissen hätten Toren; ein gutes, aber unruhiges Büsser; ein weder gutes noch ruhiges Gewissen die Verdammten; ein gutes und ruhiges Gewissen schließlich besäßen die Gerechten.⁶⁴⁴ Die Kennzeichnung jener, die ein schlechtes und zugleich ruhiges Gewissen besitzen als Toren, verweist wohl unmittelbar auf die Psalmen 14.1 und 53.1, in denen vom Narren die Rede ist, der in seinem Herzen spricht, dass es keinen Gott gebe.

Es scheint jedoch, als sei das Viererschema für DE TUFFET weniger seiner Geschlossenheit wegen bedeutsam gewesen als deshalb, weil in ihm gleich vier Gewissensarten zusammengefaßt waren; setzte er den Eintrag zum Gewissen doch mit der Aufzählung und kürzesten Erklärung weiterer Arten von Gewissen fort. Alles in allem bietet sein Handbuch zum Begriff *Gewissen* somit nicht mehr als Versatzstücke, die jedoch als solche nicht einmal ausgewiesen sind. Die Entscheidung hierfür hatte der Abbé sogar ausdrücklich herausgestellt: Es nütze wenig, bemerkte er im Vorwort, die Quellen zu kennen – entscheidend sei der

643 Vgl. zu ihm J.-M. QUÉRARD, *La France littéraire*, Bd. 9, S. 574 sowie v. a. Fr. ROUX-ALPHÉLAN, *Les rues d'Aix*, Bd. 2, S. 90–2.

644 „Il y a quatre sortes de conscience: la conscience tranquille et non bonne, celle de ceux qui péchent en espérance que Dieu ne les recherchera pas: conscience d'insensé. La conscience bonne et non tranquille, celle de ceux qui, convertis, pensent à leur vie passée dont ils conçoivent de la douleur: conscience de pénitent. La conscience ni bonne ni tranquille, celle de ceux qui désespèrent de leur salut à cause de leurs péchés: conscience de réprouvé. La conscience bonne et tranquille, celle de ceux qui sont parvenus à soumettre la chair sous l'empire de la raison: conscience du juste.“ H. DE TUFFET, *Manuel de méditation*, S. 91f.

zugrundeliegende Geist.⁶⁴⁵ Dass eine solche Sicht bereits deutlich dem historischen Sinn der Zeit widersprach, schien ihm als Vertreter des Ancien Régime wohl nicht bewusst geworden zu sein.

Johann Nepomuk KRAUSS: *Sonntags-Predigten*

Überblickt man die bisher zusammengetragenen Bezüge auf die vier Gewissensarten, fällt durchaus ein Übergewicht der Beschäftigung mit dessen schlechten Ausprägungen ins Auge. Fast scheint es, als habe LUTHERS Diktum, wonach jedes Gewissen ein schlechtes Gewissen sei („omnis conscientia mala“), Wirkung gezeigt.⁶⁴⁶ Eine solche Schwerpunktsetzung begegnet auch in der Predigt des Johann Nepomuk KRAUSS zum zweiten Adventssonntag des Jahres 1824 oder 1825. Der Grazer Professor für philosophische Religionslehre und Prediger an der dortigen Bischofskirche St. Ägidien veröffentlichte sie im Jahr 1826 in einem Band mit *Sonntagspredigten* zum Jahreskreis. KRAUSS, Inhaber einer Vielzahl von kirchlichen Ämtern und im akademischen Jahr 1838/39 schließlich Rektor der Grazer Universität, hatte bereits zuvor zahlreiche seiner Predigten publiziert; weitere sollten folgen.⁶⁴⁷

Die hier interessierende Predigt stand unter der Perikope von Mt 11.10: „Sieh, ich sende meinen Engel vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten wird.“ Der Engel, so übertrug KRAUSS dieses Bild, der dem Menschen in seinem Leben vorausgehe, sei himmlischer Abkunft, sei das Gewissen. Und doch würden die Menschen diesen himmlisch vorgezeichneten Weg verlassen und einer „Truggestalt“ folgen, „die aus der Sünde geboren ist, nämlich dem falschen Gewissen“. Ein solches falsches Gewissen aber führe „immer weiter vom Pfad des Heils zu einem falschen Dienst Gottes, zu einem falschen Frieden, und endlich nur zu einem Wahren, zu Elend und Verderben“⁶⁴⁸. Damit positioniert KRAUSS seinen Gegenstand recht deutlich, denn: Egal ob es auf dem rechten oder dem falschen Wege führe – eine solche Leitinstanz besäße klar den Charakter einer *conscientia antecedens*; das Gewissen würde nicht urteilen, sondern weisen, wäre nicht reflexiv, sondern würde Handlungsoptionen wählen.

645 „Il importe peu, en effet, de connoître ces sources; l'essentiel est que celui qui lira ou méditera ces pensées [...]“ Ebd., S. V.

646 M. LUTHER, *Dicta super psalterium* (1513–16), *Psalmus XC (XCI)*, in: WA 4, S. 67.

647 Vgl. zu ihm: M. SOHN-KRONTHALER, *Die Autorität einer Jerusalem-Pilgerin*, S. 174, Anm. 40 sowie J. KEHREIN, *Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit*, Bd. 1, S. 417. Eine Bibliographie seiner Schriften ist nicht verfügbar. Ein erster Band mit Adventspredigten erschien bereits 1823; es handelt sich bei diesen aber um gegenüber denen des Jahres 1826 verschiedene.

648 J. N. KRAUSS, *Sonntags-Predigten* (1826), n° 3, S. 14.

KRAUSS hatte das „falsche Gewissen“ zum Gegenstand seiner Predigt gewählt und folgte damit motivisch der bereits vorgestellten Adventspredigt von BOURDALOUE und jener THIÉBAULTS von der „fausse conscience“. Ein falsches Gewissen, so der Österreicher, erwachse aus Begierden und dem Streben nach Vorteilen – zwei bereits für sich genommen verabscheuungswürdigen Ursachen.⁶⁴⁹ Noch gefährlicher als diese seien aber die Wirkungen eines falschen Gewissens: So gebe es zum ersten nichts Böses, das man mit einem falschen Gewissen nicht begehen könne; zum zweiten würde man dieses Böse mit falschem Gewissen auch „ungescheut und ruhig“ begehen; zum dritten schließlich begehe man auch „ohne Hoffnung einer Besserung“ die größten Sünden. Zur Illustration solcherart Bosheit dienen KRAUSS die Juden, die den „Urheber des Lebens“ getötet hätten.⁶⁵⁰ Ein derartiges falsches Gewissen, so schloss der Prediger, benenne der heilige BERNHARD darum mit Recht „einen unerschöpflichen Abgrund von Sünden“. Die Tiere in ihm seien „alle die Begierden, Schändlichkeiten und Laster, welche in den Tiefen eines falschen Gewissens erzeugt werden.“⁶⁵¹

Von diesem ersten Zitat aus dem Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* kommt KRAUSS auch rasch zum Motiv selbst, denn: „Nachdem es nichts Böses gibt, daß man nicht mit einem falschen Gewissen begehen könnte; so begeht man es auch ruhig und ohne Scheu.“⁶⁵² Der Weg von der Möglichkeit zur Verwirklichung ist hier für den Prediger ein nur kurzer und offenbar zwangsläufiger. Durch diese Nivellierung der Grenzen zwischen Denkmöglichem, Wollen und Handeln, wird von KRAUSS ein außerordentlich negatives Menschenbild evoziert, das in vielerlei Hinsicht gegenüber seinem dem 12. Jahrhundert entstammenden Referenztext nicht nur als unterkomplex erscheint, sondern zugleich eine für *De quattuor modis conscientiarum* zentrale Botschaft – nämlich die der Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen – außer Betracht lässt:

„Der heilige Bernard stellt vier Gattungen von Gewissen auf. Das erste ein gutes, friedliches, welches ein Vorgesmack der Seligkeit ist; das zweyte ein leidendes Gewissen, womit Gott die Herzen reinigt; das dritte ein böses Gewissen, welches die Unordnung und Marter der Hölle in sich trägt, aber doch noch gerettet werden kann; das vierte ist aber das schrecklichste, es ist das falsche Gewissen, welches bey seinen Sünden in Frieden lebt. Bey diesem falschen Gewissen gibt es nichts als Finsternisse. Innerliche Finsternisse des Verstandes, welche die Abscheulichkeit des Lasters verhüllen, und innerliche Finsternisse des Herzens, welche dem Strahl der Gnade und des Schmerzes den Eingang verwehren.“⁶⁵³

649 Ebd., n° 3.1, S. 15–7.

650 Ebd., n° 3.2, S. 17.

651 Ebd.

652 Ebd., S. 18.

653 Ebd.

Anders als noch Johann Adam NIEBERLEIN, mit dessen Predigt die von KRAUSS mancherlei Ähnlichkeit aufweist, mutet der Österreicher seinem Publikum auch eine Differenzierung von zwei Formen des nicht schlechten Gewissens zu. Allerdings qualifiziert er dessen „nicht ruhige“ Ausprägung dabei nicht als „gut“, sondern rückt vielmehr den Aspekt der Unruhe in den Vordergrund. Damit wird, ganz wie bei LÉON DE SAINT-LAURENT, die purgatorische Funktion des guten, aber unruhigen Gewissens betont – ohne jedoch dessen grundsätzliche Gutheit zu explizieren.

Das falsche Gewissen wiederum, dem KRAUSS ja die gesamte Predigt widmet, ist jenes zuletzt genannte schlechte und ruhige Gewissen; in sehr ähnlicher Weise hatte es bereits BOURDALOUE dargestellt, der zu seiner Beschreibung auch schon das Motiv der „innerlichen Finsternisse“ herangezogen hatte, von woher es möglicherweise auch KRAUSS entlehnt hat.

Jeder kenne, so KRAUSS an seine Hörer und Leser gerichtet, derartige Sünder, die lachend Verbrechen begingen und nur Spott für die „Mahnungen der Religion“, für „die Gefahr, den Tod und das ewige Gericht“ übrig hätten.⁶⁵⁴ KRAUSS meinte, hier ein dionysisches Lachen der Verzweiflung diagnostizieren zu können, weil solche Menschen seiner Ansicht nach „die Sünde ohne Hoffnung einer Besserung“ begehen würden⁶⁵⁵ – wohl aber, so kann man seine Ausführungen ergänzen, im Bewusstsein der Falschheit des eigenen Tuns. Würde dieses Bewusstsein fehlen, könnte nur schwer vom Gewissen als einer Instanz gesprochen werden, die dem Menschen als Richtschnur – mit KRAUSS gesprochen: als führender Engel auf dem Lebenswege – zu dienen vermag. Ein solches Gewissen wäre kein Gewissen – zumindest nicht im Sinne seines Referenztextes über dessen vier Arten.

KRAUSS betonte, dass das „größte Hilfsmittel eines Sünders“ gegen das falsche „ein richtiges, gesundes Gewissen“ ist, „welches die Sünde selbst in dem Augenblick, als sie begangen wird, verdammt, und als Sünde erkennt“⁶⁵⁶. Mithin würde es in der Macht des Menschen liegen, sein schlechtes und ruhiges Gewissen selbst zu beunruhigen, und diesem damit die Heilsbefähigung zurückzugeben. Deutlich wird an dieser Stelle, dass das, was der Prediger als „falsches Gewissen“ eingeführt hatte, im Grunde kein Gewissen war, sondern vielmehr eine durch Emotionen, Triebe oder auch den Verstand ausgelöste moralische Verirrung, die korrigiert werden konnte und musste.

654 Ebd.

655 Ebd., no 3.3, S. 18. Helmut PLESSNER wies – im Gegensatz zu KRAUSS – darauf hin: „wer die Kraft aufbringt [...] zu lachen, hat sich noch nicht verlorengelassen, denn er realisiert noch den Abstand zu seiner Lage.“ H. PLESSNER, *Lachen und Weinen*, S. 148.

656 J. N. KRAUSS, *Sonntags-Predigten* (1826), n° 3.3, S. 18.

„Wohl dem Gewissen, welches sich noch unter der Last der Sünde ängstigt und krümmt“,⁶⁵⁷ rief KRAUSS und kam damit auf ein für ihn auch an anderer Stelle bereits zentrales Thema zu sprechen: die Gewissensqualen.⁶⁵⁸ Ganz offensichtlich waren für ihn weder Tugend noch Erkenntnis oder Seelsorge geeignet, das Gewissen und damit den Menschen zu bessern – dies vermochte einzig die Last des schlechten Gewissens: „Die Gewissensbisse, seyen sie auch noch so schrecklich, sind eine Ueberzeugung, daß uns Gott ruft, und auf dem Wege der Buße und Erlösung zu sich führen will.“⁶⁵⁹

Wo Generationen von Predigern ihre Hörer ermahnt hatten, sich selbst zu prüfen und zu bessern, zu beichten und zu bekennen, um dem Ziel des guten und ruhigen Gewissens näherzukommen, sah KRAUSS die Hoffnung einzig im Gebet – aber nicht etwa in einem um die *conscientia bona et tranquilla* – seine Obsession scheint vielmehr die Qual: „Göttlicher Heiland, Jesus Christus! gib uns allen diese Schmerzen des Gewissens, vermehre sie [...]“⁶⁶⁰

KRAUSS erscheint mit seinem Gewissensverständnis damit als Repräsentant eines für die Zeit typischen theologischen Eudaimonismus, wie er bspw. von Benedikt Stattler († 1797) vertreten wurde, für den selbst „das Heilshandeln Gottes ganz unter dem Aspekt der Glückseligkeit des Menschen“⁶⁶¹ stand. Ebenso wie der sanktionierenden Strafe kommt dabei dem eigenen Tun des Menschen zentrales Gewicht zu.⁶⁶² KRAUSS verknüpfte diese beiden Aspekte, indem er den Menschen gleichsam um die eigene Strafe, und damit den Weg zum Heil beten ließ.

Konrad MARTIN: *Lehrbuch der katholischen Moral*

Im Jahr 1850 veröffentlichte der Paderborner Bischof Konrad MARTIN († 1879) sein *Lehrbuch der katholischen Moral*. Mit diesem hatte der auch kirchenpolitisch äußerst engagierte Hirte augenscheinlich rasch Erfolg,⁶⁶³ so dass sein Werk

657 Ebd., S. 19.

658 Ihnen widmete er sich in einer eigenen Predigt, die drei Jahre zuvor erschien: DERS., *Sonntags-Predigten* (1823), n° 17, S. 135–42.

659 DERS., *Sonntags-Predigten* (1826), n° 3.2, S. 19. Ähnlich hatte auch Franz Xaver BREAN argumentiert, vgl. oben S. 356, Anm. 567.

660 J. N. KRAUSS, *Sonntags-Predigten* (1826), n° 3, S. 19.

661 Zitiert nach: B. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre*, S. 55. JENDROSCH führt weiter aus „Weil Gott ohne Eigenverdienste keine Seligkeit schenkt, aber dem Glück des Menschen verpflichtet ist, muß er unter Wahrung der Freiheit des Menschen, aber auf wirksame Weise, den Menschen zu sittlich wertvollem Tun bewegen.“ ebd., S. 58.

662 Vgl. hierzu ausführlich B. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre*, S. 56–61 und passim.

663 Zu Konrad MARTIN vgl. mit weiteren Hinweisen: E. NAAB, „Martin, Konrad, Bischof von Paderborn“ sowie O. MÖCHTL, *Das Wesen der Sünde*, S. 135f. Zum kirchenpolitischen Engagement vgl. anhand des besonders signifikanten Beispiels des dem Bistum Paderborn unterstellten

in den folgenden Jahren mehrfach neu aufgelegt wurde, bis schließlich 1865 bereits die fünfte Auflage erschien. Angesichts dieser Verbreitung kann dem Buch durchaus ein gewisser Einfluss innerhalb des deutschsprachigen Katholizismus der zweiten Hälfte der 19. Jahrhunderts zugesprochen werden.

Insofern die Lehre vom menschlichen Gewissen ein zentraler Gegenstand der katholischen Moralthologie war, kann es kaum überraschen, dass auch MARTIN diesem Gegenstand ein eigenes und ausführliches Kapitel widmete. Als dessen Gliederungsprinzip wählte er nun aber nicht etwa Aspekte der Bildung des Gewissens oder dessen Funktionalität – statt dieser wurde die Frage der „Eintheilungen des Gewissens“⁶⁶⁴ für ihn leitend. Die vier in dieser Arbeit im Zentrum stehenden Arten des Gewissens besaßen auf dieser grundsätzlichen Gliederungsebene für MARTIN jedoch noch keine Relevanz; als oberste Differenz erkannte er vielmehr diejenige von „vorgehendem“ und „nachfolgendem“ Gewissen. Ersteres wird im Verlauf seiner Ausführungen noch weiter hinsichtlich zahlreicher Einzelaspekte unterschieden, bei denen fast alle der eingangs dieser Arbeit benannten Aspekte begegnen, nicht aber das Konzept der vier Gewissensarten.

Dieses hat stattdessen seinen prominenten Platz als Ausdrucksform des nachfolgenden Gewissens. Hier heißt es im *Lehrbuch*:

„Unter anderen unterscheidet der heil. Bernardus vier Arten des nachfolgenden Gewissens: ein gutes und ruhiges; ein gutes, aber unruhiges; ein böses und unruhiges; ein böses, aber ruhiges. Das gute und ruhige, sagt er, ist ein Vorgeschmack des Himmels, das gute, aber unruhige ist eine Art Fegefeuer in diesem Leben, dessen sich Gott oft bedient, um die gerechten Seelen zu prüfen; das böse und unruhige ist eine Art Hölle, aber noch schlimmer als diese Hölle ist die vierte Art, das böse und dabei doch ruhige Gewissen.“⁶⁶⁵

Diese vier Arten waren für MARTIN ausreichend, um das nachfolgende Gewissen in dessen möglichen Ausprägungen zu beschreiben.⁶⁶⁶ Seine Bezugnahmen auf Himmel, Fegefeuer, Hölle und jenen unsagbaren Zustand als Symbolisierungen der vier Gewissensarten scheinen dabei der oben bereits diskutierten Adventspredigt des Louis BOURDALOUE entlehnt zu sein.⁶⁶⁷ Andernfalls wäre die Parallelität im Denken der beiden äußerst bemerkenswert.

Kommissariats Eichsfeld: A. WAND, *Das Eichsfeld*, S. 128–41. Eine knappe Würdigung für den Bereich der Moralthologie bei B. HÄRING, *Das Gesetz Christi*, S. 69. Zum *Lehrbuch* in vergleichender Perspektive O. MOCHTI, *Das Wesen der Sünde*, S. 136–8.

664 K. MARTIN, *Lehrbuch der katholischen Moral*, S. 93.

665 Ebd., S. 127.

666 Bei dem von ihm zuvor erwähnten „abgestumpften“ Gewissen handelt es sich um das schlechte und ruhige der Vierergruppe. Ebd.

667 Vgl. oben S. 339, Anm. 480.

Doch egal, woher MARTIN sein Wissen um dieses Gliederungsprinzip bezogen hatte: ‚BERNHARD‘ wurde einmal mehr zum Kronzeugen einer Weltdeutung, in der das moralische Befinden eines Menschen unmittelbare Rückschlüsse auf seine Positionierung im Heilsplan erlaubte. Dass hier tatsächlich ‚BERNHARD‘ sprach, schien für MARTIN jedenfalls gewiss zu sein; Zweifel klingen nicht an. Dies betrifft folgerichtig auch weitere Rekurse auf vermeintliche *Bernardina* im *Lehrbuch der katholischen Moral*, so auf den ebenfalls herangezogenen Traktat *De interiori domo*.⁶⁶⁸

Neben dem eben zitierten ist jedoch noch ein weiterer Rückgriff auf *De quattuor modis conscientiarum* im *Lehrbuch* enthalten, der ebenfalls bereits in BOURDALOUES Predigt zu finden war.⁶⁶⁹ Unter dem Stichwort „Das weite und das enge Gewissen“ führt MARTIN aus:

„Der heil. Bernardus vergleicht das weite Gewissen einem weiten tiefen Abgrunde (conscientia quasi abyssus multa), worin allerlei kriechende Thiere verborgen; denn wie diese sich in ungeheurer Zahl im weiten Meere entwickeln, also ist das weite Gewissen fruchtbar an allen Arten von Sünden, welche aus ihm entstehen und in ihm sich verについてfältigen.“⁶⁷⁰

Selbst für den Fall, dass Konrad MARTIN sich nicht auf BOURDALOUE bezog, muss jedoch wie bei anderen hier vorgestellten Beispielen auch⁶⁷¹ unklar bleiben, ob der Paderborner Bischof tatsächlich den Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* im Sinn hatte, oder er sich nicht auf jene parallel auch im Traktat *Vom inneren Haus* enthaltenen Passagen bezog.⁶⁷² In Ermangelung einer Referenzangabe kann sowohl ein direkter als auch ein sekundärer oder über BOURDALOUE tertiärer, gleichsam mittelbarer Einfluss von *De quattuor modis conscientiarum* angenommen werden. Eine Antwort auf die Frage nach einer konkreten Referenz ist hier aber ebenso wenig möglich wie nötig: Bemerkenswert scheint vielmehr, dass beide Texte – jener *Vom inneren Haus* und jener *Von den vier Arten der Gewissen* – auch in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch so präsent waren, dass sie als gleichsam selbstverständlich herangezogen werden konnten und ihr Inhalt – weil mit BERNHARDS Namen verbunden – als beispielhaft galt.

668 Vgl. K. MARTIN, *Lehrbuch der katholischen Moral*, S. 125, Anm. 1.

669 Vgl. L. BOURDALOUE, *Sermon pour le troisième dimanche de l'aveil*, S. 173. DERS., *Adventspre- digten*, 4. Predigt, S., S. 154.

670 K. MARTIN, *Lehrbuch der katholischen Moral*, S. 99f.

671 Vgl. oben S. 369, Anm. 624.

672 Vgl. oben S. 157f.

Franz RATTE: *Praktische Ascese*

Nach Chrysostomus WIESERS *Scientia Scientiarum* ist mit der *Praktischen Ascese* des Redemptoristen Franz RATTE († 1893) ein weiteres Werk vorzustellen, das ganz unmittelbar in der Sonderwelt der *vita religiosa* verortet ist und damit in jenem sozialen Bereich, dem das Motiv der vier Gewissensarten ursprünglich entstammt. Das Werk beinhaltet in drei Abschnitten je acht Abhandlungen – im Band „Conferenzen“ genannt – die im wesentlichen Fragen der religiösen Praxis gewidmet sind. RATTE hatte sie, wie er im Vorwort bekennt, als Leiter des Hauses seiner Gemeinschaft in der Stadt Luxembourg seit dem Jahr 1867 gehalten. Veröffentlicht wurden sie im Jahr 1875 in Regensburg,⁶⁷³ was durchaus keine Selbstverständlichkeit darstellte, war RATTES Orden doch zu dieser Zeit bereits unter das Verdikt des ‚Jesuitengesetzes‘ von 1872 gefallen, wodurch auch den Redemptoristen als ‚den Jesuiten verwandter‘ Orden die „Ausübung einer Ordensthätigkeit“ innerhalb des Deutschen Reiches nicht mehr gestattet war; alle Niederlassungen der Gemeinschaft hatten zu schließen.⁶⁷⁴

Ob RATTE mit seiner *Praktische Ascese* einen über den engeren Bereich seines Ordens hinausreichenden Einfluß erlangen konnte, muß dahingestellt bleiben. Zwar war er auch sonst ein durchaus produktiver Schreiber und hatte sich zu verschiedenen Heiligen schriftstellerisch geäußert und auch übersetzerisch betätigt, doch scheint das hier interessierende Werk kaum zur Kenntnis genommen worden zu sein.⁶⁷⁵ Die für einen Redemptoristen äußerst ungünstige Situation innerhalb des Deutschen Reiches wird einer breiteren Rezeption kaum förderlich gewesen sein, doch war das Werk als solches auch wenig geeignet, Aufmerksamkeit zu erregen. Zu sehr blieb es innerhalb einer Welt und Denkart verhaftet, deren Anspruch, sich den sozialen und kulturellen Fragen und Problemen der Zeit zu widmen, äußerst begrenzt war.

Die hier interessierende „Conferenz“ ist die erste von drei über die Bruderliebe. Es gebe, so führt RATTE aus, drei Einheiten: die mit Gott, die mit sich selbst und die mit dem Vorgesetzten. Auf das Motiv der vier Gewissensarten kommt

673 Es handelt sich um die Zusammenstellung seit 1869 zunächst in Luxemburg erschienener Vorträge. Vgl. M. BLUM / C. HURY, *Bibliographie Luxembourgeoise*, Bd. 2, S. 294, n^{os} 12–14. Die hier interessierende „Conferenz“ erschien im Band *Orate fratres*, S. 71–84.

674 Vgl. H. A. WINKLER, *Der lange Weg*, S. 224; die entsprechenden Gesetze und Verordnungen sind online verfügbar: *Deutsches Reichsgesetzblatt*, Bd. 1872, Nr. 22, Seite 253, online: https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ADeutsches_Reichsgesetzblatt_1872_022_253.jpg; Ausführungsbestimmung zum Verbot von Niederlassungen der Redemptoristen: *Deutsches Reichsgesetzblatt*, Bd. 1873, Nr. 12, Seite 109, online: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Deutsches_Reichsgesetzblatt_1873_012_109.jpg.

675 Zu Franz RATTE vgl. M. DE MEULEMEESTER / E. COLLET / Cl. HENZE, *Bibliographie Générale*, S. 340.

RATTE dabei im Verlauf seiner Diskussion des Problems der Einheit des Menschen mit sich selbst. Damit steht er in einer klaren Tradition der Deutung des Gewissensmotivs, insofern auch die hier bereits vorgestellten Jean RAULIN und Michel VIVIEN den gleichen Interpretationszusammenhang wählten.⁶⁷⁶ Ohne Einheit mit sich selbst könne man, so RATTE, weder die Einheit mit Gott noch die mit dem Menschen bewahren. Um aber zum Frieden mit sich selbst zu kommen, bedürfe man nichts weiter als der Ruhe des Gewissens.⁶⁷⁷ Dieser Zustand der Gewissensruhe führt RATTE unmittelbar zu BERNHARD VON CLAIRVAUX und dessen Predigt vom Vierfachen Gewissen:

„Nach dem heil. Bernard gibt es ein Gewissen, das gut und doch nicht ruhig ist, nämlich das Gewissen Derjenigen, die sich aufrichtig zum Herrn bekehrt haben, aber noch in der Bitterkeit ihres Herzens an die verlorenen Jahre denken. Das ist die gute Stimmung frommer Büsser in der ersten Periode nach ihrer Rückkehr zu Gott. [...] Es gibt auch ein Gewissen, welches ruhig, aber doch nicht gut ist, das ist die trügerische Hoffnung Jener, welche sündigen und dann sich selbst trösten, daß Gott gütig sei und auf ihre Fehler nicht so strenge Acht geben werde. Eine dritte Art von Gewissen ist weder gut noch ruhig – sie (die ein solches Gewissen haben) sehen die Menge ihrer Sünden und bösen Neigungen und verzweifeln an einer gründlichen Besserung. Endlich bleibt das Gewissen, welches gut und ruhig ist; es ist der Antheil Jener, die wirklich brav sind, die das Fleisch dem Geiste unterworfen halten, die den Frieden bewahren selbst mit denen, welche den Frieden hassen.“⁶⁷⁸

BERNHARDS Schriften zählten zu den am häufigsten zitierten innerhalb der *Praktischen Ascese*. Insofern ist sein Rekurs auf diese Predigt für sich genommen kaum bemerkenswert. Auffällig ist schon eher, dass er sie nicht im Zusammenhang seiner „Conferenz“ über das Gewissen heranzieht, sondern hier zum Gegenstand der menschlichen Sozialität. Für RATTE war die in der Ruhe des Gewissens gründende Seelenruhe des Menschen Voraussetzung seines angemessenen und – im speziellen Fall des Publikums seiner Vorträge – priesterlichen Wirkens in der Welt. Wie bereits erwähnt, findet sich dieser Zusammenhang bereits bei RAULIN und VIVIEN. Während diese beiden jedoch noch mit dem Viererschema arbeiteten, es modifizierten und ihren Absichten anpassten, zitierte der Redemptorist seinen BERNHARD einzig zur Illustration. Das Motiv der vier Gewissensarten hatte ganz offensichtlich den Status eines historischen Versatzstückes erlangt.

676 Für Jean RAULIN vgl. oben S. 284, für Michel VIVIEN vgl. S. 326.

677 „Zu unsern persönlichen Frieden aber brauchen wir nur für die Befriedigung und somit für die Ruhe unseres Gewissens zu sorgen.“ Fr. RATTE, *Praktische Ascese*, S. 78.

678 Ebd., S. 78f.

g) Moderne

Das bereits seit dem 18. Jahrhundert langsam versiegende Interesse an einer Denkart, für die Name und Werk BERNHARDS VON CLAIRVAUX als prototypisch standen, erfuhr auch in der folgenden Zeit keinen neuen Impuls. Stattdessen kam es im Anschluss an vor allem aus der katholischen Aufklärungstradition erwachsenden Tendenzen zu einer Historisierung und damit einhergehend auch einem Streben nach Purifizierung des literarischen Erbes der *Vita religiosa*. Im Zuge dieser neuen Beschäftigung wurden nicht nur die großen Figuren mit Studien oder Editionen ihrer Werke gewürdigt, sondern daneben sind ebenso Bemühungen erkennbar, auch das geistige Umfeld der bekannten Protagonisten zu erschließen und nicht zuletzt psychologische Fragen in den Blick zu nehmen.⁶⁷⁹

Solche Bestrebungen entsprangen dabei insbesondere aus jenen benediktinischen Gemeinschaften, die sich selbst als Bewahrer dieses Erbes verstanden und sich dabei zugleich auch in die intellektuellen Traditionen ihrer Vorläufer des 16. und 17. Jahrhunderts zu stellen suchten.⁶⁸⁰ Dabei blieben jedoch gerade die für diese Arbeit im Fokus stehenden Texte trotz ihrer Präsenz in zahlreichen Druckausgaben außen vor. Zu dominant waren zum einen die neoscholastischen Prägungen innerhalb der philosophischen und theologischen historischen Forschung. Selbst noch Odon LOTTIN ging in seinem monumentalen sechsbändigen, zwischen 1942 und 1960 erschienenem Werk über *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* auf keinen jener vielen ps.-bernhardischen oder ps.-hugonischen Texte ein, obwohl sie für eben dieses Thema von herausragender Bedeutung gewesen wären.⁶⁸¹ Zum anderen machte sich nun der Umstand bemerkbar, dass diesen Texten nach den Purifizierungen der Werke eines BERNHARD VON CLAIRVAUX, HUGO VON ST. VIKTOR, Bonaventura oder vieler anderer durch die historisch-philologische Forschung ein identifizierbarer Autor fehlte, wodurch sie

679 Einer der ersten Schwerpunkte war hier der Bereich der Askese; vgl. z. B. die 1863 in erster und 1897 in stark erweiterter Auflage erschienene Studie von O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum* oder den 1927 veröffentlichten Band von U. BERLIÈRE, *L'ascèse bénédictine*.

680 Zu nennen sind hier vor allem die Benediktinerabtei Beuron sowie die von hier aus gegründeten oder beeinflussten Abteien, darunter das Prager Emauskloster, das belgische Maredsous und das Eifelkloster Maria Laach. Zur intellektuellen Prägung wie Bedeutung Beurons vgl. A. SOHN, *Beuron*, S. 105–7, 118–20. Die liturgische Rückbesinnung auf die Traditionen der Kirchengeschichte ging wesentlich von Solesme und seinem Abt Prosper Guéranger aus, mit dem Beuron seit Anbeginn in engem Kontakt stand. Vgl. zur liturgischen Renaissance G.-M. OURY, *Dom Prosper Guéranger*, S. 547–58, zum Kontakt zwischen Solesme und Beuron ebd., S. 506–15. Zur Relevanz historischer Studien für Dom Guéranger und die von ihm angestoßene benediktinische Erneuerungsbewegung vgl. L. SOLTNER, *Solesmes*, S. 157–71. Eine Übersicht zur historischen Forschung benediktinischer Gelehrter vom 17. bis zum 20. Jh. jetzt im von Andreas SOHN herausgegebenen Band *Benediktiner als Historiker*.

681 Das Motiv der vier Gewissenarten selbst war ihm bekannt, vgl. oben S. 70, Anm. 53.

weder einer Gemeinschaft, noch einer Schule oder überhaupt einer geistigen Strömung zuzuordnen waren, für deren Geschichte sie hätten herangezogen werden können. Für eine Historiographie, die nicht zuletzt das Ziel einer Eigen-geschichtsschreibung verfolgte, war dies kein attraktiver Zugang.⁶⁸²

Für die Würdigung dieser Art von Literatur bedurfte es zudem ganz offensichtlich zunächst einer neuen Sensibilität, die die Forschung dazu befähigte – ungeachtet aller kaum bestreitbaren Kontinuitäten und Traditionslinien – das Neue, das seit den intellektuellen, spirituellen und pastoralen Umwälzungen im Zuge der Kirchenreform an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert in Europa entstanden war, zu erkennen und in eben dieser Neuheit herauszustellen.

Der wichtigste Initialtext, um die enorme Bedeutung dieser Zeit wieder ins Bewusstsein der Gegenwart zu rücken, war hier zweifellos Charles Homer HASKINS' 1927 erschienene Arbeit über die Renaissance des 12. Jahrhunderts.⁶⁸³ Andere folgten: Richard SOUTHERN mit seinem pointierten *The Making of the Middle Ages*,⁶⁸⁴ Heinrich FICHTEAU mit seiner dichten Abhandlung über *Askese und Laster*⁶⁸⁵ oder Friedrich HEER mit seiner großen Studie über den *Aufgang Europas*⁶⁸⁶, um nur einige wenige und frühe Beiträge anzuführen. Kaum zu überschätzen sind die Arbeiten Jean LECLERCQS, der profunde Textkenntnis mit analytischem Weitblick verband.⁶⁸⁷ Ihnen ist gemeinsam, dass Religiosität als integraler Bestandteil der mittelalterlichen Welt gedeutet und beschrieben wurde, und damit religiöse Bedürfnisse ebenso wie ihre Ausdrucksformen als spezifische und wirkmächtige Aspekte der europäischen Geschichte Anerkennung fanden.

Mit der Feststellung, wie wichtig jene durchaus schon vor der scholastischen Neuorientierung stattgefundenen Wandlungsprozesse für den kulturellen und gesellschaftlichen Aufbruch der europäischen Kulturen waren, erfuhren auch die monastischen Traditionen eine zunehmende Wertschätzung, die über eine rein textgeschichtliche Behandlung des Materials hinausreichte. So erkannte man für das 12. Jahrhundert die Herausbildung ethischer Konzepte, denen zufolge stets auch nach den Absichten zu fragen war, die einer Handlung zugrund-

682 Eine Ausnahme stellt hier die Arbeit von HAURÉAU dar, der bereits zahlreiche nachweislich nicht authentische Texte in seiner Studie zu den Werken Hugos von St. Viktor berücksichtigte: B. HAURÉAU, *Les Œuvres de Hugues de Saint-Victor*.

683 Zur Bedeutung und Wirkung vgl. M. L. COLISH, *Remapping Scholasticism*, S. 2f. und jüngst v. a. auch Th. F. X. NOBLE, *Introduction*.

684 Eine Würdigung dieser und auch späterer Arbeiten SOUTHERNS bei R. M. THOMSON, *Richard Southern*.

685 Vgl. zum Text Chr. LUTTER, *Emotionale Repertoires*.

686 Zur Entstehung des Werkes und seiner Aufnahme vgl. E. ADUNKA, *Friedrich Heer*, S. 422–31; W. Ed. J. WEBER, „Großartig“ – „gänzlich entbehrlich“, v. a. S. 220–32.

687 Vgl. die Bibliographie seiner Werke: M. MARTIN, *A Bibliography*.

liegen.⁶⁸⁷ Unter dem Schlagwort der ‚Entdeckung des Individuums‘ wurden Prozesse in den Blick genommen,⁶⁸⁸ die wesentliche Impulse auch für eine neue Beschäftigung mit dem Gewissen gaben.⁶⁸⁹

Von wenigen Ausnahmen abgesehen blieben jene Texte, die in besonders eindrücklicher Weise vom Ringen um das gute Gewissen im 12. Jahrhundert Zeugnis ablegten, dabei jedoch auch weiterhin unbeachtet.⁶⁹⁰ So kann es auch kaum wunder nehmen, wenn die eingangs dieser Arbeit bereits vorgestellten Rekurse des 20. und 21. Jahrhunderts auf das Motiv der vier Gewissensarten ihre Referenzen ganz offensichtlich nicht in den spärlichen Bezugnahmen der je zeitgenössischen Forschung fanden, sondern sie sich vielmehr in jene Traditionskette einklinkten, die hier im Durchgang der Jahrhunderte vorgestellt wurde,⁶⁹¹ und die in der Mitte des 19. Jahrhunderts de facto bereits zum Erliegen gekommen waren.

Dieser Neubeginn ist untrennbar mit dem Namen Vladimir JANKÉLÉVITCHS verbunden. Wie JANKÉLÉVITCH auf das Motiv der vier Gewissensarten gestoßen war, lässt sich seinen Ausführungen selbst nicht entnehmen. Doch ist es wahrscheinlich, dass er den Fund im Zuge kontinuierlicher Überarbeitungen einer seiner beiden bereits 1933 erschienenen Dissertationsschriften (*L’Odyssee de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* und *La mauvaise conscience*) gemacht hatte⁶⁹² – jener nämlich, die ausdrücklich vom schlechten Gewissen handelte. In der 1951 veröffentlichten zweiten Auflage – 1939 war bereits ein Nachdruck erschienen – hatte JANKÉLÉVITCH ein Zitat Louis BOURDALOUES aufgenommen, das dessen oben bereits diskutierter Predigt vom „falschen Gewissen“ entstammte, und in dem der Jesuit ‚BERNHARD‘ und das Ordnungsschema der vier Gewissensarten herangezogen hatte.

687 Vgl. S. R. KRAMER / C. W. BYNUM, *Revisiting the Twelfth-Century Individual*, S. 65–71; É. GILSON, *Der Geist*, S. 374–80; E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Bd. 1, S. 13–6; P. DINZELBACHER, *Das erzwungene Individuum*, S. 431f. u.v. a.m. Zum geistesgeschichtlichen Zusammenhang vgl. Th. KOBUSCH, *Christliche Philosophie*, S. 106–11.

688 Ein Überblick der Forschungen bis zur letzten Jahrtausendwende findet sich bei S. R. KRAMER / C. W. BYNUM, *Revisiting the Twelfth-Century Individual*, S. 57–63.

689 Vgl. mit weiteren Hinweisen L. HONNPFELDER, *Transzendentalität und Moralität*, S. 187–9.

690 Für die Rezeption des hier im Zentrum stehenden Traktats *Von der vier Arten des Gewissens* vgl. die Angaben oben S. 164, Anm. 254; für die des Traktats vom *Vom inneren Haus* vgl. mit weiteren Hinweisen meine Studie *Der ‚Traktat vom inneren Haus‘*.

691 Verwiesen sei auf den Rekurs des Erzbischofs von Mecheln, Désiré Joseph Kardinal MERCIER († 1926), der unter Bezug auf BERNHARDS Predigt *Vom vierfachen Gewissen* betonte, dass ein Gewissen ruhig sein müsse, dies aber in Güte. „Our conscience must be tranquil, but in goodness“. Der entsprechenden Anmerkung ist zu entnehmen, dass er diese Predigt noch als 16. der *Parvi sermones* zitierte: „Alia est conscientia tranquilla et non bona alia bona e tranquilla (St. Bernard, ‚Parvi Sermomnes,‘ XVI).“ *Cardinal MERCIER’s Conferences*, S. 142.

692 Zur Entstehungsgeschichte und zum intellektuellen Umfeld JANKÉLÉVITCHS in dieser Zeit vgl. die Ausführungen von Andrew KELLEY, dem englischen Übersetzer von *La mauvaise conscience*, in: *The Bad Conscience*, S. vii–xix.

Der konkrete Zusammenhang, in dem JANKÉLÉVITCH diese Passage verortete, war seine Beschäftigung mit der Frage, ob das schlechte Gewissen wirksam sei („Si la mauvaise conscience est efficace“). Er erklärte hier das Gewissen gleichsam zum Indikator der Moralität des Lebens: So lange der Mensch noch Scham und seelischen Schmerz empfinden könne, sei er zur Besserung befähigt. Die größte Verzweiflung wäre es, so JANKÉLÉVITCH unter Berufung auf Kierkegaard († 1855), nicht mehr zu verzweifeln. Ein Gewissen, das in Anbetracht einer als falsch erkannten Handlung nicht schmerzen würde, sei gleichsam tot. Ein solcher Mensch hätte seine letzte Chance auf Erlösung aufgegeben, so JANKÉLÉVITCH, der genau an dieser Stelle BOURDALOUE und damit ‚BERNHARD‘ zitierte.⁶⁹³ Es sei daher ebenso unangemessen wie oberflächlich, Scham als etwas ausschließlich Negatives zu verstehen. Dem Zitat selbst kommt bei ihm somit eine vorrangig illustrative Funktion zu, insofern es seine Argumentation nicht trägt, sondern diese vor allem in der Formulierung pointiert.

Mit dieser Ergänzung erschien JANKÉLÉVITCHS Text – wie eben bereits erwähnt – erstmals in der zweiten Auflage aus dem Jahr 1951, eine weitere folgte 1966; diese dritte Auflage wurde wiederum 1981 nachgedruckt. 1998 floss *La mauvaise conscience* in eine Sammlung von moralphilosophischen Schriften JANKÉLÉVITCHS ein. Im Jahr 2015 schließlich erschien eine englische Übersetzung, die überdies die Genese des Werkes seit 1933 nachvollziehbar darstellt, indem hier die verschiedenen Überarbeitungsstufen des Textes ausgewiesen sind.

JANKÉLÉVITCHS Rekurs auf das Konzept der vier Gewissensarten wurde seinerseits wieder zum Bezugspunkt: So griff der französische Psychiater und Psychologe Michel LEJOYEUX in einer 2009 veröffentlichten Studie über *Die Geheimnisse unseres Verhaltens (Les secrets de nos comportements)* indirekt, aber ausdrücklich auf JANKÉLÉVITCHS Ausführungen zurück, um sie als Fundierung seiner Feststellung anzuführen, der zufolge Optimismus gesünder sei als Pessimismus. Dies habe man bereits im Mittelalter gewusst, und die bei BOURDALOUE

693 „Le plus grand désespoir, dit Kierkegaard, c’est de n’être pas désespéré; et de même on pourrait dire: le plus profond péché et le plus incurable, c’est de ne plus savoir souffrir, c’est d’avoir rompu le dernier fil qui, dans notre déchéance, nous rattachait encore à la vie; les consciences qui ont perdu ce talent précieux sont des consciences marécageuses, cyniques et déjà presque mortes; elles ne peuvent même plus avoir la fièvre; elles ne savent plus désespérer fructueusement, jusqu’au bout, sans rien cacher; elles ont perdu jusqu’à l’instinct de conservation et se laissent intoxiquer sans réagir; dans leur endurcissement éhonté elles ont oublié jusqu’au pouvoir des larmes, elles renoncent à leur dernière chance de salut!“ VI. JANKÉLÉVITCH, *La mauvaise conscience* (1966), S. 144f. Die hier platzierte Anmerkung vgl. oben S. 13, Anm. 8.

694 „Les optimistes vivent plus longtemps et en meilleure santé que les pessimistes. Les médecins de l’Antiquité et du Moyen Âge le savaient déjà. Le philosophe du XX^e siècle Vladimir Jankélévitch voyait en Louis Bourdaloue, un jésuite du XVII^e, un ancêtre de la compréhension des effets de l’état d’âme. Pour Bourdaloue, nous sommes sous l’emprise de quatre sortes de conscience: la bonne conscience (équivalent du paradis), la bonne conscience troublée (équivalent du pur-

zu findende Unterscheidung von vier Gewissensarten sei sehr angemessen – die Geschichte hätte dem Jesuiten gerade in seiner Qualifizierung der verschiedenen Gewissensformen als „Paradies“, „Fegefeuer“, „Hölle“ und Verzweiflung“ recht gegeben.⁶⁹⁴ Für LEJOYEUX fungierte das Motiv somit in erster Linie als ein historisch fundierendes Exempel; es schien ihm geeignet, für seine Gegenwartsdiagnose schon Geltung in der Vormoderne zu behaupten.

Bereits ZUVOR, im Jahr 2006, war das eingangs zitierte Buch des Philosophen Pascal BRUCKNER erschienen, in dem er sich direkt auf JANKÉLÉVITCHS Rekurs auf BOURDALOUE und die vier Gewissensarten bezog.⁶⁹⁵ BRUCKNER vertritt mit seiner Streitschrift vom *Schuldkomplex* eine Position, die innerhalb der zeitgenössischen politischen Essayistik durchaus an Fahrt gewinnt.⁶⁹⁶ Die Stoßrichtung seines Werkes richtet sich gegen eine Verabsolutierung von Schuld zum Zwecke des Rückzugs aus der Verantwortung.⁶⁹⁷ Als Ziel eines solchen Bemühens erkennt und beschreibt er eben die Beruhigung eines schlechten Gewissens.⁶⁹⁸

Damit nimmt BRUCKNER Stellung gegen Tendenzen, einen negativen Mythos zu konstruieren, der gleichsam zur Rechtfertigung jeglicher Enthaltung diene, weil das Maß eigener Schuld ja bereits übergroß sei – gleichsam das, was Hannah Arendt († 1975) für diesen Zusammenhang als *felix culpa* bezeichnete⁶⁹⁹. Eine solche „Ent-übelung der Übel“⁷⁰⁰, der Umstand, dass aus Schlechtem doch auch Gutes erwachsen kann, wird von BRUCKNER dabei jedoch gerade nicht im Sinne der traditionellen christlichen Deutung auf die Welt bezogen.⁷⁰¹ Im Fokus steht für ihn die Befindlichkeit Europas. Er begründete seine Diagnose mit dem außergewöhnlichen Umstand, der im Europa der Gegenwart anzutreffen sei,

„dass alle Eliten eines Kontinents mit solch ungeheurer Begeisterung ein kollektives Schuldgefühl entwickeln, ja sogar die Fehler der anderen auf sich nehmen, sich freiwillig

gatoire), la mauvaise conscience troublée (l'enfer), et la mauvaise conscience paisible (le désespoir). La suite de l'histoire de la médecine a donné raison au prédicateur de Louis XIV.“ M. LEJOYEUX, *Les secrets*, S. 135. Dabei griff LEJOYEUX selbst nicht auf JANKÉLÉVITCHS Werk zurück, sondern zitierte dieses aus zweiter Hand, vermittelt über den Rekurs bei BRUCKNER, vgl. hierzu in der Bibliographie.

695 Seine konkrete Referenz war die Ausgabe der moralphilosophischen Schriften JANKÉLÉVITCHS des Jahres 1998, vgl. Anm. 9 zum zweiten Kapitel.

696 Vgl. A. KISSLER, *Keine Toleranz den Intoleranten*, bes. S. 152ff. mit ausdrücklichem Bezug auf BRUCKNER; C. STRENGER, *Zivilisierte Verachtung*, S. 15 und passim.

697 P. BRUCKNER, *Der Schuldkomplex*, S. 223.

698 Vgl. oben. S. 12, Anm. 5.

699 Zum Zusammenhang dieser Formulierung innerhalb des Umgangs mit Geschichte im Westen Deutschlands in den 50er und 60er Jahren vgl. G. KOENEN, *Das rote Jahrzehnt*, S. 95–122, hier bes. S. 99.

700 So O. MARQUARD, *Felix Culpa?*, S. 55.

701 Vgl. zu diesem Motiv in der christlichen Tradition von Spätantike und Mittelalter: S. KÖBELE, *Vom Lob der Hölle* und G. WIELAND, *Felix culpa*.

lig für die entferntesten Katastrophen verantwortlich erklären und laut ausrufen: ich habe Gewissensbisse, ich habe Gewissensbisse, wer hat ein Verbrechen für mich?“⁷⁰²

Was BRUCKNER hier beklagt, ist eine Tendenz zur ‚Versachlichung‘ moralischer Schuld. Aus dem Gefühl heraus, sich ein für alle Mal moralisch diskreditiert zu haben, sei ein Bewusstsein erwachsen, künftighin keine Verantwortung mehr übernehmen zu können. Europa befinde sich demzufolge in einem Zustand, den man unter Bezug auf das Deutungsmuster der vier korrespondierenden Arten als einen bezeichnen könne, der auf ein schlechtes und doch zugleich ruhiges Gewissen hinweise. Schlecht sei es aufgrund der Vergangenheit, da die maßgeblichen Entscheidungsträger meinen würden, der Kontinent habe übergroße Schuld auf sich geladen; genau wegen dieses Übermaßes sei es aber zugleich auch ruhig. Europa reklamiere gleichsam sämtliches Elend und alle Fehlentwicklungen der Gegenwart für sich und erkläre sie zu unmittel- oder auch mittelbaren Folgen seines verwerflichen Handelns in der Vergangenheit.

Dieses Bewusstsein eigener Schuld artikuliere sich dabei weder in der bloßen Anerkennung, dass das eigene Nichtstun falsch sei, noch in einem Bestreben, gestaltend in globalpolitische Zusammenhänge einzugreifen. Stattdessen würden die politischen Eliten alles vermeiden, was – in der Logik des Motivs – das ‚europäische Gewissen‘ auch nur beunruhigen könnte, von einer Besserung ganz zu schweigen. Während die vier Gewissensarten für JANKÉLÉVITCH noch illustrierende Ergänzung waren, dienen sie BRUCKNER zur Charakterisierung gegenwärtiger politischer Mentalitäten.

Zu den im Laufe dieser Arbeit vorgestellten Rekursen auf das Konzept der vier Gewissensarten kam mit BRUCKNERS Bezug somit tatsächlich noch einmal eine neue Facette der Deutung hinzu: eine strikt politische nämlich. Das, was einmal in kongenialer Weise als Möglichkeit ersonnen worden war, allgemeine Wertordnung und individuelle Befindlichkeit zu verknüpfen und dieser Verknüpfung auf hohem Abstraktionsniveau und doch kompakt Ausdruck zu verleihen, das wurde nun von BRUCKNER in einen Zusammenhang übertragen, der sich von allen vorherigen, in denen das Motiv der vier Gewissensarten herangezogen wurde, fundamental unterschied.

Dabei scheint es unerheblich zu sein, ob die Metapher als solche trägt: ob also Länder oder gar Kontinente ein Gewissen haben können. Denn in gewisser Weise schließt BRUCKNERS Rekurs genau wieder da an, wo das Motiv ursprünglich zu verorten war, und von wo seine Karriere einen großen Bogen mit zahlreichen Abzweigen in die Bereiche von Exegese, Seelsorge, Moralphilosophie und -theologie genommen hatte: an der Frage nach der Positionierung des Fragenden innerhalb der moralischen Ordnung der Zeit. Es diene und dient nun wieder der Selbstvergewisserung und der Erkenntnis, wo man steht – und die gilt für den Einzelnen, wie auch für die Gemeinschaft.

702 P. BRUCKNER, *Der Schuldkomplex*, S. 223.

7. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Als die Cluniazenser im Jahr 1399 zum Generalkapitel zusammenkamen, bestimmten sie, dass ihr Ordensrecht von jedem „secundum Deum et conscientiam, et beatissimi Benedicti regulam et alia regularia instituta, prout juris erit et rationis“ beachtet werden müsse.¹ Sie benannten das Gewissen als eine zentrale normsetzende Instanz, die gleichberechtigt neben göttlichem und gesatztem Recht stehen sollte. Seinen Entscheidungen wurde somit eine Verbindlichkeit zugesprochen, die in keiner Weise mehr steigerbar war: Nicht nur galt die Benediktusregel für jeden, der die Profess vor dem Abt von Cluny abgelegt hatte, als absolutes Richtmaß – auch die Gebote Gottes waren von einer Bindekraft, die ihrerseits nicht höher sein konnte. Beiden rechtlichen Bezügen war gemeinsam, dass jede Verletzung dieser Verpflichtung das Seelenheil ganz unmittelbar gefährdet hätte. Gleiches sollte, so legt es die cluniazensische Definition im Analogieschluss nahe, auch für die Verpflichtung des Menschen seinem Gewissen gegenüber gelten: Nicht nur musste jede Nichtbefolgung des Gewissensurteils als Verstoß gegen ein nun auch satzungsrechtlich verankertes Rechtsprinzip gelten, sondern derjenige, der nicht seinem Gewissen folgte, gefährdete hierdurch auch unmittelbar sein Seelenheil.

Ein solches Verständnis verweist in aller Deutlichkeit auf die seit dem 12. Jahrhundert stattgefundenen Rationalisierungsschübe innerhalb der Ethik, durch die das Gewissen als ein verbindlich zu prüfendes Handlungskriterium Geltung erlangt hatte. Formuliert fand sich diese Ansicht bereits bei ABELARD, für den jedes Handeln *contra conscientiam* Sünde war;² andere, wie THOMAS VON AQUIN,³ folgten dieser Denkweise. Aber auch außerhalb solcher institutioneller Sonderräume, wie Orden oder hohe Schulen sie darstellten, hatte sich das Gewissen als „Letztinstanz“ etabliert, auf die man sich wie Jan HUS († 1415) oder später Martin LUTHER berufen konnte.⁴ Die Allgemeinverbindlichkeitserklärung der jährlichen Beichte im Jahr 1215, eine Fülle von gehaltenen Predigten und

1 G. CHARVIN, *Statuts*, Bd. 4, n° 376 (Generalkapitel, 1399, April, 20), S. 402.

2 ABELARD, *Scito te ipsum*, ed. R. M. ILGNER, cap. 36f., 45, S. 222–6, 242 und ABELARD, *Expositio in epistolam ad Romanos*, ad 14.23, Bd. 3, S. 814, vgl. oben S. 32f.

3 THOMAS VON AQUIN, *De veritate*, qu. 17, art. 4, arg. 9 und ad 9, ed. R. BUSA, Bd. 3, S. 109 a, c.

4 Zu Jan HUS vgl. A. PATSCHOVSKY, *Das Gewissen als Letztinstanz*. Zu Martin LUTHER vor dem Reichstag und seiner Berufung auf sein Gewissen vgl. L. ROPER, *Der Mensch Martin Luther*, S. 237–9. Zum Grundkonflikt vgl. die Beiträge im Sammelband von M. DELGADO / V. LEPPIN / V. NEUHOLD (Hgg.), *Ringens um die Wahrheit*.

geschriebenen Traktaten hatten dazu beigetragen, dass im späten Mittelalter jeder wusste, dass er ein Gewissen besaß – auch wenn vielleicht nicht jeder wusste, was er hierunter zu verstehen hatte.

Als ein Stein auf dem Weg zur Verbreitung eines solchen Wissens vom Gewissen ist auch das Konzept der *quattuor modis conscientiarum* zu verstehen. Entstanden im Zuge der religiösen Aufbruchsbewegungen des 12. Jahrhunderts, war es schon bald außerhalb seines ursprünglichen Milieus präsent. Dabei fand es Niederschlag in ganz verschiedenen textlichen Zusammenhängen und sprach ein Publikum an, das eine innere Nähe zu ethisch-moralischen Fragen besaß, ohne selbst einer *vita regularis* zu folgen.⁵

Die von Berndt HAMM begrifflich unter dem Stichwort der „Frömmigkeitstheologie“ zusammengefassten Bemühungen um eine Vermittlung geistlicher Ideale in den Bereich der Laien, hatten zu einer Intensivierung religiöser Praktiken und damit auch von Beichte und Gewissenserforschung für breite Schichten geführt.⁶ Neben die Gerechtigkeitsperspektive, „die den Gläubigen bei seiner religiösen Leistungs- und Verdienstfähigkeit“ anzusprechen suchte, trat die von Tröstung, Hoffnung und Barmherzigkeit, mit der eine auch unverdiente Gewissensentlastung verbunden war.⁷ Gerade der Umstand, dass das Konzept der vier Arten des Gewissens im Spätmittelalter nicht nur weitere Bearbeitungen erfuhr, sondern überdies von bedeutenden Predigern herangezogen wurde, spricht dafür, dass es sich bei ihm um einen wichtigen Baustein jener Frömmigkeitstheologie handelte. Zwar wäre es auf Grundlage der kaum repräsentativen Belege seiner Frequenz seit dem 13. Jahrhundert, die hier zusammengetragen werden konnten, unangemessen, ihm eine außergewöhnlich hohe Bedeutung zuzusprechen – dennoch wird gerade an seinem Beispiel deutlich, in welcher Weise Texte – nicht zuletzt auch indirekt und vermittelt – wirkten und welchen Konjunkturen dieses Wirken unterliegen konnte.

Texte, wie die hier als Repräsentanten der primären Überlieferungsschicht des Wissensmotivs vorgestellten, gewannen eine Funktionalität, die weit über jene hinausreichte, die ihnen ursprünglich einmal zugedacht worden war. Zunächst von religiösen Virtuosen für ebensolche entworfen, erfuhr das Konzept der vier

5 Die von KÖPF als „gewisse allgemeine“ Einsicht formulierte Beobachtung, wonach „sich die scholastische Theologie wie die Theologie der Mönche im Mittelalter vorwiegend auf das lateinische Originalwerk Bernhards beziehen (wichtigste Ausnahme: *Epistola aurea*), während die religiösen Frauen und andere Laien, die nicht mehr Latein konnten, überwiegend sekundäre und unechte Texte benutzten“, bedarf hier einer deutlichen Differenzierung. U. KÖPF, *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte*, S. 24f.

6 Vgl. hierzu neben den in *Religiosität im späten Mittelalter* gesammelten Arbeiten von Berndt HAMM auch E. SCHLOTHEUBER, *Norm und Innerlichkeit*, S. 345–50.

7 Vgl. hierzu B. HAMM, *Normative Zentrierung*, S. 11.

Gewissensarten spätestens mit seiner Aufnahme in die *Flores Bernardi* eine Verbreitung, die den Bereich der frommen Elite rasch überschritt. Es wurde zu einem Instrument, das helfen sollte, eine allgemein-gesellschaftliche Gewissenskultur zu etablieren, mit der Verhalten konditioniert und Affekte kontrolliert werden konnten.

Das Schema der vier Arten des Gewissens war geeignet, für diejenigen, die sich an ihm orientierten, als Maßstab eines gelungenen Lebens, als je persönlicher Indikator des eigenen geistlichen Fortschritts zu fungieren. Die bereits in der Spätantike zu findende Verbindung von ‚gut‘ und ‚ruhig‘ als Ausdruck der Qualitäten eines in höchstem Maße vollkommenen Gewissens⁸ wurde seit dem 12. Jahrhundert zur Chiffre eines Zustands höchstmöglicher Heilsgewissheit, wie nicht nur die hier vorgestellten Traktate, Sentenzen und Predigten belegen, sondern noch der Blick in zahllose Erbauungsschriften der Frühen Neuzeit aufweist: Ein gutes und ruhiges Gewissen zu besitzen, war gleichbedeutend mit einem Zustand der Seligkeit. Nicht nur entsprach das eigene Handeln den geltenden moralischen Normen; zugleich war der Mensch sich dieser Konformität auch bewusst und empfand keinerlei bedrückenden Zweifel. Wenn es auch selten war, wie gerade der Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* vermerkte (S. 190, Z. 6f.) – ein solches gutes und ruhiges Gewissen war dennoch von großer Bedeutung, weil es als heilsversprechendes Muster den Gläubigen vor Augen gestellt werden konnte.

Aber auch das unruhige Gewissen blieb wichtig, weil es jenes Quantum an Unsicherheit ins Spiel brachte, das der Einzelne in direkter Gottesbeziehung nicht aufzuheben vermochte, und für dessen Beruhigung er die vermittelnde Instanz der Kirche benötigte. Die im 13. Jahrhundert vollzogene Qualifizierung von Beichte, Reue und Buße zum Sakrament implizierte geradezu die Heilsnotwendigkeit auch einer Instanz, die primär außerhalb des Gewissens verortet war: des Priesters nämlich, der durch das Abnehmen der Beichte das ‚Haus des Gewissens‘ eines jeden Gläubigen betreten sollte.⁹

Doch egal, ob nun ruhig oder unruhig, ob gut oder schlecht – das Gewissen war in all seinen Ausprägungen und Schattierungen zu einem zentralen Bestandteil christlicher Lebenspraxis geworden. Jeder war gehalten, sich selbst zu prüfen, sein Gewissen zu erforschen und aus den so gewonnenen Erkenntnissen die nötigen Konsequenzen zu ziehen. So individuell wie das Leben eines jeden Einzelnen würde nachfolgend auch das hierüber gefällte Urteil beim jüngsten Gericht sein, das Auferstehung oder Verdammnis ankündigte. Im Gewissen

8 Vgl. oben S. 166.

9 S. R. KRAMER, *The Priest*. Zum sakramentalen Charakter der Beichte vgl. M. OHST, *Pflichtbeichte*, s.v.

sollte sich der Mensch in gleicher Weise Rechenschaft über sein Leben geben, wie Gott dies dereinst tun würde.

Und doch blieb jene Unsicherheit, die dem Traktat *Von den vier Arten der Gewissen* zufolge schon Paulus überkam: Der Apostel versagte bei der Erforschung seines Gewissens, weil er das Urteil Gottes eben nicht in letzter Tiefe zu antizipieren vermochte.¹⁰ Aus dieser Unsicherheit, aus dieser Ungewissheit des Menschen über sein eigenes Seelenheil erwuchs jedoch ein dynamisches Moment; es musste darum gehen, in jene letzte Tiefe des eigenen Inneren vorzudringen, die zu erreichen dem Paulus versagt geblieben war. Die Fülle der seit dem 12. Jahrhundert entstandenen Werke zur geistlichen Progression,¹¹ die Versuche, Introspektionstechniken zu rationalisieren¹² und spirituelle Identitäten zu konstruieren,¹³ führten in der Folge zwar nicht in jedem Fall zu Heilsgewissheit, aber zu einer weitreichenden Dynamik – einer Dynamik der Entwicklung und Etablierung kultureller Techniken, späterhin Konfessionen, die in ihren Konjunkturen, in ihren Abfolgen ebenso wie in ihren Gleichzeitigkeiten frappante Ausdrucksformen einer individualisierten, aus dem je eigenen Gewissen erwachsenden Heilssuche waren.

Für IGNATIUS VON LOYOLA diente jede Form geistlicher Übung keinem anderen Zweck als der Erforschung des eigenen Gewissens.¹⁴ Seine *Exercitia spiritualia* sind dabei Ausdruck einer allgemeinen Tendenz zu rationalisiert-methodischer Introspektion. Nicht ohne Grund firmiert die planvolle Gewissenserforschung bei den Jesuiten unter dem Titel *Ratio conscientiae*,¹⁵ womit entsprechende Tendenzen der mittelalterlichen Tradition aufgegriffen und methodisch verdichtet wurden. „Handlungszwang und Zeitökonomie“, so formulierte Alois HAHN mit Blick auf das 17. Jahrhundert, „erhalten ihre existentielle Dringlichkeit gerade vor dem Horizont eines Rechenschaft fordernden Gewissens. [...] die Ausnützung der Zeit [steht], und zwar jeden Augenblick des Lebens, im Dienst der Selbstvergewisserung über den Gnadenstand.“¹⁶

Was im 12. Jahrhundert als Elitenphänomen begegnete – die regelmäßige und umfassende Erforschung des eigenen Gewissens – das wurde nachfolgend zu einer allgemein akzeptierten und weit verbreiteten Praxis. Thomas NIPPERDEY bezeichnete das Gewissen ganz zu Recht als eines der prägenden Momente, das

10 Vgl. *De quattuor modis conscientiarum*, cap. 1, S. 184, Z. 14–8.

11 Vgl. hierzu die oben S. 76, Anm. 71 genannten Arbeiten.

12 Vgl. G. WIELAND, *Rationalisierung und Verinnerlichung*; G. MELVILLE, *Im Spannungsfeld*.

13 Vgl. beispielsweise CHR. SCHMIDT, *Andacht und Identität*.

14 IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen*, 1, S. 92f.

15 Vgl. M. FRIEDRICH, *Der lange Arm*, S. 249–51.

16 A. HAHN, *Religion und Welt*, S. 100.

die Moderne dem Mittelalter verdankt.¹⁷ Wenn also, wie eingangs dieser Arbeit allgemein formuliert, auch in der Gegenwart das Mittelalter präsent ist, dann gilt dies in besonderer Weise für das menschliche Gewissen. Das Motiv der vier Gewissensarten ist dabei eine Textspur, an der sich die Wirkmacht des Mittelalters in eindrucklicher Weise ganz konkret verfolgen lässt.

17 Vgl. Th. NIPPERDEY, *Die Aktualität des Mittelalters*, S. 24f.

8. BIBLIOGRAPHIE

8.1 Abkürzungen

AMT	<i>Abhandlungen zur Moralthologie</i>
ASOC	<i>Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis</i>
AKG	<i>Arbeiten zur Kirchengeschichte</i>
AMN	<i>Analecta Mediaevalia Namurcensia</i>
AnalCart	<i>Analecta Cartusiana</i>
ARG	<i>Archiv für Reformationsgeschichte</i>
BB	<i>Bibliographia Bernardina</i>
BBKL	<i>Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon</i>
BECH	<i>Bibliothèque de l'École des Chartes</i>
BGPhThM	<i>Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters</i>
BHL	<i>Bibliotheca Hagiographica Latina</i>
BHTh	<i>Beiträge zur Historischen Theologie</i>
BM	Bibliothèque Municipale
BnF	Bibliothèque nationale de France
BSB	Bayerische Staatsbibliothek
BSIH	<i>Brill's Studies in Intellectual History</i>
BV	<i>Bibliotheca Victorina</i>
C.A.L.M.A.	<i>Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500–1500)</i> , ed. Michael LAPIDGE / Gian Carlo GARFAGNINI / Claudio LEONARDI / Francesco SANTI, Firenze: Sismel 2000ff.
CC.CM	<i>Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis</i>
CC.SL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i>
CCMSBM	<i>Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis</i>
CFr	<i>Collectanea Franciscana</i>
CîtN	<i>Cîteaux in de Nederlanden</i>
COCR	<i>Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum</i>
CGMBPF.D	<i>Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques Publiques de France. Départements</i>
Corpus orationum	Johanna Maria CLÉMENT / Eugène MOELLER / Bertrand COPPIETERS 'T WALLANT: <i>Corpus orationum</i> , 14 Bde. (CC.SL 160 A-M), Turnhout: Brepols 1992–2004
CSML	<i>Cambridge Studies in Medieval Literature</i>
DBdI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i> , Roma: Istituto della Enciclopedia italiana 1960ff.
DHGE	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques</i> , Paris: Librairie Letouzey et Ané 1912ff.
DSp	<i>Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique</i> , 17 Bde., Paris: Éditions Beauchesne 1937–95

DVJS	<i>Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte</i>
FC	<i>Fontes Christiani</i>
GNM	Germanisches Nationalmuseum
GW	<i>Gesamtkatalog der Wiegendrucke</i> = www.gesamtkatalogderwiegendrucke.de
HKG	<i>Handbuch der Kirchengeschichte</i>
HZ	<i>Historische Zeitschrift</i>
ILWVV	Morton W. BLOOMFIELD / Bertrand-Georges GUYOT / Donald R. HOWARD / Thyra B. KABEALO: <i>Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100–1500 A.D., including a Section of Incipits of Work on the ‚Pater Noster‘</i> , Cambridge: Medieval Academy of America 1979 Richard NEWHAUSER / István BEJCYZ: <i>A Supplement to Morton W. Bloomfield et al. ‚Incipits of Latin Works on Virtues and Vices, 1100–1500 A.D.‘ (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 50)</i> , Turnhout: Brepols 2008
MM	<i>Miscellanea Mediaevalia</i>
MMS	<i>Münstersche Mittelalter-Schriften</i>
MS	<i>Mediaeval Studies</i>
MSAK.HS	<i>Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Die Handschriften des Archivs</i>
MThS	<i>Münchener Theologische Studien</i>
PL	<i>Patrologia latina</i> = <i>Patrologiae cursus completus sive bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium ss. patrum, doctorum scriptorum que ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III tempora floruerunt [...]</i> , 217 Bde., hg. von Jacques-Paul MIGNE, Paris 1844–55
OGE	<i>Ons Geestelijk Erf</i>
OMT	<i>Oxford Medieval Texts</i>
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften
ÖNB	Österreichische Nationalbibliothek
RAC	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
RevBen	<i>Revue Bénédictine</i>
Repertorium fontium	<i>Repertorium fontium historiae medii aevi primum ab Augusto Pott-hast digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum</i> , 11 Bde., Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1962–2007
RHT	<i>Revue d’Histoire des Textes</i>
RMab	<i>Revue Mabillon</i>
RThAM	<i>Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale</i>
SB ÖAW	ÖAW, Philosophisch-Historische Klasse, <i>Sitzungsberichte</i>
SBPK	Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz
SChr	<i>Sources Chrétiennes</i>
SFS	<i>Spicilegii Friburgensis Subsidia</i>
SGKMT	<i>Studien zur Geschichte der katholischen Moralthologie</i>

- SHR *Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation*
- SpicFri *Spicilegium Friburgense*
- StMGBO *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*
- SuR N.R. *Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe*
- THQS *Theologische Quartalschrift*
- TRE *Theologische Realenzyklopädie*, 36 Bde., Berlin/New York: De Gruyter 1977–2004
- TSMAO *Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*
- UB Universitätsbibliothek
- ULB Universitäts- und Landesbibliothek
- ULBT Universitäts- und Landesbibliothek Tirol
- VIEG *Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz*
- VKCLK *Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der Lateinischen Kirchenväter*
- VL *Die Deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, 14 Bde., hg. von Gundolf KEIL / Kurt RUH / Werner SCHRÖDER / Burghart WACHINGER / Franz Josef WORSTBROCK, Berlin/New York: De Gruyter 1978–2008
- VMPIG *Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte*
- Vr.A *Vita regularis. Abhandlungen*
- WA *Weimarer Ausgabe = D. Martin Luthers Werke*, 120 Bde.
- WBG *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*
- WDF *Wege der Forschung*
- WUNT *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*
- Xenia Bernardina II.1 *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, Bd. 1, Wien: Alfred Hölder 1891
- ZEDLER *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde., 4 Suppl.-Bde., Halle/Leipzig, 1732–54
- ZHF *Zeitschrift für historische Forschung*

8.2 Bibliographia Bernardina-Siglen¹

- BB 3 [Epistolae cum aliquot tractatibus, Straßburg: Heinrich Eggestejn, nicht nach 1474 = GW 03923].
- BB 5 [Libellus meditationum. mit Widmungsbrief von Masellus Venia an Hieronymus Podius, Abt von S. Pietro in Verzuolo, Gedicht an den Leser Barbara quid prodest..., Tabula und Registrum, Milano: Benignus und Johannes Antonius de Honate ca. 1480/82 = GW 2970]. urn:nbn:de:bvb:12-bsb00067309-7

1 Nicht von mir selbst eingesehene Drucke sind petit gesetzt.

- BB 7* [Opuscula] [Köln: Drucker des Dialogus Salomonis et Marcolphi, d.i. Ludwig Renchen, ca. 1478]. urn:nbn:de:bvb:12-bsb11302910-6]
- BB 14* [Flores, Nürnberg: Johann Sensenschmidt, nicht nach 1470, = GW 03928]. [http://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00042694/image_1
- BB 365* Traités des Degréz d'humilité: les Deux yeux de l'ame; le miroir de la vie religieuse, Tout traduit de latin par Jacob de Pierre-Viue, religieux bénédictine, par Simon Vostre M.D.X.
- BB 492* [Opera omnia, ed. François COMESTOR, Paris 1544].²
- BB 508* Divi Bernardi doctoris mellitissimi ac primi abbatis Clarevallensis cœnobii opera quatenus in hunc usque diem extare noscuntur, omnia accuratissima recognitione et solerti collatione ad fidem exemplarium permultæ antiquitatis restituta nativæ integritati [...], Paris: Jean Roigny 1547.
- BB 510* Divi Bernardi doctoris melitissimi ac primi abbatis Clarevallensis coenobii opera quatenus in hunc usque diem extare noscuntur, omnia accuratissima recognitione et solerti collatione ad fidem exemplarium permultæ antiquitatis restituta nativæ integritati [...], Paris: Charlotte Guillard / Guillaume Desbois 1548.
- BB 515* D. Bernardi doctoris melliflui ac primi abbatis Claraevallensis coenobii opera quatenus in hunc usque diem extare noscuntur, omnia accuratissima recognitione et solerti collatione ad fidem exemplarium permultæ antiquitatis restituta nativæ integritati, Venezia: Ad Signum Spei 1549.
- BB 526* Divi Bernardi Clarævallis abbatis primi ac doctoris plane theodidacti opera in lucem denuo fœlici [tē palingenesia] exeunt nimirum, quam in hunc diem ut auctiora, ita et illustriora. Quum enim superiore emiſſione Appendicem opusculorum unam primi dederimus: nunc alteram insuper nec pœnitendam exhibemus [...] Paris: Audoënus Parvus 1551.
- BB 527* Divi Bernardi Clarævallis abbatis primi ac doctoris plane theodidacti opera in lucem denuo fœlici [tē palingenesia] exeunt nimirum, quam in hunc diem ut auctiora, ita et illustriora. Quum enim superiore emiſſione Appendicem opusculorum unam primi dederimus: nunc alteram insuper nec pœnitendam exhibemus [...] Paris: Charlotte Guillard / Guillaume Desbois 1551.
- BB 532.2* Operum Divi Bernardi Clarevallensis Abbatis tomus secundus, Basel: Johannes Herwagen 1552.
- BB 534* [Opera omnia, ed. François COMESTOR, Paris 1552].³
- BB 548* Meditationes, das ist, andechtige Betrachtungen zu erkandtnuß auß Menschlicher Condition, eigenschafft und wesens, welchs genennt wirt: das Buch von der Seel. Item. Ein nutzlicher Tractat unnd beschreibung von dem innerlichen hauß, das ist, unser gewissen zuerbawen, zu rainigen und zustercken. Erstlich von dem Gaistlichen Vatter Sant Bernhardo Abbe zu Clarevall in Latein beschriben, und volgens durch Christophorum Grienewald in das treutsch Transferiert, Dilingen: Sebald Mayer 1556.

2 Vgl. oben S. 150, Anm. 218.

3 Vgl. oben S. 150, Anm. 218.

- BB 554* Opera [...], Venezia: 1558.
- BB 561* Divi Bernardi Clarævallis abbatis primi ac doctoris plane theodidacti opera in lucem denuo fœlici [tē palingenesia] exeunt nimirum, quam in hunc diem ut auctiora, ita et illustriora. Quum enim superiore emiſſione Appendicem opusculorum unam primi dederimus: nunc alteram insuper nec pœnitendam exhibemus [...] Paris: Guillaume Desboys / Sébastien Nivelles 1561.
- BB 578* Divi Bernardi, religiosissimi Ecclesiæ doctoris, ac primi Clarevallensis cœnobii Abbatis, Opera quæ quidem colligi undequaue in huncque diem potuerunt, omnia: Accuratiore, quam unquam antea, recognitione, ac solerti ad vetustiorum exemplarium fidem collatione, integritati suæ restituta [...], Basel: Johannes Herwagen (Erben) 1566.
- BB 579* Divi Bernardi Clarevallensis abbatis primi, religiosissimi sane ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, opera omnia, tam quæ vere γνησια ac germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ νοθα et υποβολιματα id est spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis), plerisque videri possunt, accuratissime atque solertissime recognita atque emendata [...] Paris: Guillaume Merlin / Sébastien Nivelles / Michaëla Guillard 1566.
- BB 588.2* Divi Bernardi doctoris melitissimi ac primi abbatis Claraevallensis cœnobii Operum, tomus secundus. Quibus adiecimus eiusdem Auctoris Opuscula, non minus quam cætera omnia, et Aurea, et Divinissima, Venezia: Dominicus Nicolinus 1568.
- BB 610* Divi Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, ac emendata, et nunc primum in ordinem concinniorum disposita [...], Paris Sébastien Nivelles 1572.
- BB 620* Divi Bernardi Doctoris Mellitissimi, ac primi abbatis Clarævallensis Cœnobii, Opera, in duos tomos distincta. Quibus adiecimus eiusdem Auctoris Opuscula: quæ, ut cætera eius scripta, cœlestem, ac divinam sapiunt eruditionem, Venezia: Vincentius Valgrisus (Erben) 1575.
- BB 625* Divi Bernardi Clarevallensis abbatis primi, religiosissimi sane ecclesiæ doctoris, suavissimique et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, quæcunque hactenus inveniri usquam potuerunt, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, accuratissime atque solertissime recognita atque emendata. Postremo nunc accesserunt flores operum D. Bernardi, dimidia fere parte, quam antea, auctiores facti [...], Antwerpen: Johannes Stelsius (Erben) 1576.
- BB 628* Certains Traictes de Saint Bernard abbé de Clervalx, à sçavoir: 1. Des douze degrez d'Humilité et d'Orgueil. 2. Du Commandement et de Dispensation. [...] Le tout mis en François par F. Hubert L'Escot, Louvain: Pierre Zangre Tiletan 1576.
- BB 678* Divi Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane

- Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non diſimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniorem disposita [...], Paris [Magna Navis] 1586.
- BB 724.2* Divi Bernardi doctoris mellitissimi, ac primi abbatis Claræuallensis Cœnobii Operum. Tomus secundus. Quibus adiecimus eiusdem Auctoris Opuscula, non minus quam cætera omnia, et Aurea, et Divinissima, Acuratissima recognitione, et sedula collatione, ad vetustiorum exemplarium fidem genuina integri restituta, Venezia: Iuntas 1596.
- BB 725.2* Divi Bernardi doctoris mellitissimi, ac primi abbatis Claræuallensis Cœnobii, Operum. Tomus secundus. Quibus adiecimus eiusdem Auctoris Opuscula, non minus quam cætera omnia, et Aurea, et Divinissima, Acuratissima recognitione, et sedula collatione, ad vetustiorum exemplarium fidem genuina integri restituta, Venezia: Melchior Sessa (Erben) 1596.
- BB 726* Divi Bernardi doctoris mellitissimi, ac primi abbatis Claræuallensis Cœnobii, Opera, in duos tomos distincta. Quibus adiecimus eiusdem Auctoris Opuscula: quæ, ut cætera eius scripta, cœlestem, ac divinam sapiunt eruditionem, Venezia: Damian Zenar 1596
- BB 756* Divi Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non diſimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniorem disposita [...], Paris [Magna Navis] 1602.
- BB 818* Divi Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non diſimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniorem disposita. Accesserunt D. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas. [...], Antwerpen: Johann Keerberg 1609.
- BB 819* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non diſimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniorem disposita. Accesserunt S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas. [...], Paris [Magna Navis] 1609.
- BB 863* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et suppo-

- sititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accesserunt S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas. [...], Paris [Magna Navis] 1615.
- BB 866* [Les œuvres de S. Bernard [...] traduits en français, par Philippes le Bel, Paris: Joly 1615.⁴]
- BB 869* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accesserunt hac postremo editione S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas, una cum officio S. Victoris, ac D. Bernardi Miracula. [...], Antwerpen: Johann Keerberg 1616.
- BB 870* Divi Bernardi doctoris suavissimi ac primi abbatis Claraevallensis operum tomus alter. Quibus adiecimus eiusdem Authoris Opuscula, non minus, quam cetera omnia, et Aurea, et Divinissima. [...] Venezia: Salicata 1616.
- BB 898* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia. Tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accessere huic postremæ editioni aliquot Opuscula S. Bernardi e Bibliotheca RR. PP. Carthus. Erfordiensium: necnon de Passione Domini fragmenta ex Epistolis ac Tractatibus per R. P. Henricum Sommalium Soc. Iesu, collecta, una cum Opusculo Bernardi, Ad quid venisti: Duo item alii Sermones ex antiquo MS. codice Abbatis Grandis-prati, nunquam hactenus editi. [...] Antwerpen: Petrus und Johannes Bellerus 1620.
- BB 899* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia. Tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accessere huic postremæ editioni aliquot Opuscula S. Bernardi e Bibliotheca RR. PP. Carthus. Erfordiensium: necnon de Passione Domini fragmenta ex Epistolis ac Tractatibus per R. P. Henricum Sommalium Soc. Iesu, collecta, una cum Opusculo Bernardi, Ad quid venisti: Duo item alii Sermones ex antiquo MS. codice Abbatis Grandis-prati, nunquam hactenus editi. [...] Köln: Anton Hierat 1620.

4 Vgl. oben S. 150, Anm. 218.

- BB 905* Les Sermons de saint Bernard, traduits par J. T. A. P. [...], Paris Michel Soly 1620.
- BB 908* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accesserunt hac postremo editione S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas, una cum officio S. Victoris, ac D. Bernardi Miracula. [...], Paris 1621.
- BB 918* Les œuvres de S. Bernard, premier abbé de Clairvaux, grande lumiere de l'église, miroir de devotion et de Religion, docteur douë d'une science divine-ment infuse [...] mises la plus grande partie en François par M^e Philippes le Bel Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, et Curé de Lusarche, Paris: Michel Soly 1622.
- BB 948* Tractatus duo Spiritales. I. De interiori domo. II. De conscientia ex S. Bernardi abbatis Clarævallensis operibus excerpti, ac Sodalitari B. M. V. Annuntiatae Xenoli loco dicati, Köln: Johannes Kinckius 1629.
- BB 960* Sancti Bernardi, Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia: tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime recognita, aucta, emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accesserunt S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in nonnulla earumdem et reliquarum S. Bernardi epistolarum loca, in margine nunc primum designata, una cum officio S. Victoris, ac D. Bernardi Miracula, quibus adiecta quæ plurimis in locis desiderabantur. [...], Paris [Magna Navis] 1632.
- BB 992* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in ordinem concinniore disposita. Accesserunt hac postremo editione S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas, una cum officio S. Victoris, ac D. Bernardi Miracula. [...], Paris: Joannes Jost 1640.
- BB 993* Sancti Bernardi Clarævallensis abbatis primi, religiosissimi ecclesiæ doctoris, suavissimique, et quod pro eximia illius pietate non iniuria dixeris, plane Theodidacti, Opera omnia, tam quæ vere germana illius esse nemo inficias eat, quam quæ spuria et supposititia (quanquam non dissimilis pietatis) plerisque videri possunt, diligentissime nunc primum recognita, aucta ac emendata, et in

- ordinem concinniore disposita. Accesserunt hac postremo editione S. Bernardi aliquot epistolæ e bibliotheca S. Victoris Parisiensis nunquam editæ, et Notæ F. Io. Picardi, eiusdem monasterii Canonici Regularis, in easdem et reliquas S. Bernardi epistolas, una cum officio S. Victoris, ac D. Bernardi Miracula. [...], Paris: Jean Du Bray 1640.
- BB 994* [Opera omnia], Paris: Mathurin Henault 1640.
- BB 995* [Opera omnia], Paris: Petrus Menard 1640.
- BB 1002.5* Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus quintus: Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens, omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata: studio et labore Iacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Köln: Johannes Kinckius 1641.
- BB 1008.3* Divi Bernardi operum tomus tertius continens tractatus, Paris: Typographia regia 1642.
- BB 1026.5* Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus quintus: Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens, omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata. Studio et labore Iacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Paris: [Magna Navis] 1645.
- BB 1072* [Opera omnia], Paris: Typographia regia 1652.
- BB 1100.5* Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus quintus. Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens, omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata. Studio et labore Iacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Lyon: Societas Bibliopolarum Parisiensium 1658.
- BB 1121* [Opera omnia], Lyon: Hieronymus de la Garde / Petrus Compagnon 1662
- BB 1154.5.1* S. Bernardi abbatis primi Clarevallensis, et ecclesiæ doctoris, Operum tomus quintus, opera dubia, notha et supposititia complectens. Post V. C. Iohannem Merlonem Horstium emendatus, auctus et illustratus studio et opera D. Iohannis Mabillon, e S. Mauri Congregatione Monachi Benedictini, Paris: Fredericus Leonard 1667.
- BB 1155.6* Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus sextus. Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens; omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata: Studio et labore Iacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Paris: Societas Typographica 1667.
- BB 1188* [Opera omnia], Köln: Johannes Kinckius 1672.
- BB 1235.5* Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus quintus. Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens, omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata: Studio et labore

- Jacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Editio Novissima cum castigationibus ad amussim collata, ac variis ad Marginem aucta Lectionibus; in qua tum innumeri pene Loci illustrati, accuratissimaque diligentia emendati [...], Lyon: Societas Bibliopolarum Parisiensium 1679.
- BB* 1292 Sancti Patris Bernardi Claravallensis abbatis primi operum tomus quintus. Aliena, dubia, notha, et supposititia, quæ hactenus genuinis S. Bernardi operibus passim sine discrimine permixta fuere, separatim complectens, omnia novo labore recognita, distincta, aucta, et varie illustrata: Studio et labore Jacobi Merloni Horstii, SS. Theolog. Licentiati, B. Mariæ in Pasculo Colon. Pastoris, Editio Novissima cum castigationibus ad amussim collata, ac variis ad Marginem aucta Lectionibus; in qua tum innumeri pene Loci illustrati, accuratissimaque diligentia emendati [...], Lyon: Antoin und Horace Molin 1687.
- BB* 1306.2 Sancti Bernardi abbatis primi Claræ-Vallensis Volumen II continens duos posteriores tomos V. et VI. seu Opera supposititia et aliena, cum ejus Vita et miraculis. Post Horstium denuo recognita, repurgata, et in meliorem ordinem digesta, secundis curis D. Johannis Mabillon, Presbyteri et Monachi Benedictini e Congregatione S. Mauri, Paris: Pierre de Launay 1690.
- BB* 1455 Sancti Bernardi abbatis primi Claræ-Vallensis Volumen II continens duos posteriores tomos V. et VI. seu Opera supposititia et aliena, cum ejus Vita et miraculis. Post Horstium denuo recognita, repurgata, et in meliorem ordinem digesta, tertiis curis D. Johannis Mabillon, Presbyteri et Monachi Benedictini e Congregatione S. Mauri, Paris: Pierre de Launay 1719.
- BB* 1506.3 Sancti Bernardi abbatis primi Claræ-Vallensis Opera supposititia videlicet et aliena, cum ejus vita et miraculis, duobus posterioribus tomis V. VI. comprehensa, Horstii, et Domni Joannis Mabillon Notis, aliisque permultis aucta, et illustrata juxta Editionem Parisiens. Anni MDCCXIX, Bd. 3, Venezia: Angelo Pasinello 1727.
- BB* 1641 [Opera omnia], Venezia: Angelo Pasinello 1750.
- BB* 1692 [Opera omnia], Venezia 1760.
- BB* 1713 [Opera omnia], Venezia 1765
- BB* 1791.3 Sancti Bernardi abbatis primi Claræ-Vallensis Opera supposititia videlicet et aliena, cum ejus vita et miraculis, duobus posterioribus tomis V. VI. comprehensa. Horstii, et Mabillonii notis, aliisque permultis aucta, juxta Editionem Parisiensis Anni MDCCXIX in hac secunda Editione Veneta accutatus revisis et illustratis. Volumen tertium, Venezia: Balleoniana 1781.
- BB* 1978 Sancti Bernardi abbatis primi Clarævallensis Opera Genuina, juxta Editionem Monachorum Sancti Benedicti, Paris: Gauthier 1835.
- BB* 1987 Sancti Bernardi abbatis primi Clarævallensis Opera Genuina, juxta Editionem Monachorum Sancti Benedicti, Paris: Gauthier 1836.
- BB* 2018.3 S. Bernardi abbatis Claræ-Vallensis, Opera omnia post Horstium denuo recognita, repurgata et in meliorem digesta ordinem, necnon novis præfationibus, admonitionibus, notis et observationibus indicibusque copiosissimis locupletata et illustrata, curis D. Joannis Mabillon, presbyteri et monachi benedictini

- e congregatione S. Maurii. Editio quarta, emendata et aucta, Bd.2.1, Paris: Gaume, 1839
- BB 2108* Sancti Bernardi abbatis primi Clarævallensis Opera Genuina, juxta Editionem Monachorum Sancti Benedicti, Paris/Lyon: Perisse 1845.
- BB 2217* S. Bernardi, Claræ-Vallensis abbatis primi, Opera omnia sex tomis in quadruplici volumine comprehensa, post Horstium denuo recognita, aucta et in meliorem digesta ordinem, necnon novis præfationibus, admonitionibus, notis et observationibus indicibusque copiosissimis locupletata tertiis curis D. Joannis Mabillon, presbyteri et monachi benedictini e congregatione S. Maurii. Editio nova [...] accurante J.-P. Migne, Bibliothecæ cleri universæ [...], Bd. 3 = *PL* 184, Paris: J.-P. Migne 1854.
- BB 2218* Sancti Bernardi abbatis primi Clarævallensis Opera Genuina, juxta Editionem Monachorum Sancti Benedicti, Paris/Lyon: Perisse 1854.
- BB 2342.3* S. Bernardi, Claræ-Vallensis abbatis primi, Opera omnia sex tomis in quadruplici volumine comprehensa, post Horstium denuo recognita, aucta et in meliorem digesta ordinem, necnon novis præfationibus, admonitionibus, notis et observationibus indicibusque copiosissimis locupletata tertiis curis D. Joannis Mabillon, presbyteri et monachi benedictini e congregatione S. Maurii. Editio nova [...] accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Bibliothecæ cleri universæ [...], Bd. 3 = *PL* 184, Paris: J.-P. Migne 1862.
- BB 2361* Sancti Bernardi abbatis primi Clarævallensis Opera Genuina, juxta Editionem Monachorum Sancti Benedicti, Paris/Lyon: Perisse 1863.
- BB 2371* La Vigne mystique ou Traité de la passion du Seigbeur, traduit du latin de saint Bernard, abbé de Clairvaux, par le P. Apollinaire de Valence, religieux Capucin, Paris: Charles Douniol 1865.
- BB 2393* Œuvres Complètes de Saint Bernard, Traduction nouvelle par M. L'abbé Charpentier, tome premier, Paris: Louis Vivès 1865
- BB 2403* Œuvres de Saint Bernard traduites par M. Armand Ravelet, sous le patronage de Mgr l'Évêque de Versailles, précédés de l'histoire de Saint Bernard et de son siècle par le T. R. P. Théodore Ratisbonne, tome premier [...], Paris: Victor Palmé 1865.
- BB 2414* Œuvres Complètes de Saint Bernard, Traduction nouvelle par M. L'abbé Charpentier, tome deuxième, Paris: Louis Vivès 1866.
- BB 2431* Œuvres Complètes de Saint Bernard, Traduction nouvelle par M. L'abbé Charpentier [Bd. III-IV]/ M. L'abbé Dion [Bd. V-VI], tome III-VIII, Paris: Louis Vivès 1867.
- BB 2439* Œuvres de Saint Bernard traduites par M. Armand Ravelet, sous le patronage de Mgr l'Évêque de Versailles, précédés de l'histoire de Saint Bernard et de son siècle par le T. R. P. Théodore Ratisbonne, tome deuxième [...], Paris: Victor Palmé 1867.
- BB 2454* Œuvres de Saint Bernard traduites par M. Armand Ravelet, sous le patronage de Mgr l'Évêque de Versailles, précédés de l'histoire de Saint Bernard et de son siècle par le T. R. P. Théodore Ratisbonne, tome troisième [...], Paris: Victor Palmé 1868.
- BB 2481.5* Œuvres de Saint Bernard traduites par M. Armand Ravelet, sous le patronage de M^{gr} l'Évêque de Versailles, précédés de l'histoire de Saint Bernard et de son

- siècle par le T. R. P. Théodore Ratisbonne, tome cinquième [...], Paris: Victor Palmé 1870.
- BB* 2499 Œuvres Complètes de Saint Bernard, Traduction nouvelle par M. L'abbé Charpentier, tome I-VIII, Paris: Louis Vivès 1873.
- BB* 2547 Œuvres Complètes de Saint Bernard, Traduction nouvelle par M. L'abbé Charpentier, tome I-VIII, Paris: Louis Vivès 1877.
- BB* 2564 Œuvres Complètes de Saint Bernard, Table générale, Paris: Louis Vivès 1878.
- BB* 2584.3 S. Bernardi, Claræ-Vallensis abbatis primi, Opera omnia sex tomis in quadruplici volumine comprehensa, post Horstium denuo recognita, aucta et in meliorem digesta ordinem, necnon novis præfationibus, admonitionibus, notis et observationibus indicibusque copiosissimis locupletata tertiis curis D. Joannis Mabillon, presbyteri et monachi benedictini e congregatione S. Maurii. Editio nova [...] accurante et denuo recognoscente J.-P. Migne, Bibliothecæ cleri universæ [...], Bd. 3 = *PL* 184, Paris: Garnier / J.-P. Migne 1879.

8.3 Handschriftenkataloge

a) Orte

- Alba Iulia Robert SZENTIVÁNYI: *Catalogus Concinnus librorum manuscriptorum bibliothecae Batthyányanae*, Szeged: Bibliotheca Universitatis Szege-diensis ⁴1958.
- Amiens Ernest COYECQUE: *CGMBPFD*, Bd. 19: *Amiens*, Paris: Librairie Plon 1893.
- Ansbach 1 Karl Heinz KELLER: *Katalog der lateinischen Handschriften der Staatlichen Bibliothek (Schloßbibliothek) Ansbach*: Bd. 1. *Ms. lat. 1 – Ms. lat. 93*, Wiesbaden: Harrassowitz 1994.
- Augsburg 6 Wolf GEHRT: *Die Handschriften der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg 4^o Cod 1–150 (Handschriftenkataloge der Staats- und Stadtbibliothek Augsburg 6)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1999.
- Cava de' Tirreni *Codices Cavenses* descripsit Leo MATTEI-CERASOLI, pars 1: *Codices Membranacei*, Abbazia di Cava 1935.
- Basel A Gustav BINZ: *Die deutschen Handschriften der Öffentlichen Bibliothek der Universität Basel*, Bd. 1: *Die Handschriften der Abteilung A*, Basel: Universität Basel 1907.
- Basel B2 Gustav MEYER / Max BURCKHARDT: *Die mittelalterlichen Handschriften der UB Basel. Beschreibendes Verzeichnis. Abteilung B: Theologische Pergamenthandschriften*, Bd. 2: *Signaturen B VIII 11 – B XI 26*, Basel: Verlag der UB 1966.
- Berlin I.2.2 Peter Jörg BECKER / Tilo BRANDIS: *Die theologischen lateinischen Handschriften in Folio der SBPK*, Teil 2: *Ms theol. lat. fol. 598–737 (SBPK. Katalog der Handschriftenabteilung: Reihe 1. Handschriften 2, T. 2)*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1985.

- Braunschweig Heinrich NENTWIG: *Die mittelalterlichen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Braunschweig*, Wolfenbüttel: Julius Zwissler 1893.
- Brüssel 2 Joseph VAN DEN GHEYN: *Catalogue des Manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, Bd. 2: *Patrologie*, Bruxelles: Henri Lamartin 1902.
- Cambrai CGMBPFD, Bd. 17: *Cambrai*, Paris: Librairie Plon 1891.
- Cambridge, Sidney Sussex Montague Rhodes JAMES: *Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Sidney Sussex College*, Cambridge, Cambridge: University Press 1895.
- Cambridge, Trinity 3 Montague Rhodes JAMES: *The Western Manuscripts in the Library of Trinity College, Cambridge*, Bd. 3, Cambridge: University Press 1902.
- Chartres CGMBPFD, Bd. 11: *Chartres*, Paris: Librairie Plon 1890.
- Dijon CGMBPFD, Bd. 5: *Dijon*, Paris: Librairie Plon 1889.
- Hildesheim 2 Renate GIERMANN / Helmar HÄRTEL / Marina ARNOLD: *Handschriften der Dombibliothek zu Hildesheim: Teil 2. Hs 700–1050, St. God. Nr. 1–51, Ps 1–6, J 23–95*, Wiesbaden: Harrassowitz 1993.
- Darmstadt ULB 4 Kurt Hans STAUB: *Bibelhandschriften / Hermann KNAUS: Ältere theologische Texte (Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt 4)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.
- Darmstadt ULB 5.1 Kurt Hans STAUB, unter Verwendung von Vorarbeiten von Hermann KNAUS: *Jüngere theologische Texte (Die Handschriften der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek Darmstadt 5.1)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2001.
- Den Haag KB 2 *Inventaris van de handschriften van de Koninklijke Bibliotheek*, Deel 2 (*kastnummers 71–72*), Den Haag: Koninklijke Bibliotheek 1993.
- Douai CGMBPFD, Bd. 6: *Douai*, Paris: Imprimerie Nationale 1878.
- Ebstorf Renate GIERMANN / Helmar HÄRTEL: *Handschriften des Klosters Ebstorf (Mittelalterliche Handschriften in Niedersachsen 10)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1994.
- Firenze Ashb. I.2 *I Codici Ashburnhamiani della R. Biblioteca Mediceo-Laurenziana di Firenze*, Bd. I.2, Roma: I Principali Librai 1888.
- St. Florian Albin CZERNY, *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Florian*, Linz: Franz Ignaz Ebenhöch'sche Buchhandlung 1871.
- Freiburg i. Br. 1.1 Winfried HAGENMAIER: *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften der UB (Hs. 1–230) (Kataloge der UB Freiburg im Breisgau 1.1)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1974.
- Heiligenkreuz Benedict GSELL: *Verzeichniss der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, in: *Xenia Bernardina* II.1, S. 115–272.
- Huntington, Suppl. Peter KIDD: *Supplement to the Guide to Medieval and Renaissance Manuscripts in the Huntington Library*, in: *Huntington Library Quarterly* 72.4 (2009), S. 1–92.
- Innsbruck, ULBT 5 Daniela MAIRHOFER / Walter NEUHAUSER / Michaela ROSSINI / Claudia SCHRETTNER: *Katalog der Handschriften der ULBT in Innsbruck*, Teil 5: *Cod. 401–500 (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift-*

- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe II, 4.5 = ÖAW, Philosophisch-Historische Klasse, *Denkschriften* 365), Wien: Verlag der ÖAW 2008.
- Innsbruck, ULBT 6 Daniela MAIRHOFER / Walter NEUHAUSER / Claudia SCHRETTNER / Ursula STAMPFER: *Katalog der Handschriften der ULBT in Innsbruck*, Teil 6: *Cod. 501–600 (Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe II, 4.6 = ÖAW, Philosophisch-Historische Klasse, *Denkschriften* 375), Wien: Verlag der ÖAW 2009.
- Kassel 1.3 Konrad WIEDEMANN: *Manuscripta theologica. Die Handschriften in Oktav (Die Handschriften der UB Kassel, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt Kassel 1.3)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Klosterneuburg 3 Franz LACKNER, unter Mitarbeit von Alois HAIDINGER / Matrin HALTRICH / Maria STIEGLECKER: *Katalog der Handschriften des Augustiner Chorherrenstiftes Klosterneuburg*, Bd. 3: *Cod. 201–300 (Veröffentlichungen zum Schrift- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe II, 2.3 = ÖAW, Philosophisch-Historische Klasse, *Denkschriften* 434), Wien: Verlag der ÖAW 2012.
- Laon CGMBPFD, Bd. 1: *Autun, Laon, Montpellier, Albi*, Paris: Imprimerie Nationale 1849.
- Leiden 15 K. A. DE MEYIER: *Codices Vossiani latini*, Teil 3: *Codices in octavo = Codices manuscripti* 15, Leiden: Universiteitsbibliotheek 1977.
- Lichtenthal FELIX HEINZER / GERHARD STAMM: *Die Handschriften von Lichtenthal (Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe 11)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1987.
- Lilienfeld Conrad SCHIMEK: *Verzeichniss der Handschriften des Stiftes Lilienfeld*, in: *Xenia Bernardina* II.1, S. 481–561.
- Lincoln, Cathedral Rodney M. THOMSON: *Catalogue of the Manuscripts of Lincoln Cathedral Chapter Library*, Cambridge: D. S. Brewer 1989.
- London, Arundel *Catalogue of Manuscripts in the British Museum, New Series*, Bd. 1: *The Arundel Manuscripts*, London 1834.
- Köln GB 4° Joachim VENNEBUSCH: *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, Teil 2: *Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek (MSAK.HS 2)* Köln: Böhlau 1980.
- Köln GB 8° Joachim VENNEBUSCH: *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln*, Teil 3: *Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek (MSAK.HS 3)*, Köln: Böhlau 1983.
- Mainz 2 Gerhard LIST: *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz*, Bd. 2: *Hs I 151–Hs I 250*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Mainz 3 Gerhard LIST: *Die Handschriften der Stadtbibliothek Mainz*, Bd. 3: *Hs I 251–Hs I 350*, Wiesbaden: Harrassowitz 2006.
- München, BSB 3. n.s. 1 Günter GLAUCHE: *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die Pergamenthandschriften aus Benediktbeuern: Clm 4501–4663 (CCMSBM 3, series nova 1)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1994.

- München, BSB 4.9 Dieter KUDORFER: *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 28461–28615 (CCMSBM 4.9)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1991.
- München, BSB 4.10 Ingeborg NESKE: *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Clm 28615a–28786 (CCMSBM 4.10)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1984.
- München, BSB 5.4 Karin SCHNEIDER: *Die deutschen Handschriften der BSB: Cgm 501–690, Editio altera (CCMSBM 5.4)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1978.
- Münster Eef OVERGAAUW: *Die mittelalterlichen Handschriften der ULB Münster*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.
- Nürnberg, GNM 2.2 Hardo HILG: *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften, Teil 2: Hs 22922–198390 (Kataloge des GNM Nürnberg: Die Handschriften des GNM Nürnberg 2.2)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1986.
- Oxford, Laud. Henry Octavius COXE: *Bodleian Library, Quarto Catalogues, Bd. 2: Laudian Manuscripts*, reprint from the edition 1858–1885, with corrections and additions, and an historical introduction by Richard William HUNT, Oxford: Bodleian Library 1973.
- Paris, BnF, latin 2 *Catalogue général des manuscrits latins*, Bd. 2 (*n^{os} 1439–2692*), Paris: Bibliothèque nationale 1940.
- Paris, BnF, latin 6 *Catalogue général des manuscrits latins*, Bd. 6 (*n^o 3536 à 3775B*), Paris: Bibliothèque nationale 1975.
- Poitiers CGMBPFD, Bd. 25: *Poitiers, Valenciennes*, Paris: Librairie Plon 1894.
- Prag 2 Joseph TRUHLÁR: *Catalogus Codicum manu scriptorum latinorum qui in C. R. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur*, Bd. 2: *Codices 1666–2752*, Prag: Societas scientiarum Bohemica 1906.
- Rajhrad Vladislav DOKOUPIL: *Catalogus Codicum manu scriptorum bibliothecae monasterii ordinis S. Benedicti Rajhradensis (Catalogi Codicum manu scriptorum in bibliotheca universitatis Brunensis asservatorum 4)*, Státní Pedagogické Nakladatelství 1966.
- St. Gallen Gustav SCHERRER: *Verzeichniss der Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, Halle 1875.
- St. Gallen 2, Abt 3.2 Beat Matthias VON SCARPATETTI: *Die Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen*, Bd. 2, Abt. III/2: *Codices 450–546. Liturgica, Libri precum, Deutsche Gebetbücher, Spiritualia, Musikhandschriften, 9.–16. Jahrhundert*, Wiesbaden: Harrassowitz 2008.
- St. Pölten Gerhard WINNER: *Katalog der Handschriften der Diözesanbibliothek St. Pölten (maschinschr.)*, St. Pölten 1978.
- Sitten Josef LEISIBACH: *Die liturgischen Handschriften des Kapitelsarchiv in Sitten = Iter Helveticum 3 (SFS 17)*, Fribourg: Éditions Universitaires 1979.
- Tours 1 CGMBPFD, Bd. 37: *Tours*, Paris: Plon 1900.
- Troyes CGMBPFD, Bd. 2, Paris: Imprimerie Impériale 1855.
- Uppsala 6 Margarete ANDERSSON-SCHMITT / Hakan HALLBERG / Monica HEDLUND: *Mittelalterliche Handschriften der UB Uppsala: Katalog über*

- die C- Sammlung, Bd. 6: C 551–935 (*Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis* 26.6), Stockholm: Almqvist u. Wiksell International 1993.
- Vich Josep GUDIOL: *Catàleg dels Llibres Manuscrits anteriors al segle XVIII del Museu Episcopal de Vich*, Barcelona 1934 [www.abev.net/instrseq/abevmanuscrs.pdf].
- Weimar 1 Betty BUSHEY: *Die lateinischen Handschriften bis 1600*, Bd. 1: *Fol max, Fol und Oct (Bibliographien und Kataloge der Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek zu Weimar)*, Wiesbaden: Harrassowitz 2004.
- Wien 1 *Tabulae codicum manu scriptorum, praeter graecos et orientales in Bibliotheca Palatina Vindobonensi asservatorum*, ed. Academia Caesarea Vindobonensis, Bd. 1: *Cod. 1–2000*, Wien: Karl Gerold 1864.
- Wilhering Otto GRILLNERBERGER: *Die Handschriften der Stiftsbibliothek zu Wilhering*, in: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser-Stifte*, Bd. 2 (*Xenia Bernardina* II.2), Wien: Alfred Hölder 1891, S. 1–114.
- Zwettl Stephan RÖSSLER: *Verzeichniss der Handschriften der Bibliothek des Stiftes Zwettl*, in: *Xenia Bernardina* II.1, S. 93–479.

b) Themen

- Augustinus Dorothea WEBER: *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Bd. VI/1–2: *Österreich* (SB ÖAW 601 = VKCLK 11–2), Wien: Verlag der ÖAW 1993.
Clemens WEIDMANN: *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Bd. VII/1–2: *Tschechische Republik, Slowakische Republik* (SB ÖAW 645 = VKCLK 13–4), Wien: Verlag der ÖAW 1997.
Sara JANNER / Romain JUROT / Dorothea WEBER: *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Bd. IX/1–2: *Schweiz* (SB ÖAW 688 = VKCLK 19–20), Wien: Verlag der ÖAW 2001.
Isabella SCHILLER: *Die handschriftliche Überlieferung der Werke des Heiligen Augustinus*, Bd. X/1–2: *Ostdeutschland und Berlin* (SB ÖAW 791 = VKCLK 25–6), Wien: Verlag der ÖAW 2009.
- DELISLE, Léopold DELISLE: *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque nationale: Fonds de Cluni*, Paris: H. Champion 1884.
- NEWHAUSER Richard NEWHAUSER: *A Catalogue of Latin Texts with Material on the Vices and Virtues in Manuscripts in Hungary*, Wiesbaden: Harrassowitz 1996.
- SOTTILI Agostino SOTTILI: *I Codici del Petrarca nella Germania Occidentale*, 2, in: *Italia Medioevale e Umanistica* 11 (1968), S. 345–448.

8.4 Handschriften⁵

Am	Amiens, Bibliothèque centrale Louis Aragon, MS 79
Av	Avignon, BM, MS 229
Ba	Basel, UB, MS B X 39
	Berlin, SBPK, MS theol. lat. oct. 122
Ca	Cava di' Tirreni, Biblioteca della SS. Trinità, Cod Cavensis 11
Brü	Brüssel, Bibliothèque Royale, MS 1382–91
Ch	Charleville, BM, MS 110
	Darmstadt, ULB, MS 673
D1	Darmstadt, ULB, MS 1422
D2	Darmstadt, ULB, MS 2662
	Dijon, BM, MS 582
Fi	Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. 22 dex 5
	Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, MS lat. quart 6
	Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, MS 222
	Laon, BM, MS 140
	Köln, Dombibliothek, MS 1080
	Köln, Dombibliothek, MS 1091
	Leipzig, UB, MS 140
	Leipzig, UB, MS 240
	Leipzig, UB, MS 841
	Lilienfeld, Stiftsbibliothek, MS 40
	Mainz, Stadtbibliothek, MS I 170
Ma	Mainz, Stadtbibliothek, MS I 300
	Mainz, Stadtbibliothek, MS I 306
	Mainz, Stadtbibliothek, MS I 327
Mel	Melk, Stiftsbibliothek, Cod. 721 (562, K 32)
	München, BSB, Clm 2572
Met	Metz, BM, MS 603
N	Nürnberg GNM, MS 101221
	Palma de Mallorca, Biblioteca Publica del Estado, MS 529
P1	Paris, BnF, MS lat 3563
P2	Paris, BnF, MS lat 18171
	Poitiers, BM, MS 74 (294)
	Praha, Národní knihovna České Republiky, MS I G 14 (290)
Rom	Rom, Biblioteca Vallicelliana, MS F 49/1–2
Soi	Soissons, BM, MS 116
	Wien, ÖNB, MS 1354

5 Gelistet werden hier ausschließlich Handschriften, mit denen gearbeitet wurde; für sonstige Manuskripte, auf die verwiesen wurde, vgl. das Register.

8.5 Hilfsmittel

- BAADER, Clemens Alois: *Lexikon verstorbenen Baierischer Schriftsteller des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts*, Bd. 1.2: M – Z, Augsburg/Leipzig: Jenisch und Stage 1824.
- Bibliotheca Carmelitana notis criticis et dissertationibus illustrata*, cura et labore unius e Carmelitis provinciae Turoniae [COSMA DE VILLIERS], 2 Bde., Orléans: M. Couret de Ville-neuve / J. Rouzeau-Montaut 1752 [Nachdruck: Roma 1927].
- DE BACKER, Augustin / DE BACKER, Aloys / SOMMERVOGEL, Charles: *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus: ou, notices bibliographiques, 1. de tous les ouvrages publiés par les membres de la Compagnie de Jésus, depuis la fondation de l'ordre jusqu'à nos jours, 2. des apologies, des controverses religieuses, des critiques littéraires et scientifiques suscitées à leur sujet*, Bd. 1: A-G, Liège: A. de Backer/Paris: C. Sommervogel 1869, Bd. 2: H-Q, Liège: A. de Backer/Paris: C. Sommervogel ²1872.
- Bibliographia Bernardina qua Sancti Bernardi primi abbatis Claravellensis operum cum omnium tum singulorum editionis ac versiones vitas et tractatus de eo scriptos quotquot usque ad finem anni MDCCCXC reperire potuit*, collegit et adnotavit Lepold JANAUSCHEK (Xenia Bernardina 4), Wien: Alfred Hölder 1891.
- BLUM, Martin / HURY, Carlo: *Bibliographie Luxembourgeoise, ou Catalogue raisonné de tous les ouvrages ou travaux littéraires publiés par des Luxembourgeois ou dans le Grand-Duché actuel de Luxembourg, Première Partie: Les auteurs connus*, Bd. 2: M-Z, München: Kraus ²1981.
- BRUN-DURAND, Justin: *Dictionnaire Biographique et Biblio-Iconographique de la Drôme*, 2 Bde., Grenoble: Librairie Dauphinoise 1900/01.
- CHALMERS, Alexander: *General Biographical Dictionary* [...], Bd. 31, London: Nichols and Son u. a. 1817.
- Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle*, Bd. 1: *Colophons signés A – D (SFS 2)*, Fribourg: Éditions Universitaires 1965, Bd. 3: *Colophons signés I – J (SFS 4)*, Fribourg: Éditions Universitaires 1973.
- COTTON, Henry: *Fasti Ecclesiae Hibernicae. The Succession of the Prelates and Members of the Cathedral Bodies of Ireland*, Bd. 1: *The Province of Munster*, Dublin: Hodges and Smith 1851.
- Dictionary of National Biography*, hgg. von Leslie STEPHEN / Sidney LEE, 63 Bde., London by Smith, Elder, and Co. 1885–1900.
- FABRICIUS, Johann Albert / SCHOETTGEN, Christian: *Bibliotheca Latina mediæ et infimæ aetatis cum supplemento*, Bd. 5, Firenze: Tomaso Baracchi 1858.
- Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, Büchern, Uhrkunden, Controversien* [...] *auf das Jahr 1721*, Leipzig: Johann Friedrich Braun (Erben) 1721.
- GLAIRE, Jean Baptiste: *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques*, Bd. 2, Paris: Librairie Poussielgue Frères 1868.
- GOY, Rudolf: *Die Überlieferung der Werke Hugos von St. Viktor. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte des Mittelalters (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 14)*, Stuttgart: Hiersemann 1976.
- *Die handschriftliche Überlieferung der Werke Richards von St. Viktor im Mittelalter (BV 18)*, Turnhout: Brepols 2005.

- GUGLIEMOTTI, Alberto: *Catalogo dei bibliotecari, cattedratici, e teologi del collegio Casanatense nel Convento della Minerva dell'Ordine de'Predicatori in Roma*, Roma: Tipografia delle belle arti 1860.
- HAAG, Eugène et Émile: *La France protestante, ou Vies des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire depuis les premiers temps de la réformation jusqu'à la reconnaissance du principe de la liberté des cultes par l'Assemblée nationale*, Bd. 7: *L'Escale-Mutonnis*, Paris: Joël Chérbuliez 1857.
- The Bodleian Library account book, 1613–1646*, hg. von Gwen HAMPSHIRE, Oxford: Oxford Bibliographical Society 1983.
- HIRSCHING, Friedrich Karl Gottlob [u. a.]: *Historisch-litterarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem achtzehnten Jahrhunderte [...]*, 17 Bde., Leipzig: Schwickert 1794–1815.
- KAEPPELI, Thomas: *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, Bd. 2: *G-I*, Roma: Sabina 1975.
- MARTIN, Michael: *A Bibliography of the Works of Jean Leclercq*, in: E. Rozanne ELDER (Hg.), *The Joy of Learning and the Love of God. Studies in Honour of Jean Leclercq (Cistercian Studies Series 160)*, Kalamazoo: Cistercian Publications, S. 415–498.
- DE MEULEMEESTER, Maurice / COLLET, Ernest / HENZE, Clément: *Bibliographie Générale des Écrivains Rédemptoristes*, Bd. 2: *Auteurs Rédemptoristes, A-Z*, Louvain: Saint Alphonse 1935.
- MEYER, Heinz / SUNTRUP, Rudolf: *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (MMS 56)*, München: Wilhelm Fink 1987.
- NIERMEYER, Jan Frederik / VAN DE KIEFT, Co: *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2 Bde., Leiden: Brill 2002.
- Nouvelles acquisitions latines et françaises du département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant les années 1977–1982*, in: *BECh* 143 (1985), S. 313–452.
- PASTOOR, Charles / JOHNSON, Galen K. : *Historical Dictionary of the Puritans (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements 79)*, Plymouth: Scarecrow Press 2007.
- QUÉRARD, Joseph-Marie: *La France littéraire, ou Dictionnaire bibliographique*, Bd. 9, Paris: Firmin Didot frères 1838.
- Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete*, 4 Bde., hg. von Rolf SCHÖNBERGER / Andrés QUERO SÁNCHEZ / Brigitte BERGES / Lu JIANG, Berlin: Akademie Verlag 2011.
- RICHARD, Charles Louis / GIRAUD, Jean Joseph: *Bibliothèque sacrée ou Dictionnaire universel historique, dogmatique, canonique, géographique et chronologique des sciences ecclésiastiques*, Bd. 29, Paris: Méquignon-Havard 21827.
- ROSIER, Irenaeus: *Biographisch et Bibliographisch Overzicht van de Vroomheid in de Nederlandse Carmel (Studien en Tekstuitgaven van OGE 10)*, Tiel: Lannoo 1950.
- SCHNEYER, Johann Baptist: *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, 11 Bde. (*BGPbThM* 43/1–11), Münster: Aschendorff 1969–90.
- Scriptores sacri ordinis Cartusienis*, Dom STANISLAUS autore, Bd. 2 [Photomechanischer Nachdruck des handschriftlichen Repertoriums] (*Analecta Cartusienisia* 120.2), Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1993.
- SICARD, Patrice: *Iter Victorinum. La tradition manuscrite des œuvres de Hugues et de Richard de Saint-Victor. Répertoire complémentaire et études (BV 24)*, Turnhout: Brepols 2015.

- DA SILVA, Inocêncio Francisco: *Dicionário bibliographico portuguez*, Bd. 1, Lisboa: Imprensa Nacional 1858.
- STEGMÜLLER, Friedrich / REINHARDT, Niklaus: *Repertorium Biblicum mediæ ævi*, Bd. 8: *Supplementum*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1976.
- Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4: *Con-Cyclus*, Leipzig: B. G. Teubner 1906-09.
- Thesaurus proverbiorum mediæ ævi, Lexikon der Sprichwörter des romanisch-germanischen Mittelalters*, 13 Bde., Berlin: De Gruyter 1995–2002.
- WEIL, Françoise: *Livres interdits, livres persécutés. 1720–1770*, Oxford: Voltaire Fondation 1999.
- Wörterbuch der Deutschen Gegenwartssprache*, Bd. 2: *Deutsch-Glauben*, hg. von Ruth KLAPPENBACH / Helene MALIGE-KLAPPENBACH / Günter KEMPCKE, Berlin (Ost): Akademie Verlag⁷1981.

8.6 Gedruckte Quellen und Literatur⁶

- ABEL, Stefan: *Johannes Nider. ‚Die vierundzwanzig goldenen Harfen‘, Edition und Kommentar (SHR 60)*, Tübingen: Mohr 2011.
- ABELARD: *Expositio in epistolam ad Romanos / Römerbriefkommentar* [ed. Eligius M. BUYTAERT] übers. und eingel. von Rolf PEPPERMÜLLER, 3 Bde. (FC 26.1–3), Freiburg i. Br.: Herder 2000.
- *Peter Abelard's Ethics*, ed. David LUSCOMBE (OMT), Oxford: Clarendon Press 1971.
 - *Scito te ipsum / Erkenne dich selbst*, ed., übers. und eingel. von Rainer M. ILGNER (FC 44), Turnhout: Brepols 2011.
- ADRIÁNYI, Gabriel: „*Pelbárt von Temesvár*“, in: *BBKL*, [www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php?wt=1&art=../P/Pe/pelbart_v_t.art]
- ADUNKA, Evelyn: *Friedrich Heer (1916–1983). Eine intellektuelle Biographie*, Wien/Innsbruck: Tyrolia 1995.
- ALAIN DE LILLE: *Summa de arte prædicatoria*, in: *PL* 210, Sp. 111–98.
- ALMOND, Philip C.: *Heaven and Hell in Enlightenment England*, Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- ALSTED, Johann Heinrich: *Summa Casuum conscientie*, Frankfurt am Main: Konrad Eifried 1628, Hanau: Johann Preß 1643.
- *Theologia Casuum, exhibens anatomen conscientie et scholam tentationum, in quibus universæ questiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter et dilucide tractantur*, Hannover: Konrad Eifried 1621, ²1630, Frankfurt am Main: Jakob Gottfried Seyler 1670.
- AMBROSIUS: *De fide [ad Gratianum] / Über den Glauben [an Gratian]*, übers. und eingel. von Christoph MARKSCHIES (FC 47.1.3), Turnhout: Brepols 2005.
- *De officiis*, ed. Mauritius TESTARD = *Ambrosii Mediolanensis opera* 5 (CC.SL 15), Turnhout: Brepols 2000.
- Analecta Hymnica Mediæ Aevi*, ed. Guido Maria DREVES / Clemens BLUME / Henry M. BANNISTER, 55 Bde., Leipzig: O. R. Reisland 1886–1926.

6 Nicht erfasst sind bibliographische Angaben von Titeln, die nur in den Handschriftenbeschreibung zu finden sind und dort nur einmal vorkommen.

- ANDENNA, Cristina / HERBERS, Klaus / MELVILLE, Gert (Hgg.): *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen im mittelalterlichen Europa*, Bd. 1: *Netzwerke: Klöster und Orden im 12. und 13. Jahrhundert (Aurora 1.1)*, Stuttgart: Franz Steiner 2012.
- ANDRESEN, Carl / MÜHLENBERG, Ekkehard / RITTER, Adolf Martin / SCHMIDT, Martin Anton / WESSEL, Klaus: *Die christlichen Lehrentwicklungen bis zum Ende des Spätmittelalters*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.
- ANDREW, Edward G. : *Conscience and its Critics. Protestant Conscience, Enlightenment Reason, and Modern Subjectivity*, Toronto: University of Toronto Press 2001.
- ANDRIESEN, Jos: „*Lobbet (Lobbetius, Jacques)*“, in: *DSp*, Bd. 9 (1976), Sp. 952f.
- ANGENENDT, Arnold: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt: WBG 1997.
- ‚*In porticu ecclesiae sepultus*‘. Ein Beispiel von himmlisch-irdischer Spiegelung, in: Hagen KELLER / Nikolaus STAUBACH (Hgg.), ‚*Iconologia sacra*‘. *Mythos, Bildkunst und Dichtung in der Religions- und Sozialgeschichte Alteuropas*. FS Karl Hauck (*Arbeiten zur Frühmittelalterforschung* 23), Berlin: De Gruyter 1994, S. 68–80.
- ANNESLEY, Samuel: *The Morning-Exercise at Cripple Gate, or, Several Cases of Conscience Practically Resolved [...]*, London: Joshua Kirton ²1664.
- ANSELM VON CANTERBURY = *Anselmi Cantuariensis opera omnia*, ed. Franciscus Salesius SCHMITT, 6. Bde., Stuttgart/Bad Cannstatt: Friedrich Frommann 1984 [zuerst: Edinburgh 1938–61].
- Ps.-ANSELM VON CANTERBURY: *Liber Meditationum et Orationum*, in: *PL* 158, Sp. 709–820.
- ANTONINUS VON FLORENZ = *Sancti Antonini archiepiscopi Florentini Summa Ordinis Praedicatorum Summa Theologica*, 4 Bde., Verona: Augustinus Carratonium 1740.
- ARENDT, Hans-Peter: *Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments (Freiburger theologische Studien 121)* Freiburg i. Br.: Herder 1981.
- VON ARETIN, Johann Christoph: *Briefe über meine literarische Geschäftsreise in die bayerischen Abteyen*, hg. v. Wolf BACHMANN (*Bibliotheca Bavarica*), München: Albert Langen, Georg Müller 1971.
- AUBERT, Roger: *Die scheinbaren Erfolge der Kirche Frankreichs während des Zweiten Kaiserreichs und der „Ordre Moral“*, in: DERS. / Johannes BECKMANN / Patrick J. CORISH / Rudolf LILL (Hgg.), *Die Kirche in der Gegenwart*, Teil 1: *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration (HKG 6)*, Freiburg i. Br.: Herder 1985, S. 517–32.
- AUER, Albert: *Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert (BGPbThM 27.1–2)*, Münster: Aschendorff 1928.
- AUGUSTINUS: *Confessionum libri XIII*, ed. Luc VERHEIJEN = *Sancti Augustini opera* I.1 (CC.SL 27), Turnhout 1990.
- *De civitate Dei*, ed. Bernhard DOMBART / Alfons KALB = *Aurelii Augustini opera* XIV.1–2 (CC.SL 47–8), Turnhout: Brepols 1955.
- *De sermone Domini in monte libros duos*, ed. Almut MUTZENBECHER = *Aurelii Augustini opera* VII.2 (CC.SL 35), Turnhout: Brepols 1967.
- *De vera religione*, ed. Klaus-Detlef DAUR, in: *Sancti Aurelii Augustini De doctrina Christiana, De vera religione = Aurelii Augustini opera* IV.1 (CC.SL 32), Turnhout: Brepols 1962, S. 169–260.

- *De videndo Deo liber* = ep. 187, in: *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi epistolae*, ed. Alois GOLDBACHER, pars. III: *ep. CXXIV-CLXXXIV A* (CSEL 44 = *Sancti Augustini opera*, Sect. 2.3), Wien: F. Tempsky/Leipzig: G. Freytag 1904, S. 274–331.
- *Enarrationes in Psalmos*, ed. Eligius DEKKERS / Jean FRAIPONT = *Aurelii Augustini opera* X.1–3 (CC.SL 38–40), Turnhout: Brepols 1990.
- *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, ed. Ernest EVANS, in: *Aurelii Augustini opera* XIII.2 (CC.SL 46), Turnhout: Brepols 1969, S. 21–114.
- *Enchiridion de fide spe et caritate / Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe*, Text und Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hg. von Joseph BARBEL (*Testimonia* 1), Düsseldorf: Patmos 1960.
- *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*, ed. Radbod WILLEMS = *Aurelii Augustini Opera*, pars VIII (CC.SL 36), Turnhout: Brepols 1990.
- *Sermo CCCL*, in: *PL* 39, Sp. 1533–5.
- *Sermones de vetere Testamento*, ed. Cyrill LAMBOT = *Aurelii Augustini Opera*, pars XI, 1 (CC.SL 41), Turnhout: Brepols 1997.
- *Sermones Selecti duodeviginti*, ed. Cyrill LAMBOT (*Stromata patristica et mediaevalia* 1), Utrecht/Brüssel 1950.
- Ps.-AUGUSTINUS: *De spiritu et anima*, in: *PL* 40, Sp. 779–832.
- *Manuale*, in: *PL* 40, Sp. 951–68.
- *Meditationes*, in: *PL* 40, Sp. 901–42.
- BÄHR, Andreas: *Der Richter im Ich. Die Semantik der Selbsttötung in der Aufklärung* (VMPIG 180), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- *Die Furcht der Frühen Neuzeit. Paradigmen, Hintergründe und Perspektiven einer Kontroverse*, in: *Historische Anthropologie* 16.2 (2008), S. 291–309.
- BAIER, Walter: *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, 3 Bde. (*AnalCart* 44), Salzburg: Institut für Englische Sprache und Literatur 1977.
- BAILLY, PAUL: „*Houdry (Vincent)*“, in: *DSp*, Bd. 7 (1969), Sp. 831.
- BALSAMO, Ignazio: *Kurtzer und gründlicher Bericht [...] wie man ordentlich der geistlichen Vollkommenheit nachstreben, recht und wol betten, auch nützlich betrachten möge [...]*, Salzburg: Melchior Haan 1708.
- BÁRCZI, Ildikó: *La diversité thématique dans le prédications de Pelbart de Temesvár*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 100 (2007), S. 251–310.
- BARDI, Francesco: *Disceptationes morales de conscientia in communi, recta, erronea, probabili, dubia, et scrupulosa [...]* Frankfurt am Main: Johann Gottfried Schönwetter 1653.
- BARON, Roger: *Étude sur l'authenticité de l'œuvre de Hugues de Saint-Victor d'après les MSS Paris MAZ. 717, BN 14506 et Douai 360–366*, in: *Scriptorium* 10 (1956), S. 182–220.
- BARTAUD, Émile / Rayez, André: *Échelle spirituelle*, in: *DSp*, Bd. 4.1 (1960), Sp. 62–86.
- BARTOLOMÉ DE MEDINA: *Expositio in primam secundæ angelici doctoris D. Thomæ Aquinatis*, Venezia: Petrus Dehuchinus 1580.
- BAUM, Hermann: *Das Licht des Gewissens. Zu Denkstrukturen Bonaventuras* (*Europäische Hochschulschriften*, Reihe 20: *Philosophie* 322), Frankfurt am Main: Peter Lang 1990.
- BAUMGARTNER, Konrad: *Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration* (*MThS, Historische Abteilung* 19), St. Ottilien: EOS Verlag 1975.

- BAYLOR, Michael G. : *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden: Brill 1977.
- BEIN, Thomas: *Der ‚offene‘ Text – Überlegungen zu Theorie und Praxis*, in: Anton SCHWOB / Erwin STREITFELD / Karin KRANICH-HOFBAUER (Hgg.), *Quelle – Text – Edition (Beihefte zu editio 9)*, Tübingen: Niemeyer 1997, S. 21–35.
- BEJCZY, István P. / NEWHAUSER, Richard: *The Newly Discovered Abbreviations of Simon of Hinton's Summa iuniorum, Concentrating on the Virtues and Vices*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 75 (2005), S. 95–144.
- BELL, David N.: *A Bibliography of English Translations of Works by and Attributed to St Bernard of Clairvaux: 1496–1970*, in: *Cîteaux* 48 (1997) S. 83–130.
- BELL, Theo: *Die Rezeption Bernhards von Clairvaux bei Luther*, in: *ARG* 90 (1999), S. 72–102.
- *Divus Bernardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften* (VIEG, Abteilung Religionsgeschichte 148), Mainz 1993.
- BELLARMIN, Robert: *De scriptoribus ecclesiasticis liber unus* [...] Köln: Bernhard Wolter 1631.
- BENKE, Christoph: *Unterscheidung der Geister bei Bernhard von Clairvaux* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 4), [Würzburg:] echter [1991].
- BENNINGHOFF-LÜHL, Sibylle: *„Figuren des Zitats“. Eine Untersuchung zur Funktionsweise übertragener Rede*, Stuttgart: J. B. Metzler 1998.
- BERLIÈRE, Ursmer: *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII^e siècle. Essai historique* (Collection Pax / Série in-octavo 1), Maredsous 1927.
- BERNARDI Ordo Cluniacensis, ed. HERRGOTT, in: *Vetus Disciplina monastica*, S. 133–364.
- BERNARDINO DA SIENA, *Quadragesimale de evangelio aeterno = S. Bernardi Senensis* [...] *Opera omnia*, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Bde. 3–5, Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae 1956.
- BERNARDS, Matthäus: *Flores sancti Bernardi*, in: Joseph LORTZ (Hg.), *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardkongress Mainz 1953* (VIEG 6), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1955, S. 192–210.
- *Zur Überlieferung der Bernhardschriften. Beobachtungen an einem Bernhardflorilegium*, in: *CîtN* 5 (1954), S. 153–72.
- *Zur Verbreitung der Bernhardschriften. Das Bernardinum des Benediktiners Wilhelm von St. Martin in Tournai*, in: *StMGBO* 64 (1952), S. 234–41.
- BERNHARD von CLAIRVAUX: *Sämtliche Werke*, ed. Gerhard B. WINKLER, 10 Bde., Innsbruck: Tyrolia 1990–99.
- *Sancti Bernardi Opera*, Bd. 6.1: *Sermones* 3, ed. Jean LECLERCQ / Henri ROCHAIS, Roma: Editiones Cistercienses 1970.
- BERTOLA, Ermenegildo: *Di alcuni trattati psicologici attribuiti ad Ugo da S. Vittore*, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 51 (1959), S. 436–55.
- *Il problema della coscienza nella teologia monastica del XII secolo* (*Il Pensiero Medievale*, seconda serie 1), Padova: CEDAM 1970.
- BERTRAND, Louis: *Bibliothèque Sulpicienne ou Histoire Littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Bd. 3: *Appendices*, Paris: Picard 1900.
- BERTRAND, Régis: *Modelle und Entwürfe zum christlichen Leben*, in: VENARD (Hg.), *Das Zeitalter der Vernunft*, S. 823–66.
- BESTUL, Thomas H. : *Texts of Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1996.

- BEZZEL, Ernst: „Beichte III. Reformationszeit“, in: *TRE*, Bd. 5, S. 421–5.
- BIZEUL, Yves: *Pierre Bayle. Vordenker des modernen Toleranzbegriffs*, in: Hans Jürgen WENDEL / Wolfgang BERNARD / Yves BIZEUL (Hgg.), *Toleranz im Wandel (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft 4)*, Rostock 2000, S. 67–112 [www.wiwi.uni-rostock.de/fileadmin/Institute/IPV/Lehrstuehle/Politische_Theorie/Yves_Bizeul/ToleranzBizeul.pdf].
- BLAIR, Ann M.: *Too Much to Know. Managing Scholarly Information before the Modern Age*, New Haven/London: Yale University Press 2010.
- BLOCH, Ralph Howard: *God's Plagiarist. Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*, Chicago, Ill.: University of Chicago Press 1994.
- BLÜHDORN, Jürgen-Gerhard (Hg.): *Das Gewissen in der Diskussion (WdF 37)*, Darmstadt: WBG 1976.
- Einleitung, in: DERS. (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, S. 1–19.
 - „Gewissen I. Philosophisch“, in: *TRE*, Bd. 13 (1984), S. 192–213.
- BÖDEKER, Hans Erich (Hg.): *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14)*, Göttingen: Wallstein Verlag 2002.
- *Reflexionen über Begriffsgeschichte als Methode*, in: DERS. (Hg.), *Begriffsgeschichte*, S. 73–121.
- BOHL, Cornelius: *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk ‚De compositione‘ des David von Augsburg (Franziskanische Forschungen 42)*, Werl: Dietrich Coelde 2000.
- BORNKAMM, Heinrich: *Äußerer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten*, in: DERS. (Hg.), *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*, Gießen: Alfred Töpelmann 1932, S. 85–109.
- BOSSI, Giovanni Angelo: *Moralia varia ad usum fori duodecim comprehensa titulis, quorum primus universam de conscientia materiam complectens in tres distribuitur partes, I. De conscientia erronea, et opintiva. II. De conscientia dubia. III. De conscientia scrupulosa [...]*, Lyon: Petrus Prost (Erben) 1649.
- BOURDALOUE, Louis: *Ouvres complètes de Bourdaloue*, Bd. 1: *Avent*, Paris: Gauthier Frères 1833.
- *Adventspredigten = Sämtliche Werke*, Bd. 3, Regensburg: G. Joseph Manz 1848.
 - *Sämtliche Predigten*, Erster Theil: *Die Adventspredigten*, Prag: Waltherische Buchhandlung 1760.
- BOYS, John: *An Exposition of the Dominicall Epistles and Gospels used in our English Liturgie, throughout the whole yeere. Together with a Reason why the Church did chuse the same [...]*, in: *The Workes of Iohn Boys Doctor in Divinitie and Deane of Canterburie*, London: John Haviland 1622, S. 69–562.
- *Stern und Kern aller Episteln und Evangelien durchs gantze Jahr [...]*, Braunschweig: Christoff Friedrich Zilliger/Caspar Gruber 1683.
- BRANCACCINA, Dominico Maria: *De iure doctoratus libri IV*, Roma: Nicolai Angeli Tinassi 1689.
- BRAUN, Harald E. / VALLANCE, Edward (Hgg.): *Contexts of Conscience in Early Modern Europe, 1500–1700*, New York: Palgrave 2004.
- BREAN, Franz Xaver: *Christliche Warheiten/ in Gegenwart Ibro Römisch-Kayserlich-und Königlich-Catholischen Majestäten und dero Hof-Staat in öffentlicher Predig vorgetragen*, Bd. 2, Wien: Gregor Kurtzböck 1734.

- BREASTED, James Henry: *Die Geburt des Gewissens (Erkenntnis und Leben 2)*, Zürich: Morgenarten 1950.
- BRESSER, Martin: *De conscientia libri sex*, Antwerpen: Johannes Cnobbaert 1638.
- BREDERO, Adriaan Hendrik: *Bernhard von Clairvaux (1091–1153) zwischen Kult und Historie. Über seine Vita und ihre historische Auswertung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1996 [zuerst: Kampen 1993].
- *Der heilige Bernhard von Clairvaux im Mittelalter: von der historischen Person zur Kultgestalt*, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 141–59.
 - *Rez. Rochais, Enquête*, in: *Cahiers de civilisation médiévale* 6.23 (1963), S. 351–4.
- BREITENSTEIN, Mirko: „*Consulo tibi Speculum monachorum*“. *Geschichte und Rezeption eines pseudo-Bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition)*, in: *RMab* 20 (81) (2009), S. 113–50.
- *Das ‚Buch des Gewissens‘. Zum Gebrauch einer Metapher in Mittelalter und Früher Neuzeit*, in: Gert MELVILLE / Bernd SCHNEIDMÜLLER / Stefan WEINFURTER (Hgg.), *Die Wirkmacht klösterlichen Lebens (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 5)*, Regensburg: Schnell & Steiner 2017 [im Druck].
 - *Das „Haus des Gewissens“*. *Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Mönchtum des Hohen Mittelalters*, in: Jörg SONNTAG / Petrus BSTEH / Brigitte PROKSCH / Gert MELVILLE (Hgg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen (Vr.A 68)*, Berlin: LIT 2016, S. 17–52.
 - *Das Noviziat im hohen Mittelalter. Zur Organisation des Eintrittes bei den Cluniakern, Cisterziensern und Franziskanern (Vr.A 38)*, Berlin: LIT 2008.
 - *Der Traktat vom „Inneren Haus“: Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung*, in: DERS. / Stefan BURKHARDT / Julia DÜCKER (Hgg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs (Vr.A 48)*, Berlin: LIT 2012, S. 263–92.
 - *Der Transfer paränetischer Inhalte innerhalb und zwischen Orden*, in: ANDENNA / HERBERS / MELVILLE (Hgg.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, S. 37–53.
 - *Die „Exhortatio ad iuvenem monachum“*. *Eine spätmittelalterliche Mahnschrift für den klösterlichen Nachwuchs. Edition und Kommentar*, in: *RMab*, n.s. 25 (2014), S. 195–229.
 - *Die Verfügbarkeit der Transzendenz: Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant*, in: MELVILLE / SCHNEIDMÜLLER / WEINFURTER (Hgg.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten*, S. 37–56.
- BROGLI, Thomas: „*Yēgliches nāch sīn vermugen*“. *Johannes Nider’s Idea of Conscience*, in: Sigrid MÖLLER / Cornelia SCHWEIGER (Hgg.), *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era (Studies in Medieval and Reformation Traditions 165)*, Leiden: Brill 2013, S. 61–76.
- BROWE, Peter: *Die Pflichtbeichte im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 57 (1933), S. 335–83.
- BROWN, Peter: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, übers. von Martin Pfeiffer, München: dtv 1994.
- BRUCKNER, Pascal: *Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa*, aus dem Französischen von Michael Bayer, München: Pantheon 2008 [zuerst: *La tyrannie de la pénitence*, Paris: Grasset & Fasquelle 2006].

- BULTMANN, Christoph / LEPPIN, Volker / LINDNER, Andreas (Hgg.): *Luther und das monastische Erbe* (SHR 39), Tübingen: Mohr Siebeck 2007.
- BULTOT, Robert: *Les ‚Meditationes‘ Pseudo-Bernardines sur la connaissance de la condition humaine. Problèmes d'histoire littéraire*, in: *Sacris Erudiri* 15 (1964), S. 156–92.
- BURCKHARDT, Max: *Klassiker der Weltliteratur*, in: Wolfgang MILDE / Werner SCHUDER (Hgg.), *De captu lectoris. Wirkungen des Buches im 15. und 16. Jahrhundert, dargestellt an ausgewählten Handschriften und Drucken*, Berlin/New York: de Gruyter 1988, S. 51–66.
- BURGER, Christoph: *Leben als Mönch und Leben in der ‚Welt‘ – monastischer Anspruch und reformarischer Widerspruch*, in: LEXUTT / MANTEY / ORTMANN (Hgg.), *Reformation und Mönchtum*, S. 7–27.
- BUSETTO, Giorgio / MANSELLI, Raoul: „Bernardinus v. Siena“, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1 (1980), Sp. 1973–5.
- BYNUM, Caroline Walker: *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth-Century Spirituality* (*Harvard theological studies* 31), Missoula: Scholars Press 1979.
- *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (*Publications of the UCLA Center for Medieval and Renaissance Studies* 16), Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press 1982.
- CAESARIUS VON HEISTERBACH, ed. 1599 = *Illustrium miraculorum, et, historiarum memorabilium lib. XII. Ante annos ferè CCCC. a Caesario Heisterbachcensi, ordinis Cisterciensis* [...], Köln: Arnold Mylius 1599.
- *Dialogus miraculorum / Dialog über die Wunder*, übers. und komment. von Nikolaus NÖSGES / Horst SCHNEIDER (FC 86.1–5), Turnhout: Brepols 2009.
- CADE, Anthony: *A Sermon Necessary for these Times, showing the nature of Conscience, with corruptions thereof, and the repairs or means to inform it with right knowledge, and stirre it up to upright practice, and how to get and keep a good Conscience* [...], Cambridge: Printers to the University 1636.
- CALVIN, Johannes: *Institutio Christianæ religionis*, Genf: Robert Estienne 1559.
- CANCRINI, Antonia: *Syneidesis. Il tema semantico della ‚con-scientia‘ nella Grecia antica* (*Lessico intellettuale Europeo* 6), Roma: Edizioni dell'Ateneo 1970.
- CARBONELLE, Charles-Olivier: *Histoire et Historiens. Un mutation idéologique des historiens français 1865–1885*, Toulouse: Edouard Privat 1976.
- CARDELLE DE HARTMANN, Carmen: *Die Roswitha-Edition des Humanisten Conrad Celtis*, in: HENKES / HETTICHE / RADECKE / SENNE (Hgg.), *Schrift – Text – Edition*, S. 137–47.
- *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (*Mittelalterliche Studien und Texte* 37), Leiden: Brill 2007.
- CARON, François: *Frankreich im Zeitalter des Imperialismus, 1851–1918 = Geschichte Frankreichs*, Bd. 5, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1991.
- CARRUTHERS, Mary: *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200* (CSML 34), Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- CASSIAN = *Ioannis Cassiani* [...] *Opera omnia*, ed. Allart GAZET, Bd. 2, Douai: Balthazar Bellère 1616; Arras: Jean Baptist Rivière / Guillaume Rivière 1628.
- CASTRONOVO, Valerio: „Bossi, Giovanni Angelo“, in: *DBdI*, Bd. 13 (1971), S. 309f.
- CAUSSIN, Nicholas: *Heilige Hoffhaltung, das ist: Haupt-Reglen einer heiligen Hoffhaltung, wider die falschen Gründt der eytelten Welt-Menschen* [...] durch R.P. Udalricum Groschan [übersetzt], Bd. 3, Köln: Johan Wilhelm Friessem 1676.

- CEILLIER, Rémy: *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* [...], 23. Bde., Paris: La veuve Lottin / J. H. Butard / la veuve D. A. Pierres 1729–63.
- CERBONI, Tommaso Maria: *Theologia Revelata libri tres*, 2 Bde., Roma: S. Michaelis ad Ripam 1768.
- CERQUIGLINI, Bernard: *Éloge de la variante: Histoire critique de la philologie*, Paris: Seuil 1989.
- CHADWICK, Henry: „Gewissen“, in: *RAC*, Bd. 10 (1978), Sp. 1025–107.
- CHARVIN, Gaston: *Statuts, Chapitres généraux et visites de l'ordre de Cluny*, Bd. 4: 1360–1408, Paris: Éditions E. De Boccard 1969.
- CHÂTELLIER, Louis: *Die Erneuerung der Seelsorge und die Gesellschaft nach dem Konzil von Trient*, in: Paolo PRODI / Wolfgang REINHARDT (Hgg.), *Das Konzil von Trient und die Moderne (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient 16)*, Berlin: Duncker & Humblot 2001, S. 107–23.
- CHÂTILLON, Jean: *Le De Duodecim Patriarchis ou Beniamin Minor de Richard de Saint-Victor. Description et Essai de Classification des Manuscrits*, in: *RHT* 21 (1991), S. 159–236.
- CHENEVAL, Francis: „Jean-Jacques Rousseau“, in: Johannes ROHBECK / Helmut HOLZHEY (Hgg.), *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Bd. 2: *Frankreich (Grundriß der Geschichte der Philosophie – Überweg)*, Basel: Schwabe 2008, S. 618–83.
- CHÉNU, Marie-Dominique: *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal/Paris: J. Vrin 1969.
- CHRISTOPHE, Paul: *1789. Les Prêtres dans la révolution*, Paris: Les éditions ouvrières 1986.
- CICERO: *Pro A. Cluentio habito oratio*, ed. Silvia RIZZO, [Milano]: Arnoldo Mondadori 1991.
- CLASS, Manfred: *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie (Spudasmata 3)*, Hildesheim: Georg Olms 1964.
- CHIERICATO, Giovanni: *Erotemata Ecclesiastica* [...] Venezia: Andreas Poleti ³1706.
- COLISH, Marcia L.: *Remapping Scholasticism (The Etienne Gilson Series 21)*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 2000.
- COLLIN-ROSET, Simone: *Les manuscrits de l'ancienne chartreuse du Mont-Dieu (Ardennes)*, in: *BECh* 132 (1974), S. 5–73.
- Compendium Theologiae*, ed. in: Jean GERSON, *Opera omnia*, ed. Louis Ellies DUPIN, Antwerp 1706, Bd. 1, Sp. 233–422.
- Conscientia scelerum vindex. Der nagende Wurm deß Gewissens/ in Constante dem Kayser* [...], Dillingen: Johann Federle 1672.
- CONSTABLE, Giles: *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- *The Popularity of Twelfth-Century Spiritual Writers in the Late Middle Ages*, in: Anthony MOLHO / John A. TEDESCHI (Hgg.), *Renaissance. Studies in Honor of Hans Baron*, Firenze: G. C. Sansoni 1971, S. 3–28.
- *Twelfth-Century Spirituality and the Late Middle Ages*, in: *Medieval and Renaissance Studies* 5 (1969), S. 27–60.
- COPPENSTEIN, Johann Andreas: *Discursus reales in Dominicis adventes et epiphaniae*, pars II, Mainz: Johann Theobald Schönwetter 1627.
- CORETH, Emerich / NEIDL, Walther M. / PFLIGERSDORFER, Georg (Hgg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bde., Graz: Styria 1987–90.
- COTTON, John: *A Practical Commentary, or an Exposition with Observations, reasons, and Uses upon the First Epistle Generall of John* [...], London Thomas Parkhurst 1656.

- CRUEL, Rudolf: *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold: Meyer'sche Hofbuchhandlung 1879.
- CUMING, Geoffrey J. : *The Life and Works of Anthony Cade, B.D., Vicar of Billesdon, 1599–1639*, Leicester: Society „The Guildhall“ [1970] [zuerst in: *Transactions of the Leicestershire Archaeological and Historical Society* 45 (1969/70), S. 39–56].
- CUMMINGS, Brian: *Conscience and the Law in Thomas More*, in: Harald E. BRAUN / Edward VALLANCE (Hgg.), *The Renaissance Conscience (Renaissance Studies Special Issues 3)*, Chichester: John Wiley & Sons 2011, S. 29–51.
- D'ALVERNI, Marie-Thérèse: *Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d'Alain de Lille*, in: Raymond CHEVALLIER (Hg.): *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, Bd. 3, Paris: École Pratique des Hautes Études 1966, S. 1517–28.
- DAVID VON AUGSBURG: *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1899.
- DE BIL, A. : „Bourdaloue (Louis)“, in: *DHGE*, Bd. 10, Sp. 143–7.
- DECKERT, Adalbert: *Die oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529 (Archivum Historicum Carmelitanum 1)*, Roma: Institutum Carmelitanum 1961.
- DECOCK, Wim / BIRR, Christiane: *Recht und Moral in der Scholastik der Frühen Neuzeit, 1500–1750 (Methodica. Einführungen in die rechtshistorische Forschung 1)*, Berlin: De Gruyter 2016.
- De interiori domo*, in: *PL* 184, Sp. 507–52.
- Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit*, hg. von Josef WOHLMUTH (= *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, ed. Giuseppe ALBERIGO / Giuseppe L. DOSSETTI / Perikles-P. JOANNOU / Claudio LEONARDI / Paolo PRODI, ³1973), Paderborn: Schöningh 2002.
- DEL COLLE, Ralph: *Neo Scholasticism*, in: David FERGUSON (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth Century Theology*, Chichester: John Wiley & Sons 2010, S. 375–94.
- DELGADO, Mariano / LEPPIN, Volker / NEUHOLD, Volker (Hgg.): *Ringens um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15)*, Fribourg: Academic Press/Stuttgart: W. Kohlhammer 2011.
- DELHAYE, Philippe: *Dans le sillage de S. Bernard. Trois petits traites De conscientia*, in: *CitN* 5 (1954), S. 92–103.
- *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard. Étudié dans ses œuvres et dans ses sources (AMN 9)*, Namur: Editions Godenne 1957.
- DELUMEAU, Jean: *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIII^e-XVIII^e siècle*, Paris: Fayard 1990.
- *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, New York: St. Martin's Press 1990 [zuerst: *La Pêche et La Peur*, Paris: Fayard 1983].
- DESHUSSES, Jean: *Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits, Edition comparative*, Bd.1: *Le sacramentaire, le supplément d'Aniane (SpicFri 16)*, Fribourg: Éditions Universitaires ³1992, Bd. 2: *Textes complémentaires pour la messe (SpicFri 24)*, Fribourg: Éditions Universitaires ²1988.
- DÍAZ DE CERIO, Franco: *Interes del Cardenal Pecci (León xiii) por la filosofía española*, in: Erwin GATZ (hg.), *Römische Kurie. Kirchliche Finanzen. Vatikanisches Archiv. Studien zu*

- Ehren von Hermann Hoberg (Miscellanea Historiae Pontificiae 45)*, Bd. 1, Roma: Università Gregoriana Editrice 1979, S. 97–105.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo: „*Palanco, Francisco*“, in: DERS., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Bd. 6, Madrid: Consejo Superior des Investigaciones Científicas 1998, S. 229f.
- „*Sebastián de San Joaquín*“, in: DERS., *Hombres y documentos de la filosofía española*, Bd. 7, Madrid: Consejo Superior des Investigaciones Científicas 2003, S. 226f.
- DINZELBACHER, Peter: *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers (Gestalten des Mittelalters und der Renaissance)*, Darmstadt: WBG 1998.
- *Das erzwungene Individuum. Sündenbewußtsein und Pflichtbeichte im Mittelalter*, in: DERS., *Mentalität und Religiosität des Mittelalters*, Klagenfurt/Wien: Kitab 2003, S. 429–56.
- DISTELBRINK, Balduin: *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita (Subsidia Scientifica Franciscalia 5)*, Roma: Istituto Storico Cappuccini 1975.
- DITTRICH, Ottmar: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart*, Bd. 3: Mittelalter bis zur Kirchenreformation Bd. 4: *Von der Kirchenreformation bis zum Ausgang des Mittelalters: I Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus*, Leipzig: Felix Meiner 1932.
- DOROTHEOS VON GAZA: *Doctrinae diversae / Die geistliche Lehre*, 2 Bde., übers. und eingel. von Judith PAULI (FC 37), Freiburg i. Br.: Herder 2000.
- DREXEL, Jeremias: *Antigraphus sive Conscientia Hominis*, Köln: Jodocus Kalkovius 1655.
- *Christlicher Trismegistus, das ist dryfacher hochnothweniger Unterricht*, München: Johann Hertsroy Seeligen / Cornelius Leysser 1626.
- DROSSBACH, Gisela / SCHMITT, Hans-Joachim (Hgg.): *Zentrum und Netzwerk. Kirchliche Kommunikationen und Raumstrukturen im Mittelalter (SpicFri 22)*, Berlin/New York: De Gruyter 2008.
- DUHR, Bernhard: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 18. Jahrhundert (= Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge 4.1–2)*, 2 Bde., München/Regensburg: G. J. Manz 1928.
- DUPIN, Louis Ellies: *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques [...] nouvelle édition revüë corrigée et augmentée*, Bd. 9, Utrecht: Jean Broedelet 1731.
- ECKSTEIN, Hans-Joachim: *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum ‚Gewissensbegriff‘ (WUNT, 2. Reihe 10)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1983.
- EDELHEIT, Amos: *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento (BSIH 230)*, Leiden: Brill 2014.
- EIKELMANN, Manfred / TOMASEK, Tomas (Hgg.): *Handbuch der Sentenzen und Sprichwörter im höfischen Roman des 12. und 13. Jahrhunderts*, Bd. 1: *Einleitung und Artusromane bis 1230*, bearb. von Manfred EIKELMANN / Silvia REUVEKAMP unter Mitarbeit von Agata MAZUREK / Rebekka NÖCKER / Arne SCHUMACHER / Sandra THEISS, Berlin: De Gruyter 2012.
- ELIAS, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp ²1997 [zuerst: Basel: Verlag Haus zum Falken 1939].
- ELM, Kaspar (Hg.): *Bernhard von Clairvaux. Rezeption und Wirkung im Mittelalter und in der Neuzeit (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 6)*, Wiesbaden: Harrassowitz 1994.
- ESCH, Arnold: *Überlieferungschance und Überlieferungszufall als methodisches Problem des Historikers*, in: *HZ* 240 (1985), S. 529–70.

- EYBL, Franz M. : *Konfession und Buchwesen. Augsburgs Druck- und Handelsmonopol für katholische Predigtliteratur, insbesondere im 18. Jahrhundert*, in: GIER / JANOTA (Hgg.), *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen*, S. 633–52.
- *Typotopographie. Stelle und Stellvertretung in Buch, Bibliothek und Gelehrtenrepublik*, in: Hartmut BÖHME (Hg.), *Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext (Germanistischen Symposien, Berichtsbände 27)* Stuttgart/Weimar 2005, S. 225–43.
- FALMAGNE Thomas: *Le Liber Florigerus: Recherches sur l'attribution d'un florilège augustinien du XIII^e siècle (avant 1260)*, in: *Revue des Études Augustiniennes* 45 (1999), S. 139–81.
- *Les Cisterciens et les nouvelles formes d'organisation des florilèges aux 12^e et 13^e siècles*, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 55 (1997), S. 73–176.
- *Un Texte en Contexte. Les Flores Paradisi et le Milieu culturel de Villers-en-Brabant dans la première moitié du 13^e siècle (Instrumenta Patristica et Medievalia 39)*, Turnhout: Brepols 2001.
- FARGE, James K. : *Orthodoxy and Reform in Early Reformation France. The Faculty of Theology of Paris 1500–1543*, Leiden: Brill 1985.
- FAULSTICH, Werner: *Medien zwischen Herrschaft und Revolte. Die Medienkultur der frühen Neuzeit (1400–1700) (Die Geschichte der Medien 3)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998.
- FENNER, William: *The Souls Looking-glasse, lively representing its Estate before God: with A Treatise Of Conscience; wherein the definitions and distinctions thereof are unfolded, and severall cases resolved [...]*, Cambridge: Roger Daniel 1640.
- FERRARIS, Lucius: *Prompta Bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica [...]*, Roma: Remondini 1766; Paris: Migne 1861.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (1798)*, in: *Fichtes Werke*, hg. von Hermann FICHTE, Bd. 4: *Zur Rechts- und Sittenlehre II*, Berlin: De Gruyter 1971 [zuerst Berlin: Veit & Co. 1845/46], S. 1–365.
- FICHTENAU, Heinrich: *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*, Wien: Herder 1948.
- FIERING, Norman: *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard. A Discipline in Transition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1981.
- FLEMING, Julia A. : *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington D.C. : Georgetown University Press 2006.
- FORSCHNER, Maximilian: *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, in: Jan SZAIF / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hgg.), *Was ist das für den Menschen Gute? Menschliche Natur und Güterlehre / What is Good for a Human Being? Human Nature and Values*, Berlin/New York: De Gruyter 2004, S. 126–50.
- *Thomas von Aquin (beck'sche Reihe 572, Denker)*, München: C. H. Beck 2006.
- FOUCAULT Michel: *Was ist ein Autor?*, in: DERS., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt am Main: Ullstein Verlag 1979, S. 7–31 [zuerst als: *Qu'est-ce qu'un auteur?*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63 (1969), S. 73–95].
- FRAEIJIS DE VEUBEKE, Anne-Catherine: *Un catalogue des manuscrits de la collégiale Saint-Paul à Liège au milieu du XV^e siècle*, in: *RHT* 4 (1974), S. 359–424.
- FRECKMANN, Anja: *Die Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.

- FREYBERGER, Sigismund: *Germania perturbata et restaurata: das ist, Unpartheyische, wolmeynende, Theologo-Historica Politische Discursus vom Zustand deß gantzten Römischen Reichs* [...], Frankfurt am Main: Johann-Godtfrid Schönwetter 1650.
- FRIEDRICH, Markus: *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt am Main/New York 2011.
- FRIES, Bruno: *Forum in der Rechtssprache* (MThS, Kanonistische Abteilung 17), München: Max Hueber 1963.
- FROMHOLZER, Franz: *Gefangen im Gewissen. Evidenz und Polyphonie der Gewissensentscheidungen auf dem deutschsprachigen Theater der Frühen Neuzeit* (Ethik – Text – Kultur 8), München: Wilhelm Fink 2013.
- FUHRMANN, Horst: *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München: C. H. Beck 1996 (31998).
- GASS, Wilhelm: *Die Lehre vom Gewissen. Ein Beitrag zur Ethik*, Berlin: Georg Reimer 1869.
- GEERT GROOTE = *Gerardi Magni epistolae*, ed. Willelm MULDER (*Tekstuitgaven van OGE* 3), Antwerpen: Sumptibus Societatis Editricis Neerlandiae 1933.
- GEILER VON KAYSERSBERG, Johann: *Sermones de pusillanimitate*, in: DERS., *Sermones varii et tractatus*, [Strassburg: Johannes Grüninger 1518], CXXI–CXXXII.
- GEORGES D'AMIENS: *Trina Pauli Theologia positiva, moralis, mystica seu omnigena in uniuersas apostoli epistolas commentaria exegetica, tropologica, anagogica*, 3 Bde., Paris: Dionysius Thierry 1659 (Bd. 1), 1661 (Bd. 2); Lyon: Dionysius Thierry 1664 (Bd. 1–2), Lyon: Horace Boissat / George Remé 1664 (Bd. 3).
- GERSON, Jean: *Œuvres complètes*, ed. Palémon GLORIEUX, 10 Bde., Paris: Desclée & Cie 1960–73.
- GESSNER, Conrad: *Bibliotheca Universalis, sive Catalogus omnium scriptorum locupletissimus, Latina, Græca, et Hebraica* [...], Zürich: Christoph Froschauer 1545.
- GESTRICH, Christof: „Deismus“, in: *TRE*, Bd. 8 (1981), S. 392–406.
- GIAMPIETRI, Francesco: *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici del Seicento*, in: Roberto PALAIA (Hg.), *Coscienza nella filosofia della prima modernità* (*Lessico Intellettuale Europeo*), Roma: Leo S. Olschki 2013, S. 91–113.
- GIER, Helmut / JANOTA, Johannes (Hgg.): *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wiesbaden: Harrassowitz 1997.
- GIER, Helmut: *Buchdruck und Verlagswesen in Augsburg vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Ende der Reichsstadt*, in: DERS. / JANOTA (Hgg.), *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen*, S. 479–516.
- GILSON, Étienne: *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Deutsche Fassung von Rainulf Schmücker, Wien: Herder 1950.
- GINZBURG, Carlo: „Balsamo, Ignazio“, in: *DBdI*, Bd. 5 (1963), S. 615f.
- GIRAUD, Cédric: *Spiritualité et histoire des textes entre Moyen Âge et époque moderne. Genèse et fortune d'un corpus pseudépigraphique de méditations* (*Collection des études Augustiniennes Série Moyen Âge et temps modernes* 52), Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2016.
- *Théologie et pédagogie au XII^e siècle: les sentences d'Anselm de Laon et de son école dans un manuscrit Paris, BnF, n.a.l. 181*, in: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 79 (2012), S. 193–287.
- GLEUMES, Heinrich: *Gerhard Groot und die Windesheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 10 (1935), S. 90–112.

- GLORIEUX, Palémon: *Pour revaloriser Migne. Tables rectificatives*, Lille: Facultés catholiques 1952.
- GODMAN, Peter: *Paradoxes of Conscience. Abelard, Heloise, and the Archpoet* (CSML 75), Cambridge: University Press 2009.
- GOERTZ, Hans-Jürgen: „Kirchenzucht 3: Reformationszeit“, in: *TRE*, Bd. 19 (1990), S. 176–83.
- GOLSER, Karl: *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zu Theologie 48), Wien: Wiener Dom-Verlag 1975.
- GOYET, Thérèse / COLLINET, Jean-Pierre (Hgg.): *Journées Bossuet. La prédication au XVII^e siècle*, Paris: Nizet 1980.
- GREEN, Ian: „Hearing‘ and ‚Reading‘: Disseminating Bible Knowledge and Fostering Bible Understanding in Early Modern England“, in: Kevin KILLEEN / Helen SMITH / Rachel WILLIE (Hgg.), *The Oxford Handbook of the Bible in Early Modern England, c. 1530–1700*, Oxford: Oxford University Press 2015, S. 272–86.
- GREGOR DER GROSSE: *Evangelienhomilien / Homiliae in Evangelia*, übers. und eingl. von Michael FIEDROWICZ, 2 Bde. (FC 28.1–2), Freiburg i. Br.: Herder 1997.
- *Homiliae in Evangelia*, ed. Raymond ÉTAIX (CC.SL 141), Turnhout: Brepols 1999.
 - *Moralia in Iob*, ed. Marcus ADRIAEN (CC.SL 143), 3 Bde., Turnhout: Brepols 1979–85.
- GRIMM, Jacob und Wilhelm: „Gewissen IV“, in: DIES., *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 6, bearb. von Hermann WUNDERLICH, München: dtv 1984 (zuerst Leipzig 1911), Sp. 6219–6287.
- GROETHUYSEN, Bernhard: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978 [zuerst: Halle 1927].
- GROSSE, Sven: *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit* (BHTh 85), Tübingen: Mohr Siebeck 1994.
- GRÜNDEL, Johannes: *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter* (BGPhThM 39.5), Münster: Aschendorff 1963.
- GUGGISBERG, Hans R. / LESTRINGANT, Frank / MARGOLIN, Jean-Claude (Hgg.): *La liberté de conscience (XVI^e–XVII^e siècles) (Étude de Philologie et d’Histoire 44)*, Genève: Droz 1991.
- GUY, Jean-Claude: „Examen de Conscience III. Chez les Pères de l’Église“, in: *DSp*, Bd. 4.2 (1961), Sp. 1801–7.
- HAASE, Erich: *Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts*, Berlin: Duncker & Humblot 1959.
- HADOT, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, übers. von Ilsetraut Hadot / Christiane Marsch, Frankfurt am Main: S. Fischer 2005.
- HAHN, Alois: „La sévérité raisonnable“ – *La doctrine de la confession chez Bourdaloue*, in: TIETZ / KAPP (Hgg.), *La pensée religieuse*, S. 19–40.
- *Religion und Welt in der französischen Gegenreformation*, in: Dirk BAECKER / Jürgen MARKWITZ / Rudolf STICHWEH / Hartmut TYRELL / Helmut WILLKE (Hgg.), *Theorie als Passion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987, S. 84–106.
 - *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematisierung und Zivilisationsprozeß*, in: DERS., *Körper und Gedächtnis*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2010, S. 165–96 [zuerst in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982) S. 407–34].

- HAIMERL, Franz Xaver: *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands (MThS, Historische Abteilung 4)*, München: Karl Zink 1952.
- HAMM, Berndt: *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*: Tübingen: Mohr Siebeck 2010.
- Die „nahe Gnade“ – innovative Züge der spätmittelalterlichen Theologie und Frömmigkeit, in: DERS., *Religiosität im späten Mittelalter*, S. 544–60 [zuerst in: Jan A. AERTSEN / Martin PICKAVÉ (Hgg.), „Herbst des Mittelalters“? *Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (MM 31)*, Berlin/New York: De Gruyter 2004, S. 541–57].
 - Normative Zentrierung im 15. und 16. Jahrhundert. Beobachtungen zu Religiosität, Theologie und Ikonologie, in: DERS., *Religiosität im späten Mittelalter*, S. 3–40 [zuerst in: *ZHF* 26 (1999), S. 163–202].
 - Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), S. 241–79.
 - Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen, hg. von Reinhold FRIEDRICH / Wolfgang SIMON (*SHR* 54), Tübingen: Mohr Siebeck 2011.
 - Theologie und Frömmigkeit im ausgehenden Mittelalter, in: DERS., *Religiosität im späten Mittelalter*, S. 244–98 [zuerst in: in: Gerhard MÜLLER / Horst WEIGELT / Wolfgang ZORN (Hgg.): *Handbuch der Geschichte der evangelischen Kirche in Bayern*, Bd. 1: *Von den Anfängen des Christentums bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, St. Ottilien: EOS Verlag 2002, S. 159–211].
 - Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert, in: DERS., *Religiosität im späten Mittelalter*, S. 116–53 [zuerst in: Hans-Jörg NIEDEN / Marcel NIEDEN (Hgg.), *Praxis Pietatis*, Stuttgart: Kohlhammer 1999, S. 9–45].
- HANDSCHUH, Christian: *Die wahre Aufklärung durch Jesum Christum. Religiöse Welt- und Gegenwarts konstruktion in der Katholischen Spätaufklärung (Contubernium 81)*, Stuttgart: Franz Steiner 2014.
- HÄRING, Bernhard: *Das Gesetz Christi. Moralthologie*, Bd. 1, Freiburg i. Br.: Erich Wewel Verlag 1961.
- HASQUENOPH, Sophie: *Louis Bourdaloue. Le prédicateur de Louis XIV, 1632–1704*, Paris: Salvator 2013.
- HAURÉAU, Barthélemy: *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor. Essai critique*, Nouvelle édition, Paris: Librairie Hachette et C^{ie} 1886.
- *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale*, Bd. 2, Paris: C. Klincksieck 1891.
 - *Notice sur les sermons attribués à Hildebert de Lavardin*, in: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques* 32.2 (1887), S. 107–66.
- HAZARD, Paul: *Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715*, aus dem Französischen von Harriet Wegener (*Europa Bibliothek*), Hamburg: Hoffmann und Campe 1939 (12.–16. Tsd.).
- HEIN, Rudolf Branko: „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance (*Studien zur Moralthologie* 10), Münster: LIT 1999.
- HENKES, Christiane / HETTICHE, Walter / RADECKE, Gabriele / SENNE, Elke (Hgg.): *Schrift – Text – Edition (Beihefte zu editio 19)*, Tübingen: Niemeyer 2003.

- HENNIG, Boris: ‚*Conscientia*‘ bei Descartes (*Symposion* 127), Freiburg i. Br./München: Karl Alber 2006.
- *Schuld und Gewissen bei Abelard*, in: *Dialektik* 1 (2003), S. 129–43.
- HEROLT, Johannes = *Sermones Discipuli de tempore et de sanctis cum promptuario exemplorum et de miraculis Beatae Mariae Virginis* [...], Basel: [Johann Amerbach] 1482.
- HERRGOTT, Marquard: *Vetus disciplina monastica, seu Collectio auctorum ordinis S. Benedicti maximam partem ineditorum qui [...] de monastica disciplina tractarunt* [...], Paris: Charles Osmont 1726.
- HERSCHE, Peter: *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau: Herder 2006.
- HESS, Gilbert: *Enzyklopädien und Florilegien im 16. und 17. Jahrhundert. Doctrina, Eruditio und Sapientia in verschiedenen Thesaurierungsformen*, in: Theo STAMMEN / Wolfgang E. J. WEBER (Hgg.), *Wissenssicherung, Wissensordnung und Wissensverarbeitung. Das europäische Modell der Enzyklopädien (Colloquia Augustana 18)*, Berlin: Akademie Verlag 2004, S. 39–57.
- HETHERINGTON, William Maxwell: *History of the Westminster Assembly of Divines*, Edinburgh: James Gemmel 1878.
- HEYD David: *Supererogation. Its Status in Ethical Theory (Cambridge Studies in Philosophy)*, Cambridge: University Press 1982.
- HIERONYMUS = *S. Hieronymi presbyteri commentarium in Hiezechielem libri XIV*, ed. Franciscus GLORIE = *S. Hieronymi presbyteri opera* I.4 (CC.SL 75), Turnhout: Brepols 1964.
- HILARIUS VON POITIERS: *De trinitate libri duodecim*, in: *PL* 10, Sp. 9–472.
- PS.-HILDEBERT VON LAVARDIN: *Sermones de tempore*, in: *PL* 171, Sp. 343–752.
- HIRSCH, Emanuel: *Lutherstudien*, Bd. 1, Gütersloh: Bertelsmann 1954.
- HISS, Wilhelm: *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 7)*, Berlin: De Gruyter 1964.
- Histoire littéraire de la France*, Bd. 13, Paris: Firmin Didot 1814.
- HOFFMANN, Thomas Sören: *Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen*, in: *Kant-Studien* 93 (2002), S. 424–43.
- HOFFMANN, Rudolph: *Die Lehre von dem Gewissen*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1866.
- HOFFMANN, Rudolf: *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge O.F.M. und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik (BGPhThM 36.5–6)*, Münster: Aschendorff 1941.
- HOGG, James: *Carthusian Spirituality*, in: DERS. / Gerhard SCHLEGEL (Hgg.), *Monasticon Cartusiense*, Bd. 3 (*AnalCart* 185.3), Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik, S. 1–92.
- HOLTZ, Sabine: *Theologie und Alltag. Lehre und Leben in den Predigten der Tübinger Theologen 1550–1750 (SuR, N.R. 3)*, Tübingen: J. C. B. Mohr 1993.
- HOLZMANN, Apollonius: *Theologia moralis usitatio in scholis ordine* [...] Bd. 1: *Complectens tractatus extra-sacramentales*, Kempten: Andreas Stadler 1737.
- HOLZEM, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, 2 Bde., Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015.
- HONEMANN, Volker: „*Paratus (Sermones Parati)*“, in: *DSp*, Bd. 12 (1984), Sp. 204f.
- HONNEFELDER, Ludger: *Conscientia sive Ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs*, in: Joseph SZÖVÉRFY (Hg.): *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins*, Berlin: Classical Folia Editions 1983, S. 8–19.

- *Transzendentalität und Moralität. Zum mittelalterlichen Ursprung zweier zentraler Topoi der neuzeitlichen Philosophie*, in: *TbQS* 172 (1992), S. 178–95.
- HOOSE, Jayne (Hg.): *Conscience in World Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1999.
- HOROWSKI Aleksander: *Le questioni disputate sul giudizio finale di Alessandro di Hales*, Introduzione ed edizione, in: *CFr* 75 (2005), S. 27–101.
- HOTSON, Howard: *Johann Heinrich Alsted, 1588–1638. Between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford: Clarendon Press 2000.
- HOUBAERT, Archange: „*Keul (Mathias)*“, in: *DSp*, Bd. 8 (1974), Sp. 1718.
- HOUDRY, Vincent: *La bibliothèque des prédicateurs, qui contient les principaux sujets de la morale Chrétienne*, Bd. 1: A-C, Lyon: Antoine Boudet 21716.
- HÖVER, Werner: „*Bernhard von Clairvaux*“, in: *VL*, Bd. 1 (1978), Sp. 754–62.
- HÜBSCH, Stefan: *Philosophie und Gewissen. Beiträge zur Rehabilitierung des philosophischen Gewissensbegriffs (Neue Studien zur Philosophie 10)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995.
- HÜFFER, Georg: *Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des heiligen Bernard von Clairvaux*, Münster: Aschendorff 1886.
- HUGO CANTOR, *The history of the Church of York, 1066–1127*, ed. Charles JOHNSON, rev. by Martin BRETT / Christopher N. L. BROOKE / Michael WINTERBOTTOM (*OMT*), Oxford: Clarendon Press 1990.
- HUGO DE FOLIETO, *De claustro animae libri quatuor*, in: *PL* 176, Sp. 1017–182.
- HUGO RIPELIN von Straßburg, *Compendium theologiae veritatis, ad editionem Venetam 1492 emendatam = B. Alberti Magni opera omnia*, ed. Steph. Caes. Aug. BORNET, Bd. 35, Paris: Louis Vivès 1896.
- HUGO VON ST. VIKTOR = *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, Bd. 1: *De institutione novitiorum, De virtute orandi, De laude caritatis, De arrha animae*, Texte latin par Hugh B. FEISS / Patrice SICARD, traduction française par Dominique POIREL / Henri ROCHAIS / Patrice SICARD, Introductions, notes et appendices par Dominique POIREL (*Sous la règle de Saint Augustin 3*) Turnhout: Brepols 1997.
- *De archa Noe, Libellus de formatione arche*, ed. Patrice SICARD (*CC.CM 176 = Hugonis de Sancto Victore Opera*, ed. Patrice SICARD / Dominique POIREL), Turnhout: Brepols 2001.
- *De meditatione*, in: *Six opuscles spirituels*, S. 44–58.
- *Six opuscles spirituels*, ed. Roger BARON (*SChr 155*), Paris: Les Éditions du CERF 1969.
- Ps.-HUGO VON ST. VIKTOR: *Miscellanea Hugonis*, in: *PL* 177, Sp. 469–900.
- *Sermones centum*, in: *PL* 177, Sp. 899–1210.
- HÜLSEMANN, Johann: *Calixtinischer Gewissens-Wurm/ aus seinen wider die Evangelische/ von ihm selbst Eydlich beschworne/ aber Schändlich verlassene und Verlästerte Warheit [...] Leipzig: Thimotheus Ritzschen 1653.*
- HUMBERT VON ROMANS: *Instructiones de officiis ordinis*, in: *B. Humberti de Romanis opera de vita regulari*, ed. Joachim Joseph BERTHIER, 2 Bde., Roma 1888/89 [ND Torino 1956], Bd. 2, S. 179–371.
- HUNOLT, Franz: *Christliche Sitten-Lehr. Über die Evangelische Wahrheiten. Dem Christlichen Volck In Sonn- und Feyertäglichen Predigen Auf öffentlicher Canzel vorgetragen [...] Driter Theil. Büssender Christ*, Augsburg/Würzburg: Martin Weh 1752.
- HURTUBISE, Pierre: *La casuistique dans tous ses états*, Ottawa: Novalis 2005.

- IACOBUS DE GRAFFIIS: *De arbitrariis confessoriorum quae ad casus conscientiae attinent libri duo*, Köln: Johannes Crithium 1616.
- I. B. P. : *Gewissens-Wurm/ Das ist: Auß Göttlich-Heiliger Schrift gründlich- und offenbabre Auslegungen [...]*, Augsburg: Mathias Wolf 1732.
- ICARD, Simon: *Port-Royal et Saint Bernard de Clairvaux (1608–1709). Saint-Cyran, Jansénius, Amauld, Pascal, Nicole, Angélique de Saint-Jean (Lumière Classique 88)*, Paris: Honoré Champion 2010.
- IGNATIUS VON LOYOLA: *Geistliche Übungen*, in: DERS., *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übers. von Peter Knauer = *Deutsche Werkausgabe*, Bd. 2, Würzburg: Echter 1998, S. 85–269.
- INGLIS, John: *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy (BSIH 81)*, Leiden: Brill 1998.
- ISIDOR VON SEVILLA: *Sententiarum libri tres*, in: *PL 83*, Sp. 538 C–738 B.
– *Synonyma de lamentatione animae peccatricis*, in: *PL 83*, Sp. 825 B–868 C.
- ISRAEL, Uwe: *Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). Der Straßburger Münsterprediger als Rechtsreformer (Berliner Historische Studien 27)*, Berlin: Duncker & Humblot 1997
- JACKSON, John: *The Booke of Conscience opened and read. In a Sermon preached at the Spittle on Easter-Tuesday, being April 12. 1642*, London: Milbourne 1642.
- JACOBUS, Lee A. : *Sudden Apprehension. Aspects of Knowledge in ‚Paradise Lost‘ (Studies in English Literature 94)*, Den Haag: Mouton 1976.
- JAN VAN RUUSBROEC: *Vanden XII Beghinen*, ed. M. M. KORS = *Opera omnia 7 A (CC.CM 107 A)*, Turnhout: Brepols 2000.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir: *La mauvaise conscience*, Paris: Librairie Félix Alcan 1933, 1939; Paris: Presses universitaires de France ²1951 Paris: Aubier-Montaigne ³1966, 1981; Neuherausgabe der dritten Ausgabe in: DERS., *Philosophie morale*, hg. von Françoise SCHWAB, Paris: Flammarion 1998, S. 31–202; *The Bad Conscience*, übers. von Andrew KELLEY, Chicago: The University of Chicago Press 2015.
- JEDIN, Hubert: *Religiöse Triebkräfte und geistiger Gehalt der katholischen Erneuerung*, in: Erwin ISERLOH / Josef GLAZIK / Hubert JEDIN, *Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation (HKG 4)*, Freiburg i. Br.: Herder 1985, S. 561–604.
- JENDROSCH, Barbara: *Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen (SGKMT 19)*, Regensburg: Friedrich Pustet 1971.
- JOHANN VON NEUMARKT: *Schriften*, ed. Joseph KLAPPER, Zweiter Teil: *Hieronymus, Die unechten Briefe des Eusebius, Augustin, Cyrill zum Lobe des Heiligen (Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der Deutschen Bildung 6.2)*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung 1932.
- JOHANNES VON SALISBURY: *The Letters of John of Salisbury*, Bd. 1: *The Early Letters (1153–1161)*, ed. William J. MILLOR / Harold E. BUTLER / Christopher N. L. BROOKE, London: Nelson 1955.
- JOHN OF FORD: *Super extremam partem Cantici canticorum sermones CXX*, ed. Edmund MIKKERS / Hilary COSTELLO, 2 Bde. (CC.CM 17–8), Turnhout: Brepols 1970.
- JOLY, Claude: *Prones = Prones de Messire Claude Joli [...] sur differens sujets de morale*, 3 Bde., Paris: Edmonde Couterot 1693.
– *Der Seelen=eufferige Buß=Prediger/ oder Lehr= und Geistreiche Predigen [...]* zu grossem Behuff aus dem gedachtem Französischen in das Teutsche übersetzt/ und in Druck verfasst Durch R. D. Theodoricum Printz/ des Hoch=Löbl. Reichs=Stiffts Creutzlingen

- Ord. S. Augst. Regulirten Chor= und Capitular-Herrn., Augsburg: Georg Schlüter/Martin Happach 21726.
- JULIEN-EYMARD D'ANGERS: *Recherches sur le Stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, ed. L. ANTOINE (*Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie* 19), Hildesheim: Georg Olms 1976.
- *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre de Georges d'Amiens, Capucin († 1661)*, in: CFr 20 (1950), S. 335–66.
- JUSSEN, Bernhard: *Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das „Mittelalter“ nicht in den Lehrplan gehört*, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67.9/10 (1016), S. 558–76.
- KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. von Bettina STANGNETH (*Philosophische Bibliothek* 545), Hamburg: Felix Meiner 2003.
- *Pädagogik*, hg. von Friedrich Theodor RINK, in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 9: *Logik, Physische Geographie, Pädagogik*, Berlin: De Gruyter 1968 [zuerst: Berlin 1923], S. 37–500.
- *Vorlesungen zur Moralphilosophie*, hg. von Werner STARK, Berlin: De Gruyter 2004.
- KANTOLA, Ilkka: *Probability and Moral Uncertainty in Late Medieval and Early Modern Times* (*Schriften der Luther-Agricola Gesellschaft* 32), Helsinki: Luther-Agricola-Society 1994.
- KARTSCHOKE, Dieter: *Der epische Held auf dem Weg zu seinem Gewissen*, in: Thomas CRAMER (Hg.), *Wege in die Neuzeit (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur* 8), München: Wilhelm Fink 1988, S. 149–97.
- *Minneschmerzen und Gewissensbisse. Reflexivität in der höfischen Dichtung*, in: Günther MENSCHING (Hg.), *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter* (*Contradictio* 6), Würzburg: Königshausen & Neumann 2005, S. 134–52.
- KAUFMANN, Matthias / AICHELE, Alexander (Hgg.): *A Companion to Luis de Molina* (*Brill's Companions to the Christian Tradition* 50), Leiden/Boston: Brill 2014.
- KAUFMANN, Thomas: *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München: C. H. Beck 2016.
- KEHREIN, Joseph: *Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen von der ältesten bis zur neuesten Zeit. Ein Beitrag zur allgemeinen Literaturgeschichte*, 2 Bde., Regensburg: G. Joseph Manz 1843.
- KELLER, Hagen: *Ordnungsvorstellungen, Erfahrungshorizonte und Welterfassung im kulturellen Wandel des 12./13. Jahrhunderts*, in: Bernd SCHNEIDMÜLLER / Stefan WEINFURTER (Hgg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter* (*Vorträge und Forschungen* 64), Ostfildern: Jan Thorbecke 2006, S. 257–78.
- KEMNITZER, Konstanze / RASCHZOK Klaus: „Beichte“, in: Volker LEPPIN / Gury SCHNEIDER-LUDORFF (Hgg.), *Das Luther Lexikon*, Regensburg: Bückle & Böhm 2015, S. 104–6.
- KEUCK Werner: *Sünder und Gerechter. Rm 7,1–25 in der Auslegung der griechischen Väter*, Dissertation Theol. Tübingen 1956.
- KEUL, Matthias: *Apiarium mellifluum, continens favos dulciores, et delectabiliores ex omnibus operibus S. Patris Bernardi, Clarævallensis Abbatis primi* [...], Köln: Servatius Noethen 1702.
- KIECKHEFER, Richard: *Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit*, in: Jill RAITT / Bernard MCGINN / John MEYENDORFF (Hgg.), *Geschichte der christlichen Spiri-*

- tualität, Bd. 2: *Hochmittelalter und Reformation*, Würzburg: Echter 1995, S. 90–123 [zuerst: New York: Crossroad Publishing Company 1987].
- KIENZLE, Beverly Mayne (Hg.): *The Sermon (TSM AO 81–83)*, Turnhout: Brepols 2000.
- [KIESHEIM, Anton von] = C. B.: *Marie von Kollenau, oder Die deutsche Hausmutter, Ein Original-Trauerspiel in fünf Acten*, Wien: Johann Baptist Wallishausser 1792.
- KIRK, Kenneth E.: *Conscience and its Problems. An Introduction to Casuistry*, London: Longmans, Green and Co. 21933.
- KISSLER, Alexander: *Keine Toleranz den Intoleranten: Warum der Westen seine Werte verteidigen muss*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 42015.
- KITTSTEINER, Heinz Dieter: *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt am Main: Insel Verlag 1991.
- *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins*, Heidelberg: Manutius 1990.
 - *Von der Gnade zur Tugend. Über eine Veränderung in der Darstellung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, in: Norbert BOLZ / Wolfgang HÜBENER (Hgg.), *Spiegel und Gleichnis*, Würzburg: Koenigshausen und Neumann 1984, S. 135–148.
- KLEIN, Dorothea (Hg.): ‚Überall ist Mittelalter‘. *Zur Aktualität einer vergangenen Epoche (Würzburger Ringvorlesungen 11)*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2015.
- KLINCK, Dennis R.: *Conscience, Equity and the Court of Chancery in Early Modern England*, Burlington: Ashgate 2010.
- KLUXEN, Wolfgang: *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*, in: CORETH / NEIDL / PFLIGERSDORFER (Hgg.), *Christliche Philosophie*, Bd. 2, S. 362–89.
- KNEBEL, Sven K.: *Suarezismus. Erkenntnistheoretisches aus dem Nachlass des Jesuitengenerals Tirso González de Santalla (1624–1705), Abhandlung und Edition (Bochumer Studien zur Philosophie 51)*, Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner 2011.
- KÖBELE, Susanne: *Vom Lob der Hölle. Grenzen des felix culpa in der Mystik*, in: DVJS 82 (2008), S. 168–92.
- KOBUSCH, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt: WBG 2006.
- *Die Philosophie des Hoch- und Spätmittelalters (Geschichte der Philosophie 5)*, München: C. H. Beck 2011.
- KOCK, Thomas: *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels (Tradition – Reform – Innovation 2)*, Frankfurt am Main: Peter Lang 22002.
- KOENEN, Gerd: *Das rote Jahrzehnt. Unsere kleine deutsche Kulturrevolution, 1967–1977*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 2001.
- KOHNLE, Armin: *Martin Luther und das Reich – Glaubensgewissheit gegen Zwang*, in: DELGADO / LEPPIN / NEUHOLD (Hgg.): *Ringens um die Wahrheit*, S. 189–202.
- *Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 72)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2001.
- KONRAD VON EBERBACH: *Exordium magnum Cisterciense oder Bericht vom Anfang des Zisterzienserordens*, übers. und komment. von Heinz PIESIK, 2 Bde. (*Quellen und Studien zur Zisterzienserliteratur* 3, 5), Langwaden: Bernardus Verlag 2000/2002.

- KÖPF, Ulrich: *Die Leidenschaften der Seele im Werk Bernhards von Clairvaux*, in: SCHÄFER / THURNER (Hgg.), *Passiones animae*, S. 91–133.
- *Die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte Bernhards von Clairvaux. Forschungsstand und Forschungsaufgaben*, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 5–65.
 - *Einleitung* [zu den Predigten über das hohe Lied], in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 27–47.
 - *Mönchtum*, in: Albrecht BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck ³2016, S. 71–8.
- KOSSELLECK, Reinhart: *Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels*, in: BÖDEKER (Hg.), *Begriffsgeschichte*, S. 29–47.
- KÖSTER, Kurt: „Ekkert von Schönau“, in: VL, Bd. 2 (1980), Sp. 436–440.
- KRAMER, Susan R.: *The Priest in the House of Conscience: Sins of Thought and the Twelfth-Century Schoolmen*, in: *Viator* 37 (2006), S. 149–66.
- KRAMER, Susann R. / BYNUM, Caroline Walker: *Revisiting the Twelfth-Century Individual. The Inner Self and the Christian Community*, in: Gert MELVILLE / Markus SCHÜRER (Hgg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vr.A 16), Münster: LIT 2002, S. 57–85.
- KRAUSS, Johann Nepomuk: *Sonntags-Predigten gehalten in der Hof- und Domkirche zu Grätz*, Bd. 1, Graz: Johann Lorenz Greiner 1823.
- *Sonntags-Predigten und Fasten-Reden gehalten in der Hof- und Domkirche zu Grätz*, 2. Jahrgang, Bd. 1: *Vom heiligen Advent bis Ostern = Christkatholische Kanzel-Vorträge an alle katholischen Christen überhaupt*, 16. Theil, Graz: Johann Lorenz Greiner 1826.
- KRÜGER, Friedhelm: „Gewissen III“, in: TRE, Bd. 13 (1984), S. 219–25.
- DE KROON, Marike: *Pseudo-Augustin im Mittelalter. Entwurf eines Forschungsberichts*, in: *Augustiniana* 22 (1972), S. 511–530.
- KUCKHOFF, Josef: *Die Geschichte des Gymnasium Tricornatum. Ein Querschnitt durch die Geschichte der Jugenderziehung in Köln vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (Veröffentlichungen des Rheinischen Museums in Köln 1), Köln: Bachem 1931.
- LARGIER, Nikolaus: *Zahlenmuster als Metonymie: Zwischen figura mystica, Mnemotechniken und Metamorphose*, in: Moritz WEDELL (Hg.), *Was zählt. Ordnungsangebote, Gebrauchsformen und Erfahrungsmodalitäten des „numerus“ im Mittelalter* (Pictura und Poësis 31), Köln: Böhlau 2012, S. 209–18.
- LANE, Anthony: *Calvin's Use of Bernard of Clairvaux*, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 303–32.
- LAU, Dieter: *Vermis conscientiae. Zur Geschichte einer Metapher*, in: Andreas PATZER (Hg.), *Apophoreta*, Bonn: Rudolf Habelt 1975, S. 110–21.
- LECLERCQ, Jean: *Anciennes Sentences Monastiques*, in: COCR 14 (1952), S. 117–24.
- *Bernhard von Clairvaux. Ein Mann prägt seine Zeit*, München: Verlag Neue Stadt 1990.
 - *Études sur Saint Bernard et le texte de ses écrits = ASOC 9* (1953).
 - *La plus ancienne collection d'œuvres complètes de saint Bernard*, in: DERS., *Études sur Saint Bernard*, S. 124–36.
 - *La préhistoire de l'édition de Mabillon*, in: DERS., *Études sur Saint Bernard*, S. 202–25.
 - *La Spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183) (Études de Théologie et d'histoire de la Spiritualité 7)*, Paris: J. Vrin 1946.
 - *L'authenticité bernardine du Sermon „In celebratione adventus“*, in: DERS., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Bd. 2, S. 271–90 [zuerst: MS 22 (1960), S. 214–31].

- *L'édition de saint Bernard. Problèmes et perspectives*, in: *RHE* 45 (1950), S. 715–27.
 - *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*, in: DERS., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Bd. 1, S. 47–82 [zuerst: *RevBen* 66 (1956), S. 269–302].
 - *Recherches sur les sermons sur les cantiques de saint Bernard 4. Les étapes de la rédaction*, in: DERS., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Bd. 1, S. 213–44 [zuerst: *RevBen* 65 (1955), S. 228–58].
 - *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, 5 Bde. (*Storia e letteratura* 92, 104, 114, 167, 182), Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1962–92.
 - *Saint Bernard et ses Secrétaires*, in: DERS., *Recueil d'études sur Saint Bernard et ses écrits*, Bd. 1, S. 3–25 [zuerst: *RevBen* 61 (1951), S. 208–29].
 - *Textes Bernardins relatifs à la vie monastique*, in: DERS., *Études sur Saint Bernard*, S. 136–51.
 - *Textes sur la vocation et formation des jeunes moines au moyen âge*, in: *Corona Gratianum. Miscellanea Patristica, Historica et Liturgica (Instrumenta Patristica 2)*, 2 Bde., Brügge: Sint Pietersabdej 1975, Bd. 2, S. 169–98.
- LE GALL, Jean-Marie: *Les moines au temps des réformes. France (1480–1560)*, Seyssel: Champ Vallon 2001.
- *Les moines et la ville: l'exemple de Paris au début du XVI^e siècle*, in: Jean-Loup LEMAITRE / Michel DIMITRIEV / Pierre GONNEAU (Hgg.), *Moines et monastères dans les sociétés de rite grec et latin (Hautes Études Médiévales et Moderne 76)* Genève: Droz 1996, S. 255–70.
- LE GOFF, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*, übers. von Ariane Forkel, München: dtv 1991 [zuerst: *La Naissance du Purgatoire*, Paris: Gallimard 1981].
- *Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter*, in: M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u. a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hg. von Claudia HONEGGER, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, S. 393–414.
- LEIBER, Robert: *Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik)*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912), S. 372–92.
- LEICK, Romain: *Die Wunde der Vergangenheit*, in: *Der Spiegel* 13 (2013), S. 134–8.
- LEINER, Wolfgang: *La Princesse et le directeur de conscience. Creation Romanesque et predication*, in: TIETZ / KAPP (Hgg.), *La pensée religieuse*, S. 45–65.
- LEITES, Edmund: *Puritanisches Gewissen und moderne Sexualität*, übers. von Friedrich Griese, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988 [zuerst: *The Puritan Conscience and Modern Sexuality*, New Haven/London: Yale University Press 1986].
- LEJOYEUX, Michel: *Les secrets de nos comportements. Pourquoi les optimistes vivent-ils plus longtemps, sont-ils plus riches et chantent-ils plus juste?*, Paris: Plon 2009.
- LENTES, Thomas: *Andacht und Gebärde. Das religiöse Ausdrucksverhalten*, in: Bernhard JUSSEN / Craig KOSLOFSKY (Hgg.), *Kulturelle Reformation. Sinnformationen im Umbruch (1400–1600) (VMPIG 145)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, S. 29–67.
- LENTZ, Carl Georg Heinrich: *Geschichte der christlichen Homiletik, ihrer Grundsätze und der Ausübung derselben in allen Jahrhunderten der Kirche*, 2 Bde., Braunschweig: Oehme und Müller 1839.
- LÉON DE SAINT-LAURENT: *Sermones de Carcere purgatorii figurato per carcerem Herodis*, pars 3, Antwerpen: Franciscus Muller 1699.
- LEPPIN, Volker: „Gewissen“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Bd. 4, Stuttgart/Weimar: Metzler 2006, Sp. 874–6.

- *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, München: C. H. Beck 2016.
- *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 140.4)*, Stuttgart/Leipzig: S. Hirzel 2008.
- LERCHNER, Karin: *Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters (Pictura und Poësis 6)*, Köln: Böhlau 1993.
- LEVI, Anthony: *Renaissance and Reformation. The intellectual Genesis*, New Haven/London: Yale University Press 2002.
- LEXUTT, Athina / MANTEY, Volker / ORTMANN, Volkmar (Hgg.): *Reformation und Mönchtum. Aspekte eines Verhältnisses über Luther hinaus (SHR 43)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.
- Liber Florum beati Bernardi*, Augsburg: Sigismund Grimm / Marcus Wirsung 1519.
- Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis*, ed. Luc JOCQUE / Ludo MILIS (CC. CM 61), Turnhout: Brepols 1984.
- LINDEMANN, Ruth: *Der Begriff der conscience im französischen Denken (Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie VIII.2)*, Jena/Leipzig: Wilhelm Gronau 1938.
- LOBBET, Jacques: *Tractatus de conscientia*, in: DERS., *Opera omnia*, 6 Bde., Liège: Johannes Mathias Hovius ²1668, Bd. 6.3, S. 47 a–63 b.
- LOHSE, Bernhard: *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 12)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963.
- LOHSE, Tillmann: *Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. Lateinische Christen*, in: Michael BORGOLTE (Hg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*, Bd. 2, Berlin: De Gruyter 2016, S. 27–36.
- LOISO, Ferd. : „*Lobbet de Lantin (Jacques)*“, in: *Biographie Nationale*, Bd. 12: *Les-Ly*, Bruxelles: Émile Bruylant 1892–3.
- LÖNNE, Karl-Egon: *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- LOPE DE BARRIENTOS: *Clavis sapientie*, ed. Antonia Risquez MADRID, Dissertation Universidad Complutense de Madrid, Facultad de filología, Departamento de Filología Latina 2014.
- LÓPEZ, Juan: *Epitome Sanctorum ad conciones [...]*, 3 Bde., Roma: Gulielmus Facciotti 1596.
- *Epitome sanctorum patrum per locos communes [...]*, 4 Bde., Köln: Anton Hierat 1607; Antwerpen: Johann Keerberg 1614.
- LOTTER, Maria-Sybilla: *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- LOTTIN, Odon: *A propos des sources de la ‚Summa Sententiarum‘*, in: *RThAM* 25 (1958), S. 42–58.
- *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle*, 6 Bde., Louvain: Abbaye du Mont César 1942–60.
- *Questions inédites de Hugues de Saint-Victor*, [I], in: *RThAM* 26 (1959), S. 177–213; [II] 27 (1960) S. 42–66.
- LOURDAUX, Willem / HAVERALS, Marcel: *Bibliotheca Vallis Sancti Martini in Lovanio. Bijdrage tot de studie van het geestesleven in de Nederlanden (15^{de}–18^{de} eeuw)* (*Symbolae*, Series A, 8), Bd. 1: *De bewaarde handschriften*, Leuven: Universitaire Pers Leuven, 1978.

- LUDOLF VON SACHSEN: *Vita Iesu Christi e quatuor Evangelis et scriptoribus orthodoxis concinnata*, ed. A.-C. BOLARD / L.-M. RIGOLLOT / J. CARNANDET, Paris/Roma: Victor Palmé 1865.
- LUHMANN, Niklas: *Die Gewissensfreiheit und das Gewissen*, in: *Archiv des öffentlichen Rechts* 90 (1965), S. 257–286 [wiederabgedruckt in: DERS., *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, S. 326–359].
- LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke*, 120 Bde., Weimar, 1883–2009.
- LUTTER, Christina: *Emotionale Repertoires in religiösen Gemeinschaften des 13. Jahrhunderts. Eine Re-Lektüre von „Askese und Laster“*, in: Andreas SCHWARCZ / Katharina KASKA (Hgg.), *Urkunden – Schriften – Lebensordnungen. Neue Beiträge zur Mediävistik (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 63)*, Wien: Böhlau, S. 91–112.
- MAGER, Michael: *Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin (Pontes 3)*, Münster: LIT 1999.
- MAHONEY, John: *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford: Clarendon Press 1989.
- MAIORINO TUOZZI, Anna: *La „conoscienza di sé“ nella scuola cisterciense*, Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Storici 1974.
- MANSELLI, Raoul: „Bernardino da Siena, santo“, in: *DBdI*, Bd. 9 (1967), S. 215–26.
- MARKSCHIES, Christoph: „Innerer Mensch“, in: *RAC*, Bd. 18 (1998), Sp. 266–311.
- MARQUARD, Odo: *Felix culpa? Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: Manfred FUHRMANN / Hans Robert JAUSS / Wolfhart PANNENBERG (Hgg.): *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch (Poetik und Hermeneutik 9)* München: Wilhelm Fink 1981, S. 53–71.
- MARTÈNE, Edmond: *Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in divinis officiis celebrandis*, Lyon: Anisson & Jean Posuel 1706.
- MARTÈNE, Edmond / DURAND, Ursin: *Thesaurus Novus Anecdotorum*, Bd. 5: *Complectens SS. Patrum, Aliorumque Auctorum Ecclesiasticorum omnium fere saeculorum, à quarto ad decimum-quartum Opuscula*, Paris: Delaulne 1717.
- MARTIN, David: *Traité de la Religion Naturelle*, Amsterdam: Pierre Brunel 1713.
– *Abhandlung Von der Natürlichen Religion*, Aus dem Frantzösischen übersetzt von Gottfried Ephraim Müller, A. M. Nebst einer Vorrede und nützlichen Anmerckungen [...] Herrn M. Christoph Wollens, Leipzig: Jacob Born 1736.
- MARTIN, Henri-Jean: *Livre, pouvoirs et société à Paris au XVII^e siècle*, 2 Bde., Genève: Droz 1999 [zuerst: 1969].
- MARTIN, Konrad: *Lehrbuch der katholischen Moral*, Mainz: Franz Kirchheim ⁵1865.
- MARYKS, Robert A. : *Census of the Books Written by Jesuits on Sacramental Confession (1554–1650)*, in: *Annali di Storia moderna e contemporanea* 10 (2004), S. 415–519.
- MASTRI, Bartolomeo: *Theologia moralis*, Venezia: Johann Jacob Hertz 1671, ²1683; Venezia: Antonio Mora 1723.
- MAYES, Benjamin T. G. : *Counsel and Conscience. Lutheran Casuistry and Moral Reasoning after the Reformation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011.

- McMANNERS, John: *Church and Society in Eighteenth Century France*, Bd. 1: *The Clerical Establishment and its Social Ramifications*, Bd. 2: *The Religion of the People and the Politics of Religion (The History of the Christian Church)*, Oxford: Clarendon Press 1998.
- Meditatio in passionem et resurrectionem domini*, in: PL 184, Sp. 741–68.
- Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*, in: PL 184, Sp. 485 A–508 B.
- MEFFRETH: *Hortulus Reginae = Sermones de tempore et de sanctis. Pars hiemalis de tempore*, Nürnberg: Anton Koberger 1487 [urn:nbn:de:hbz:061:1–352705].
- MEIER-STAUBACH, Christel (Hg.): *Die Enzyklopädie im Wandel vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit (MMS 78)*, München: Wilhelm Fink 2002.
- MELLINGHOFF-BOURGERIE, Viviane: *Bernhard von Clairvaux in der französischen Frömmigkeitsliteratur des 17. Jahrhunderts*: François de Sales, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 389–420.
- *François de Sales (1567 – 1622), un homme de lettres spirituelles: culture, tradition, épistolarité (Travaux d’humanisme et Renaissance 330)*, Genève: Droz 1999.
- MELVILLE, Gert: *Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in: DERS. (Hg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen (Vr.A 1)*, Münster 1996, S. 152–86.
- *Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster*, in: DERS., *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, hg. von Cristina ANDENNA / Mirko BREITENSTEIN, Köln: Böhlau 2014, S. 1–18 [zuerst in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 7 (2011), S. 72–92].
- *Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters*, in: DERS. (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln: Böhlau 2005, S. 19–44.
- *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, in: *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), S. 391–417.
- MELVILLE, Gert / SCHNEIDMÜLLER, Bernd / WEINFURTER, Stefan (Hgg.): *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt (Klöster als Innovationslabore 1)*, Regensburg: Schnell & Steiner 2014.
- MENSCHING, Günther (Hg.): *Radix totius libertatis. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie (Contradictio 12)*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2011.
- MERCIER, Désiré-Joseph: *Cardinal Mercier’s Conferences delivered to his Seminarists at Mechlin in 1907*, transl. from the French by J. M. O’Kavanagh, New York/Cincinnati/Chicago: Benziger Brothers 1910.
- MERTENS, Dieter: „*Tzewers, Wilhelm*“, in: VL, Bd. 9 (1995), Sp. 1196–200.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre: *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles) (AMN 13)*, Louvain: Editions Nauwelaerts, Lille: Librairie Giard, Montreal: Librairie Dominicaine 1962.
- MIKKERS, Edmond: *Un Speculum novitii’ inedit d’Étienne de Salley*, in: COCR 8 (1946), S. 17–68.
- MINOIS, Georges: *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, aus dem Französischen von Siegrid Kester, München: Diederichs 1994 [zuerst: *Histoire des enfers*, Paris: Fayard 1991].

- *Geschichte des Atheismus. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Weimar: Böhlau 2000 [zuerst: *Histoire de l'athéisme. Les non croyants dans le monde occidental des origines à nos jours*, Paris: Fayard 1998].
- MONTIAS, John Michael: *Vermeer and his Milieu. A Web of Social History*, Princeton: Princeton University Press 1989.
- VON MOOS, Peter: „Herzenseheimnisse“ (*occulta cordis*), *Selbstbewahrung und Selbstentblössung im Mittelalter*, in: Aleida ASSMANN / Jan ASSMANN (Hgg.), *Schleier und Schwelle*, Bd. 1 (*Archäologie der literarischen Kommunikation* 5), München: Wilhelm Fink 1997, S. 89–109.
- MOCHTI, Otto: *Das Wesen der Sünde. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moralthologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts* (SGKMT 25), Regensburg: Friedrich Pustet 1981.
- MONE, Franz Josef: *Hymni latini medii aevi*, Bd. 2: *Hymni ad B. V. Mariam*, Freiburg i. Br.: Herder 1854.
- MORARD, Martin: *Dates par les calendriers ou se méfier des apparences. À propos de manuscrits de la Chatreuse du Mont-Dieu*, in: *Scriptorium* 66 (2012), S. 337–81.
- MÜLLER, Diana: *Textgemeinschaften. Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue in mittelalterlichen Sammelhandschriften*, Frankfurt am Main 2013 [<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn:nbn:de:hebis:30:3–300690>].
- MÜLLER, Eugen: *Profeßbuch des Zisterzienserstiftes Lilienfeld (StMGBO, Ergänzungsbände 38)*, St. Ottilien: EOS Verlag.
- MÜLLER, Jörn: *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and Medieval Philosophy 40)*, Leuven: University Press 2009.
- *Zwischen Vernunft und Willen: Das Gewissen in der Diskussion des 13. Jahrhunderts*, in: MENSCHING (Hg.), *Radix totius libertatis*, S. 43–71.
- MÜNCH, Paul: *Nassau, Ottonische Linien*, in: Karl AMON / Iselin GUNDERMANN / Hans-Georg ASCHOFF (Hgg.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung*, Bd. 4: *Mittleres Deutschland (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 52)*, Münster: Aschendorff 1992, S. 234–52.
- MURRAY, Alexander: *Excommunication and Conscience in the Middle Ages*, in: DERS., *Conscience and Authority in Medieval Church*, Oxford: University Press 2015, S. 163–97 [zuerst: London 1991].
- MYERS, W. David: *‚Poor, Sinning Folk‘. Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*, Ithaca/London: Cornell University Press 1996.
- NAAB, Erich: *„Martin, Konrad, Bischof von Paderborn“*, in: *BBKL*, Bd. 5, Nordhausen: Bautz 1993, Sp. 931–5, [www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php?wt=1&art=.%2F%2Fmartin_k.art]
- NAUERT, Charles G. : *Humanism and the Culture of Renaissance Europe (New Approaches to European History)*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- NEDDERMEYER, Uwe: *Von der Handschrift zum gedruckten Buch. Schriftlichkeit und Leseinteresse im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Quantitative und qualitative Aspekte*, 2 Bde. (*Buchwissenschaftliche Beiträge aus dem Deutschen Bucharchiv München* 61), Wiesbaden: Harrassowitz 1998.
- NEFF, Amy: *Byzantium Westernized, Byzantium Marginalized: Two Icons in the Supplications variae*, in: *Gesta* 38 (1999), S. 81–102.

- NELSON, Benjamin: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß*, übers. von Michael Bischoff, Frankfurt am Main ²1984.
- *Eros, logos, nomos, polis. Die wechselnde Gewichtsverteilung zwischen eros, logos, nomos, polis und die Wandlungen von Gemeinschaften und Zivilisationen*, in: DERS., *Der Ursprung der Moderne*, S. 140–64 [zuerst: *Eros, Logos, Nomos, Polis. Their Changig Balances and the Vicissitudes of Communities and Civilizations*, in: Allan W. EISTER (Hg.), *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York: Wiley, 1974, S. 85–111].
 - *Probabilisten, Anti-Probabilisten und die Suche nach Gewißheit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: DERS., *Der Ursprung der Moderne*, S. 165–71 [zuerst: *Probabilists, Anti-Probabilists, the Quest for Certitude in the 16th and 17th Centuries*, in: *Actes du X^e Congrès international d'histoire des sciences*, Bd. 1, Paris 1964, S. 267–73].
- NIDER, Johannes: *Consolatorium timoratae conscientiae*, [Köln: Drucker des Ps.-Augustinus, De fide (GW 2953), um 1473]; Köln: Cornelius de Zierickzee 1506.
- NIEBERLEIN, Johann Adam: *Sermones utiles et faciles in Evangelia, ad Dominicas et Festa. Das ist: Nutzlich- und leicht-brauchbare Sonn- und Feyr-Tag-Predigen uber die Evangelien [...]*, Augsburg: Frantz Joseph Eysenbarth 1741.
- NIEDEN, Marcel: *Die Erfindung des Theologen. Wittenberger Anweisungen zum Theologiestudium im Zeitalter von Reform und Konfessionalisierung (SuR N.R. 28)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, in: DERS., *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, hg. von Giorgio COLLI / Mazzino MONTINARI, München: dtv ³1993, Bd. 5, S. 245–412.
- NIKOLAUS VON CLAIRVAUX: *Sermones tres in Nativitate Domini*, in: *PL* 184, Sp. 827–46.
- NIPPERDEY, Thomas: *Die Aktualität des Mittelalters*, in: DERS., *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, München: C. H. Beck ²1986, S. 21–30.
- N.N. : „Chiericato, Giovanni Maria“, in: *DBdI*, Bd. 24 (1980), S. 696–8.
- NOBLE, Thomas F. X. / VAN ENGEN, John (Hgg.): *European Transformations. The Long Twelfth Century (Notre Dame Conferences in Medieval Studies)*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2012.
- *Introduction*, in: DERS. / VAN ENGEN (Hgg.), *European Transformations*, S. 1–16.
- NOYE, Irénée: „3. Joly (Claude)“, in: *DSp*, Bd. 8 (1974), Sp. 1260f.
- OHLY, Friedrich: *Metaphern für die Sündenstufen und die Gegenwirkungen der Gnade (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 302)*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1990.
- OHST, Martin: *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter (BHTh 89)*, Tübingen: Mohr Siebeck 1995.
- OLIVAR, Alexander: *L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique*, in: *Didaskalia* 5 (1975), S. 3–20.
- ORCIBAL, Jean: *De Baius a Jansénius. Le ‚Comma Pianum‘*, in: *Revue des Sciences Religieuses* 36 (1962), S. 115–39.
- ORIGENES, *De principiis libri IV / Vier Bücher von den Prinzipien*, hg., übers., mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig GÖRGESMANN / Heinrich KARPP (*Texte zur Forschung* 24), Darmstadt: WBG ³1992.
- OTTO VON FREISING: *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. Adolf HOFMEISTER (*Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicae separatim editi* 45), Hannover/Leipzig: Hahn ²1912.

- OURY, Guy-Marie: *Dom Prosper Guéranger (1805–1875). Ein Mönch im Dienst für die Erneuerung der Kirche*, übers. von Wilhelm Hellmann, Heiligenkreuz: Be&Be 2013.
- PACAUT, Marcel: *Saint Bernard dans l'historiographie française du 19^{ème} siècle*, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 421–30.
- PACETTI, Dionisio: *Gli scritti di San Bernardino da Siena*, in: *S. Bernardino da Siena. Saggi e Ricerche Pubblicati nel Quinto Centenario della Morte (1444–1944) (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Nuova serie 6)*, Milano: Vita e Pensiero 1945, S. 25–138.
- PAEZ, Balthasar: *Commentariū in Canticum Ezechiae, Isaie 38*, Lyon: Louis Prost / Rouille (Erben) 1623.
- PAILIN, David A. : „*Natürliche Religion II. Theologie und Religionsphilosophie vom 17. Jh. bis zur Gegenwart*“, in: *TRE*, Bd. 24 (1994), S. 80–5.
- PALANCO, Francisco: *Tractatus de conscientia humana in comuni et in particulari [...]*, Salamanca: Gregor Ortiz Gallardo 1694.
- [PAMFILO DA MAGLIANO]: *The Life of Saint Francis of Assisi and a Sketch of the Franciscan Order by a Religious of the Order of Poor Clares*, with emendations and additions by PAMFILO DA MAGLIANO, New York 1867.
- PAPILLON, Philibert: *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, 2 Bde., Dijon: François Desventes 1745.
- PATENGE, Markus: *Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (Studien der Moraltheologie, N.F. 1)*, Münster: Aschendorff 2013.
- PATSCHOVSKY, Alexander: *Das Gewissen als Letztinstanz. Wahrheit und Gehorsam im Kirchenverständnis von Jan Hus*, in: Gian Luca POTESTÀ (Hg.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (13.–15. Jahrhundert) (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 84)*, München: Oldenbourg 2012, S. 147–58.
- PELBÁRT VON TEMESWAR: *Sermones Pomerij fratris Pelbarti de Themesvar divi ordinis sancti Francisci. De tempore [pars hiemalis]*, Lyon: Bernard Lescuyer / Nürnberg: Johann Koberger 1514.
- *Sermones Pomerii de tempore, pars hiemalis et aestivalis*, Hagenau 1503.
- PEPPERMÜLLER, Rolf: *Abaelards Auslegung des Römerbriefes (BGPhThM, N.F. 10)*, Münster: Aschendorff 1972.
- PERKAMS, Matthias: *Gesetz und Gewissen. Die historischen Hintergründe der Position des Thomas von Aquin und ihre Rezeption bei Cajetan und Suárez*, in: Christoph STROSETZKI / Walter MESCH / Christian PIETSCH (Hgg.), *Ethik und Politik des Aristoteles in der Frühen Neuzeit (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 12)*, Hamburg: Felix Meiner 2016, S. 123–45.
- *Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit. Überlegungen im Anschluß an Thomas von Aquin und Albertus Magnus*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005), S. 31–50.
- *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abaelard (BGPhThM, N.F. 58)*, Münster: Aschendorff 2001.
- *Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun*, in: MENSCHING (Hg.), *Radix totius libertatis*, S. 19–42.

- PETRARCA, Francesco: *De vita solitaria Buch I*. Kritische Textausgabe und ideengeschichtlicher Kommentar von K. A. E. ENENKEL (*Leidse romanistische Reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden* 24), Leiden: Brill 1990.
- Petrus BERCHORIUS: *Dictionarium seu Repertorium moralis*, pars 1, Venezia: Hieronymus Scotus (Erben) 1583.
- PETRUS CELLENSIS: *De conscientia*, in: LECLERCQ: *La Spiritualité de Pierre de Celle*, S. 193–230.
- *Epistolae = The letters of Peter of Celle*, ed. Julian HASELDINE (OMT), Oxford: Clarendon Press 2001.
- PETRUS CHRYSOLOGUS: *Collectio sermonum a Felice episcopo Parata sermonibus extravagantibus adiectis = Sancti Petri Chrysologi Collectio sermonum 1*, ed. Alexander OLIVAR (CC.SL 24), Turnhout: Brepols 1975.
- PETRUS DAMIANI: *Sermones*, in: PL 144, Sp. 501–924.
- PETRUS LOMBARDUS: *Sententiae in IV libris distinctae (Spicilegium Bonaventurianum 4–5)*, 2 Bde., Grottaferrata: Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas ³1971/81.
- PEZ, Bernhard: *Bibliotheca Ascetica Antiquo-Nova*, 12 Bde., Regensburg: Johann Conrad Peetz 1723–40.
- PHILIPP DER KANZLER, *Summa super Psalterium*, ed. Martin MORARD [<http://glossae.net/en/node/249>]
- PIGNATELLI, Giuseppe: „Cerboni, Tommaso Maria“, in: *DBdI*, Bd. 23 (1979), S. 683–5.
- PLATZGUMMER, H. : „Brean, Franz Xaver“, in: Charles E. O’NEILL / Joaquín M.^a DOMÍNGUEZ (Hgg.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Biográfico-temático*, Bd. 1, Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2001, S. 539.
- PLESSNER, Helmuth: *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen menschlichen Verhaltens*, Bern: A. Francke ²1950.
- PO-CHIA HSIA, Ronnie: *Two Types of Politics. A Comparative Study of Jesuits at Courts in 17th Century Bavaria and France*, in: Matthias MEINHARDT / Ulrike GLEIXNER / Martin H. JUNG / Siegrid WESTPHAL (Hgg.), *Religion Macht Politik. Hofgeistlichkeit im Europa der Frühen Neuzeit (1500–1800)* (*Wolfenbütteler Forschungen* 137), Wiesbaden: Harrassowitz 2014, S. 249–66.
- POLLASCHEK, Franciscus: *Moralis Christiana*, Bd. 1, Olomouc: Skarniczl 1803.
- PONTAS, Jean: *Dictionarium Casuum Conscientiae [...]*, Bd. 1, Luxemburg: Andreas Chevalier, Marcus-Michael Bousquet 1731.
- PÖRNBACHER, Hans: *Matthäus Rieger – Landbuchhändler in Augsburg*, in: GIER / JANOTA (Hgg.), *Augsburger Buchdruck und Verlagswesen*, S. 621–32.
- PÖRNBACHER, Karl: *Jeremias Drexel. Leben und Werk eines Barockpredigers (Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 24.2)*, München: Franz X. Seitz 1965.
- POSSEVINO, Antonio: *Apparatus sacer*, Bd. 2, Köln: Johannes Gymnicus 1608.
- POTTS, Timothy C. : *Conscience*, in: Norman KRETZMANN / Anthony KENNY / Jan PINBORG (Hgg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press 1982, S. 687–704.
- *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press 1980.
- PRODI, Paolo: *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, aus dem Italienischen von Annette Seemann, München: C. H. Beck 2003.

- QUANTIN, Jean-Louis: *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un Retour aux sources (1669–1713)* (Collection des Études Augustiniennes, Séries Moyen-Âge et Temps modernes 33), Paris: Institut d'Études Augustiniennes 1999.
- QUINTILLIAN, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, ed. Michael WINTERBOTTOM, 2 Bde., Oxford: Clarendon Press 1970.
- RABL, Irene: *„Ita ad Joseph“: Chrysostomus Wieser und die Lilienfelder Erzbruderschaft des hl. Joseph* (Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs 18 = Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltener Diözesanblatt 35), St. Pölten: Diözesanarchiv 2015.
- RATISBONNE, Théodore: *Histoire de Saint Bernard*, 2 Bde., Paris/Lyon: Librairie Classique de Perisse Frères 1840.
- RATTE, FRANZ: *Orate fratres! Betet und seid Brüder. Ascetische Conferenzen gehalten im Luxemburger Seminar*, Luxemburg: Peter Brück 1869.
- *Praktische Ascese, vorgetragen im Luxemburger Seminar*, Regensburg: Friedrich Pustet 21875.
- RAULIN, Jean: *Opus Sermonum quadragesimalium*, Paris: Jean Petit 1511.
- REHBERG, Karl-Siegbert: *Symbolische Ordnungen. Beiträge zu einer soziologischen Theorie der Institutionen*, hg. von Hans VORLÄNDER, Baden-Baden: Nomos 2014.
- REHERMANN, Ernst Heinrich: *Das Predigtexempel bei protestantischen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts* (Schriften zur Niederdeutschen Volkskunde 8), Göttingen: Otto Schwartz & Co. 1977.
- REINER, Hans: *Die Funktionen des Gewissens*, in: *Kant-Studien* 64 (1971), S. 467–88.
- „Gewissen“, in: Joachim RITTER (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel: Schwabe 1974, Sp. 574–92.
- REINHARDT, Nicole: *Voices of Conscience. Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France*, Oxford: Oxford University Press 2016.
- RENAUDET, Augustin: *Paris from 1494 to 1517 – Church and University; Religious Reforms; Culture and the Humanists' Critiques*, in: Werner L. GUNDERSHEIMER (Hg.), *French Humanism 1470–1600*, London: Macmillan 1969, S. 65–89 [zuerst in: *Courants Religieux et Humanisme a la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Paris: Presses Universitaires de France 1959, S. 5–24].
- *Préréforme et Humanisme a Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494–1517)*, Genève: Slatkine Reprints 1981 [Paris 21953].
- Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, ed. Ulysse CHEVALIER, 6 Bde., Louvain: Lefever / Brüssel: Société de Bollandistes 1892–1920.
- REXROTH, Frank: *Die scholastische Wissenschaft in den Meistererzählungen der europäischen Geschichte*, in: RIDDER / PATZOLD (Hgg.): *Die Aktualität der Vormoderne*, S. 111–34.
- REINHUBER, Thomas: *Kämpfender Glaube. Studien zu Luthers Bekenntnis am Ende von De servo arbitrio* (Theologische Bibliothek Töpelmann 104), Berlin/New York: De Gruyter 2004.
- RICHE, Pierre: *Les traités pour la formation des novices XI^e-XIII^e siècle*, in: Pierre GUICHARD / Marie-Thérèse LORCIN / Jean-Michel POISSON / Michel RUBELLIN (Hgg.), *Papauté, monachisme et théories politiques*, Bd. 1: *Le pouvoir et l'institution ecclésiastique* (Collection d'histoire et d'archéologie médiévales 1), Lyon: Presses universitaires de Lyon [1994], S. 371–377.

- *Sources pédagogiques et traités d'éducation*, in: Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Hg.), *Les entrées dans la vie: initiations et apprentissages (Annales de l'Est, n° spécial, 5^e série, n° 1–2)*, Nancy: Presses universitaires de Nancy 1982, S. 15–29.
- RIDDER, Klaus / PATZOLD, Steffen (Hgg.): *Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter 23)*, Berlin: Akademie-Verlag 2013.
- ROBERT DE SORBON: *De conscientia*, in: DERS., *De conscientia et De tribus dietis*, ed. Félix CHAMBON (*Collection de Textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire* 35), Paris: Alphonse Picard 1902, S. 1–33.
- ROCHAIS, Henri-Marie: *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut moyen âge latin. Le Liber Scintillarum*, in: *RevBen* 63 (1953), S. 246–91.
- *Enquête sur les sermons divers et les sentences de saint Bernard* = ASOC 18.3–4 (1962).
- RODULF GLABER: *Historiarum libri quinque*, ed. John FRANCE (OMT), Oxford: Clarendon Press 1989.
- ROPER, Lyndal: *Der Mensch Martin Luther. Die Biographie*, aus dem Englischen von Holger Fock und Sabine Müller, Frankfurt am Main: S. Fischer 2016 [zuerst London: Random House 2016].
- ROSS, Richard J.: *The Commoning of the Common Law. The Renaissance Debate over Printing English Law, 1520–1640*, in: *University of Pennsylvania Law Review* 146 (1998), S. 324–461.
- ROTH, Gerhard: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Neue, vollständig überarbeitete Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- ROTHE, Richard: *Theologische Ethik*, 5 Bde., Wittenberg: Zimmermann'sche Buchhandlung ²1867–71.
- ROTILI Mario: *La miniatura nella Badia di Cava*, Bd. 1: *Lo scrittorio. I corali miniati per l'abbazia*, Cava dei Tirenni: Mauro Editore 1976.
- ROUSE, Richard Hunter / ROUSE, Mary A.: *Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland (Studies and Texts 47)*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1979.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Émile ou de l'éducation*, intr., notes et bibliographie par André CHARRAK, Paris: Flammarion 2009.
- ROUX-ALPHERAN, François: *Les rues d'Aix ou Recherches historiques sur l'ancienne capitale de la Provence*, Bd. 2, Aix: Aubin 1848.
- RÜDIGER, Dietrich: *Der Beitrag der Psychologie zur Theorie des Gewissens und der Gewissensbildung*, in: BLÜHDORN (Hg.), *Das Gewissen in der Diskussion*, S. 461–87 [zuerst in: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 16 (1968), S. 135–51].
- RÜGER, Hans-Peter: „Apokryphen I“, in: *TRE*, Bd. 1 (1978), S. 289–316.
- RUH, Kurt: *Gertrud von Helfta. Ein neues Gertrud-Bild*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 121 (1992), S. 1–20.
- SABEAN, David Warren: *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.

- SCHÄFER, Christian / THURNER, Martin (Hgg.): *Passiones animae. Die ‚Leidenschaften der Seele‘ in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. Ein Handbuch* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie 53), Berlin/New York: De Gruyter 2013.
- SCHELER, Max: *Reue und Wiedergeburt*, in: Nikolaus PETRILOWITSCH (Hg.), *Das Gewissen als Problem* (WdF 66), Darmstadt: WBG 1966 [zuerst in: Max SCHELER, *Vom ewigen im Menschen*, Bern: Francke 1954, S. 29–59].
- SCHIAMANN, Gregor: *Die Sprache der Natur. Über das Schicksal einer Metapher und ihre Relevanz in der Umweltdebatte*, in: Bernhard MARX (Hg.): *Widerfahrnis und Erkenntnis. Zur Wahrheit menschlicher Erfahrung* (Erkenntnis und Glaube 42), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2010, S. 101–19.
- SCHIEWER, Regina D. : *Die deutsche Predigt um 1200. Ein Handbuch*, Berlin/New York: De Gruyter 2008.
- SCHLÖGL, Rudolf: *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750–1850*, Frankfurt am Main: S. Fischer 2013.
- SCHLOTHEUBER, Eva: *Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität*, in: ZHF 31 (2004), S. 329–57.
- SCHMIDT, Christian: *Andacht und Identität. Selbstbilder in Gebetszyklen der Lüneburger Frauenklöster und des Hamburger Beginenkonvents*, in: Mirko BREITENSTEIN / Stefan BURKHARDT / Julia BURKHARDT / Jörg SONNTAG (Hgg.), *Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen* (Vr.A 67), Berlin: LIT 2015, S. 125–148.
- SCHMIDT, Georg: *Luther und die Freiheit seiner ‚lieben Deutschen‘*, in: Heinz SCHILLING / Anne MITTELHAMMER (Hgg.), *Der Reformator Martin Luther 2017. Eine wissenschaftliche und gedenkpolitische Bestandsaufnahme* (Schriften des Historischen Kollegs 92), Berlin/New York: De Gruyter 2014, S. 173–94.
- SCHMIDT Margot: „*Mechthild von Hackborn*“, in: VL, Bd. 6 (1987), Sp. 251–60.
- SCHMIDT, Martin: *Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus*, in: ARG 42 (1951), S. 198–219; 43 (1952), S. 70–87.
- SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm: *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanitischer und barocker Wissenschaft* (Paradeigmata 1), Hamburg: Felix Meiner 1983.
- SCHMITZ, Philipp: *Probabilismus – das jesuitischste der Moralsysteme*, in: Michael SIEVERNICH / Günter SWITEK (Hgg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br.: Herder, S. 354–68.
- SCHNELL, Rüdiger: *Wer sieht das Unsichtbare? Homo exterior und homo interior in monastischen und laikalen Erziehungsschriften*, in: Katharina PHILIPOWSKI / Anne PRIOR (Hgg.), *‚anima und ‚sèle‘. Darstellungen und Systematisierungen von Seele im Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 197), Berlin: Erich Schmidt Verlag 2006, S. 83–112.
- SCHNEYER, Johann Baptist: *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo von Sankt Viktor aus verschiedenen Handschriften*, in: RThAM 31 (1964), S. 260–86.
- *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg: Seelsorge Verlag 1968.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Die Lehre von den passiones animae in der Anthropologie des Thopmas von Aquin*, in: SCHÄFER / THURNER (Hgg.), *Passiones animae*, S. 225–44.

- SCHÖNLEIN, Peter W.: *Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 112 (1969), S. 289–305.
- SCHORN-SCHÜTTE, Luise: *Gottes Wort und Menschenherrschaft. Politisch-Theologische Sprachen im Europa der Frühen Neuzeit*, München: C. H. Beck 2015.
- SCHREINER, Klaus: ‚Brot der Tränen‘. *Emotionale Ausdrucksformen monastischer Spiritualität*, in: in: DERS., *Gemeinsam Leben*, S. 63–122 [zuerst in: Klaus RIDDER / Otto LANGER (Hgg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur (Körper, Zeichen, Kultur 11)*, Berlin: Weidler 2002, S. 193–248].
- *Gemeinsam Leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*, hg. von Gert MELVILLE / Mirko BREITENSTEIN (Vr.A 53), Berlin: LIT 2013.
 - *Verschriftlichung als Faktor monastischer Reform. Funktionen von Schriftlichkeit im Ordenswesen des hohen und späten Mittelalters*, in: DERS., *Gemeinsam Leben*, S. 453–507 [zuerst in: Hagen KELLER / Klaus GRUBMÜLLER / Nikolaus STAUBACH (Hgg.), *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen (MMS 65)* München: Wilhelm Fink 1992, S. 37–75].
- SCHRÖDER, Winfried: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts (Quaestiones 11)*, Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 2012.
- VON SCHULTE, Johann Friedrich: *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, Bd. 3: *Die Geschichte der Quellen und Literatur von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Stuttgart: Ferdinand Enke 1880.
- SCHULTZ, Ingo: *Studien zur Musikanschauung und Musiklehre Johann Heinrich Alstedts (1588–1638)*, Dissertation Marburg 1967.
- SCHUMACHER, Meinolf: *Sündenschmutz und Herzensreinheit. Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters (MMS 73)*, München: Wilhelm Fink 1996.
- SCHÜSSLER, Rudolf: *Moral im Zweifel*, Bd. 1: *Die scholastische Theorie des Entscheidens unter moralischer Unsicherheit*, Bd. 2: *Die Herausforderung des Probabilismus*, Paderborn: Mentis 2003, 2006.
- SCHWARTZ, Thomas: *Zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung. Das Gewissen in der Anthropologie und Ethik des Thomas von Aquin (Dogma und Geschichte 3)*, Münster: LIT 2001.
- SCHWERHOFF, Gerd: *Zivilisationsprozeß und Geschichtswissenschaft: Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht*, in: *HZ* 266 (1998), S. 561–605.
- SEEL, Otto: *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken*, in: Horst KUSCH (Hg.), *Festschrift Franz Dornseiff zum 65. Geburtstag*, Leipzig: Bibliographisches Institut 1953, S. 291–319.
- SENECA: *Ad Lucilium epistulae morales I-LXIX / An Lucilius Briefe über Ethik*, ed. François PRÉCHAC, übers., eingel. und mit Anm. von Manfred ROSENBACH = L. ANNAEUS SENECA, *Philosophische Schriften*, Bd. 3, Darmstadt: WBG 1999.
- Sermones ‚Parati‘ de tempore et de sanctis* [Louvain: Johann von Paderborn 1483] [<http://www.ub.uni-koeln.de/cdm/ref/collection/inkunabeln/id/80916>]

- SICARD, Patrice: *Repertorium Sententiarum quae in saeculi XII Hugonis de Sancto Victore operum codicibus inveniuntur* (I), in: *Sacris Erudiri* 32 (1991), S. 171–221.
- SIMAR, Hubert Theophil: *Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, Zehn Vorträge*, Freiburg i. Br.: Herder 1874.
- *Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik*, Bd. 1: *Die Franziskanerschule*, Freiburg i. Br.: Herder 1885.
- SLUHOVSKY, Moshe: *General Confession and Self-Knowledge in Early Modern Catholicism*, in: Asaph BEN-TOV / Yaacov DEUTSCH / Tamar HERZIG (Hgg.), *Knowledge and Religion in Early Modern Europe* (BSIH 219), Brill: Leiden 2013, S. 25–46.
- SOHN, Andreas (Hg.): *Benediktiner als Historiker (Aufbrüche 5)*, Bochum: Winkler 2016.
- *Beuron – ein mittelalterliches Reformkloster des 19. Jahrhunderts?*, in: Karl-Heinz BRAUN / Hugo OTT / Wilfried SCHÖNTAG (Hgg.), *Mittelalterliches Mönchtum in der Moderne? Die Neugründung der Benediktinerabtei Beuron 1863 und deren kulturelle Ausstrahlung im 19. und 20. Jahrhundert* (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg B 205), Stuttgart: Kohlhammer 2015, S. 101–20.
- SOHN-KRONTHALER, Michaela: *Die Autorität einer Jerusalem-Pilgerin: Maria Schuber (1799–1881)*, in: Anne JENSEN / Michaela SOHN-KRONTHALER (Hgg.), *Formen weiblicher Autorität. Erträge historisch-theologischer Frauenforschung* (Theologische Frauenforschung in Europa 17), Wien: LIT 2005, S. 169–91.
- SOLTNER, Louis: *Solesmes und Dom Guéranger (1805–1875)*, übers. von Elisabeth Gais (*Studien zur monastischen Kultur* 4), St. Ottilien: EOS 2011.
- SONNTAG, Jörg: *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vr.A 35), Berlin: LIT 2008.
- SORABJI, Richard: *Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience*, in: *Studia Patristica* 44 (2010), S. 361–83.
- SPEYER, Wolfgang: *Angebliche Übersetzungen des heidnischen und christlichen Altertums*, in: DERS., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1 (WUNT 50), Tübingen: Mohr Siebeck 1989, S. 70–85 [zuerst in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 11/12 (1968/69), S. 26–41].
- SPITZBART, Günter: *Das Gewissen in der mittelenglischen Literatur, mit besonderer Berücksichtigung von Piers Plowman*, Dissertation Universität zu Köln 1962.
- STAEDTKE, Joachim: „Alsted, Johann Heinrich (März 1588-Nov. 1638)“, in: *TRE*, Bd. 2, S. 299–303.
- STANGLIN, Keith D. : *Bona conscientia paradisi. An Augustinian-Arminian Trope*, in: Jordan J. BALLOR / David S. SYTSMA / Jason ZUIDEMA (Hgg.), *Church and School in Early Modern Protestantism* (Studies in the History of Christian Traditions 170), Leiden: Brill, S. 361–72.
- STAUBACH, Nikolaus: *Memores pristinae perfectiones. The Importance of the Church Fathers for Devotio Moderna*, in: Irena BACKUS (Hg.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, Bd. 1, Leiden: Brill 1997, S. 405–469.
- STÄUDLIN, Carl Friedrich: *Geschichte der Lehre von dem Gewissen*, Halle: Rengersche Verlagsbuchhandlung 1824.

- STEBLER, Ursula: *Entstehung und Entwicklung des Gewissens im Spiegel der griechischen Tragödie*, Bern: Herbert Lang 1971.
- STEDEROTH, Dirk: *Jiminy und die Grillen der Hirnforschung. Anmerkungen zur Idee eines neuronalen Gewissens* [www.uni-kassel.de/~stederot/dat/Dirk_Stederoth_-_Jiminy_und_die_Grillen_der_Hirnforschung.pdf]
- STEER, Georg: *Hugo Ripelin von Straßburg. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Compendium theologiae veritatis im deutschen Spätmittelalter (Texte und Textgeschichte 2)*, Tübingen: Max Niemeyer 1981.
- VI. *Geistliche Prosa. 2. Predigt*, in: Ingeborg GLIER (Hg.), *Die deutsche Literatur im späten Mittelalter. 1250–1370*, Bd. 2: *Reimpaargedichte, Drama, Prosa*, München: C. H. Beck 1987, S. 318–39.
- STEIGER, Johann Anselm (Hg.): *Gregor Strigenitz (1548–1603). Ein lutherischer Kirchenmann in der zweiten Hälfte des Reformations-Jahrhunderts, eine Gedenkschrift zum 400. Todestag (Testes et testimonia veritatis 2)*, Neudeddelsau: Freimund 2003.
- VON DEN STEINEN, Wolfram: *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, 2 Bde., Bern: Francke 1978.
- STELZENBERGER, Johannes: *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1959.
- *Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie*, in: *THQS* 141 (1961), S. 174–205.
- *Syneidesis bei Origenes. Studien zur Geschichte der Moraltheologie (AMT 4)*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1963.
- *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes (AMT 5)*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1963.
- Stimulus amoris fr. Iacobi Mediolanensis, Canticum pauperis Fr. Ionannis Peckam (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi 4)*, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1949.
- Stimulus divini amoris sancti Bonaventurae viris ecclesiasticis dicatur*, Turin: Canfari 1836.
- STÖCKL, Albert: *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 Bde., Main: Franz Kirchheim 1864–66.
- STOKER, Hendrik Gerhardus: *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien (Schriften zur Philosophie und Soziologie 2)*, Bonn: Friedrich Cohen 1925.
- STONE, Martin W. F.: *Scrupulosity and Conscience: Probabilism in Early Modern Scholastic Ethics*, in: BRAUN / VALLANCE (Hgg.), *Contexts of Conscience*, S. 1–16.
- STÖRMER-CAYSA, Uta: *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 14)*, Berlin: De Gruyter 1998.
- (Hg.): *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität (Bibliothek Albatros 31)*, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag 1995.
- STRENGER, Carlo: *Zivilisierte Verachtung. Eine Anleitung zur Verteidigung unserer Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.
- STRICKER, Nicola: *Die maskierte Theologie von Pierre Bayle (AKG 84)*, Berlin: De Gruyter 2003.

- STRIGENITZ, Gregor: *Conscientia: Das ist, einfeltiger und gründlicher Bericht vom Gewissen des Menschen, aus heiliger Schrift zusammen gezogen [...]*, Jena: Salomon Richtzenhan 1600.
- STROHM, Christoph: *Ethik im frühen Calvinismus. Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus (AKG 65)*, Berlin/New York: De Gruyter 1996.
- SULLIVAN, Ceri: *The Rhetoric of the Conscience in Donne, Herbert, and Vaughan*, Oxford: Oxford University Press 2008.
- SULLIVAN, Thomas: *Parisian Licentiates in Theology, AD 1373–1500. A Biographical Register*, Bd. 2: *The Secular Clergy (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance 37)*, Leiden: Brill 2011.
- TACKETT, Timothy: *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789–1790)*, Princeton: Princeton University Press 1996.
- TAVENEAU, René: *Le Catholicisme posttridentin*, in: Henri-Charles PUECH (Hg.), *Histoire des Religions*, Bd. 2 (*Encyclopédie de la Pléiade* 34), Paris: Gallimard 1972, S. 1049–146.
- TAYLER, Barry: *An Old Spanish Translation From the Flores Sancti Bernardi in British Library Add. MS. 14040, ff. 111^v–112^v*, in: *The British Library Journal* 16 (1990), S. 58–65.
- TAYLOR, Larissa: *Soldiers of Christ. Preaching in Late Medieval and Reformation France*, New York: Oxford University Press 1992.
- TENTLER, Thomas N.: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton: Princeton University Press 1977.
- THAMER Hans-Ulrich: *Das Mittelalter in historischen Ausstellungen der Bundesrepublik Deutschland*, in: Andreas SOHN (Hg.), *Wege der Erinnerung im und an das Mittelalter (Aufbrüche 3)*, Bochum: Winkler 2011, S. 195–206.
- THAYER, Anne T.: *Ramifications of Late Medieval Preaching: Varied Receptivity to the Protestant Reformation*, in: Larissa TAYLOR (Hg.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leiden: Brill 2003, S. 359–86.
- THEINER, Johann: *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin (SGKMT 17)*, Regensburg: Friedrich Pustet 1970.
- THIÉBAULT, Martin François: *Doctrine chrétienne en forme de prêches* Bd. 6, Metz: Jean-Baptist Collignon 1774.
- *Christenlehrpredigten über alle Gegenstände der Glaubens- und Sittenlehren in sechs Theilen*, Sechster Theil: *Von der Sünde und den Leidenschaften, welche zur Sünde Anlaß geben*, Augsburg: Matthäus Rieger und Söhne 1775
- THOMAS VON AQUIN = S. *Thomae Aquinatis opera omnia*, ed. Robert BUSA, 7 Bde., Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog 1980.
- THOMAS VON KEMPEN: *De imitatione Christi libri quattuor*, ed. Tiburzio LUPO, Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana 1982.
- THOMSON Rodney M.: *Richard Southern and the Twelfth-Century Intellectual World. Essay Review of R. W. Southern, Scholastic Humanism and the Unification of Europe, Vol. I: Foundations, Vol. II: The Heroic Age*, in: *Journal of Religious History* 26 (2002), S. 264–73.

- TIETZ, Manfred / KAPP, Volker (Hgg.): *La pensée religieuse dans la littérature et la civilisation du XVII^e siècle en France (Biblio 17)*, Paris/Seattle/Tübingen: 1984.
- TISCHLER, Matthias M. : *Eine fast vergessene Gedächtnisspur. Der byzantinisch-lateinische Wissenstransfer zum Islam (8.–13. Jahrhundert)*, in: Andreas SPEER / Philipp STEINKRÜGER (Hgg.), *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen (MM 36)*, Berlin: De Gruyter 2012, S. 167–96.
- Tractatus de poenitentia*, in: PL 213, Sp. 865 A–904 A.
- TRIBOUT DE MOREMBERT, Henri: *Un adversaire de la Constitution civile du clergé: Martin-François Thiébault, curé de Sainte-Croix-de-Metz, député aux États généraux*, in: *Actes du 80^e congrès des sociétés savantes*, Lille 1955, S. 137–61.
- TRINKAUS, Charles: *Italian Humanism and the Problem of ‚Structures of Conscience‘*, in: DERS., *Renaissance Humanism*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1983, S. 450–63.
- TRITHEMIUS, Johannes: *De Scriptoribus ecclesiasticis*, Paris: Berthold Rembolt 1512.
- TRUSEN, Winfried: *Zur Bedeutung des geistlichen Forum internum und externum für die spätmittelalterliche Gesellschaft*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung*, 76 (1990), S. 254–85.
- TUFFET, Honoré de = Abbé DE TUFFET: *Manuel de Méditation*, Paris: Louvard / Aumont 1818.
- TURRINI, Miriam: *La Coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna (Annali dell’Istituto storico italo-germanico, Monografia 13)*, Bologna: Mulino 1991.
- Über die Störung der Gewissensruhe*, Wien: PP. Mechitaristen 1844.
- UNGER, Helga: *Interaktion von Gott und Mensch im Legatus divinae pietatis (Buch II) Getrübs der Großen von Helfta. Liturgie – mystische Erfahrung – Seelsorge*, in: Cornelia HERBERICHS / Norbert KÖSSINGER / Stephanie SEIDL (Hgg.): *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien (Lingua Historica Germanica 10)*, Berlin: De Gruyter 2015, S. 133–65.
- VALABEK Redemptus M. : „Léon de Saint-Laurent“, in: *DSp*, Bd. 9 (1976), S. 629f.
- VAN BALBERGHE, Émile: *Les manuscrits médiévaux de l’abbaye de Parc. Recueil d’articles, Avant-propos de Jean-François GILMONT (Documenta et Opuscula 13)*, Bruxelles: Le Libraire Alain Ferraton 1991.
- VAN DEN EYNDE, Damian: *Le Liber Magistri Hugonis*, in: *Franciscan Studies* 23 (1963), S. 268–99.
- VAN MIERT, L. : „Bresserus (Martinus)“, in: Philip Christian MOLHUYSEN / Pieter Johan BLOK (Hgg.), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, Bd. 4, Leiden: A. W. Sijthoff 1918, S. 299.
- VARACHAUD, Marie-Christine: *Le père Houdry S.J. (1631–1729). Prédication et pénitence (Théologie Historique 94)*, Paris: Beauchesne 1993.
- VENARD, Marc: *Christentum und Moral*, in: DERS. (Hg.), *Das Zeitalter der Vernunft*, S. 987–1030.
- *Fragen der Ethik*, in: DERS. (Hg.), *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30) (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 8)*, Freiburg: Herder 1992, S. 1173–98.
- *Gemeinschaftliche und Individuelle Glaubenspraxis*, in: DERS. (Hg.), *Das Zeitalter der Vernunft*, S.884–931.
- VENARD, Marc (Hg.): *Das Zeitalter der Vernunft (1620/30–1750) (Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur 9)*, Freiburg: Herder 1998.

- VERBRAKEN, Pierre-Patrick: *Le sermon LXXXVIII de Saint Augustin sur la guérison des deux aveugles de Jéricho*, in: *RevBen* 100 (1984), S. 71–101.
- VINCENZ VON BEUVAIS: *Speculum Historiale = Bibliotheca mundi seu Speculum maioris* [...], Bd. 4, Douai: Balthasar Bellère 1624 [Nachdruck: Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1965].
- Vita Antonii = Vita di Antonio*, Introduzione Christine MOHRMANN, ed. Gerard Johannes Marinus BARTELINK, traduzione Pietro CITATI / Salvatore LILLA (*Vita dei Santi* 1), Vicenza: Mondadori 1987.
- VOLK, Ernst: *Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther*, in: Rudolf THOMAS (Hg.), *Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung* (*Trierer Theologische Studien* 38), Trier: Paulinus Verlag 1980, S. 297–330.
- VOLLMANN, Benedikt Konrad: *Die Edition von Texten mit hoher Überlieferungsdichte. Thomas' von Cantimpré ‚De naturis rerum (Thomas III)‘ als Musterfall*, in: HENKES / HETTICHE / RADECKE / SENNE (Hgg.), *Schrift – Text – Edition*, S. 87–96.
- VOLTMER, Rita: *Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und seine Stadt, Johannes Geiler von Kaysersberg und Straßburg* (*Beiträge zur Kultur und Landesgeschichte* 4), Trier: Porta Alba Verlag 2005.
- VON DÖLLINGER, Ignaz / REUSCH, Fr. Heinrich: *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem sechzehnten Jahrhundert, mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens*, 2 Bde., Nördlingen: C. H. Beck 1889.
- WAFFELAERT, Gustave Joseph (Ed.): *Propositum cuiusdam canonici*, in: *Collationes Brugenses* 14 (1909), S. 5–21.
- WALDMANN, Michael: *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, in: *THQS* 119 (1938), S. 332–71.
- WALKER, Daniel Pickering: *The Decline of Hell. Seventeenth-Century Discussions of Eternal Torment*, London: Routledge & Kegan Paul 1964.
- WALLACE, Dewey D. : *Puritans and Predestiantion. Grace in English Protestant Theology, 1525–1695* (*Studies in Religion*), Chapel Hill: The University of North Carolina Press 1982.
- WALLMANN, Johannes: *Bernhard von Clairvaux und der deutsche Pietismus*, in: ELM (Hg.), *Bernhard von Clairvaux*, S. 353–74.
- WAND, Arno: *Das Eichsfeld als Bischöfliches Kommissariat 1449–1999. Ein Amt macht Geschichte* (*Studien zur Katholischen Bistums- und Klostergeschichte* 41), Leipzig: St. Benno Verlag 2000.
- WEBBE, George: *The Practice of Quietnes, or A direction how to live Quietly at all times, in all places, upon all occasions, And how to avoid or put off, all occasions of unquietnesse*. Delivered in Six Sermons at Steeple-Ashton [...], London: Edward Griffin 1615.
- WEBER, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen: Mohr 1988 [zuerst 1920].
- WEBER, Wolfgang Eduard Josef: „Großartig“ – „gänzlich entbehrlich“. *Friedrich Heer und die deutsche Geschichtswissenschaft*, in: Richard FABER / Sigurd Paul SCHEICHL (Hgg.), *Die geistige Welt des Friedrich Heer*, Wien: Böhlau 2008, S. 215–33.
- WEDEL, Georg: *Sammlung auserlesener Kanzelreden auf alle Sonn- und Festtage der christ-katholischen Kirche aus den Werken der besten deutschen und französischen Redner gezogen, mit einem kurzen Entwurfe des Inhalts jeder Predigt versehen, Erster Theil, welcher*

- Predigten auf die vier Sonntage des Advents enthält*, Bamberg/Würzburg: Tobias Göbhardt 1782.
- WEINRICH, Harald: *Typen der Gedächtnismetaphorik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), S. 23–6.
- WENZEL, Siegfried: *The Three Enemies of Man*, in: *MS* 29 (1967), S. 47–66.
- WERBECK, Wilfried: *Voraussetzungen und Wesen der scrupulositas im Spätmittelalter*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68 (1971), S. 327–50.
- WESSELS, Ulla: *Die gute Samariterin. Zur Struktur der Supererogation (Ideen & Argumente)*, Berlin/New York: De Gruyter 2002.
- WEYER, Adam: „*Gewissen IV: Neuzeit/Ethisch*“, in: *TRE*, Bd. 13 (1984), S. 225–34.
- WHIDDON, Francis: *A Golden Topaze, or, Heart-jewell. Namely, A Conscience purified and pacified by the the Blood and Spirit of Christ*, Oxford: Henry Hall 1656.
- WIELAND Georg: *Felix culpa – die philosophisch-theologische Sicht*, in: *DVJS* 82 (2008), S. 158–67.
- *Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts*, in: Jan P. BECKMANN / Ludger HONNEFELDER / Gangolf SCHRIMPF (Hgg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg: Meiner ²1996, S. 61–79.
- WIESER, Chrysostomus: *Scientia scientiarum notitia sui ipsius per duodecim humilitatis gradus in Regula Divi Benedicti explanatos comparanda*, Salzburg: Johann Joseph Mayr 1736.
- WILHELM VON HIRSAU: *Constitutiones Hirsaugienses*, ed. HERRGOTT, in: DERS., *Vetus Disciplina monastica*, S. 371–570.
- WILHELM VON ST. THIERRY: *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in: DERS., *Opuscula adversus Petrum Abaelardum et de fide*, ed. Paul VERDEYEN = *Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia* 5 (CC. CM 89 A), Turnhout: Brepols 2007, S. 17–59.
- *Epistola aurea = Epistola ad fratres de Monte Dei*, ed. Paul VERDEYEN, in: DERS., *Opera didactica et spiritualia = Guillelmi a Sancto Theodorico opera omnia* 3 (CC. CM 88), Turnhout: Brepols 2003, S. 223–89.
- *Meditationen und Gebete*, lateinisch-deutsch, hg., übers. und komment. von Klaus BERGER / Christiane NORD, Darmstadt: WBG 2001.
- WILLIAMS, Watkin: *The Anchin Manuscript, Douai 372*, in: DERS., *Monastic Studies (Publications of the University of Manchester. Historical Series 76)*, Manchester: Manchester University Press 1938, S. 146–65 [zuerst in: *Speculum* 8 (1933)], S. 242–53].
- WILLIBRORD DE PARIS: „*Georges d’Amiens*“, in: *DSp*, Bd. 6 (1967), Sp. 236–8.
- WILMART, André: *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen age latin. Études d’histoire littéraire*, Paris: Études Augustiniennes 1971 [zuerst: Paris 1932].
- WINKLER, Gerhard B.: *Einleitung* [zu den Sentenzen], in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 249–62.
- *Einleitung* [zu den *Sermones de diversis*], in: BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke*, Bd. 9, S. 27–39.
- WINKLER, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen. Deutsche Geschichte 1806–1933*, München: C. H. Beck 2000.
- WITTMANN, Reinhard: *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750–1880 (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 6)*, Tübingen: Max Niemeyer 1982.

- WOHLFEIL, Rainer: *Bedingungen der Neuzeit*, in: DERS. / Hans Jürgen GOERTZ, *Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit (Bensheimer Hefte 54)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, S. 7–24.
- WOLFF, Christian: *Philosophia practica universalis, methodo scientifica pertractata, pars prior, Theoricam complectens [...]*, Frankfurt / Leipzig: Rengersche Buchhandlung 1738.
- *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen: zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*, Halle: Rengersche Buchhandlung 1723.
- WOLGAST, Eike: *Gewissenszwang bei Konfessionswechsel? Staatliches Kirchenregiment und Untertanengehorsam in der Kurpfalz*, in: Werner GREILING / Armin KOHNLE / Uwe SCHIRMER (Hgg.), *Negative Implikationen der Reformation? Gesellschaftliche Transformationsprozesse, 1470–1620*, Köln: Böhlau 2015, S. 223–54.
- WORSHIP, William: *The Christians Iewell, or, The treasure of a good conscience*, London: William Stansby 1617.
- WORSTBROCK, Franz-Josef: „Herolt, Johannes (Discipulus)“, in: VL, Bd. 3 (1981), Sp. 1123–7.
- „Paratus“, in: VL, Bd. 7 (1989), Sp. 303f.
- ZEDELMAIER, Helmut: *Bibliotheca universalis und Bibliotheca selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 33)*, Köln: Böhlau 1992.
- ZEHENTNER, Paul: *Vermis malae conscientiae hominis impii domesticus carnifex suis coloribus adumbratus*, München: Cornelius Leysser 1633.
- ZÖCKLER, Otto: *Askese und Mönchtum*, 2 Bde., Frankfurt am Main: Heyder & Zimmer²1897 [zuerst 1863].

9. REGISTER

9.1 Bibelstellen

Gn 4.13	281, 296	Ps 82.14	148
Ex 8.2–11	204f.	Ps 82.17	202f., 246, 248
Ex 8.24	204f.	Ps 90.15	192f., 246, 248
Dt 23.7	148	Ps 94.11	322
Dt 28.3	220f.	Ps 102.3	192f.
Ios 3.11	220f.	Ps 102.4	216f.
Ios 15.16ff.	111	Ps 102.5	178f.
Iob 32.12	200f.	Ps 103.25	180f., 354
Ps 4.9	73	Ps 114.7	61, 323, 326
Ps 6.7	218f., 271f., 281f.	Ps 114.8	61
Ps 7.10	182f.	Ps 115	328
Ps 9.17	202f., 246, 248	Ps 118.32	194f.
Ps 9.24	200f.	Ps 118.164	101
Ps 9.34	61, 63	Ps 119.5	220f.
Ps 14.1	374	Ps 119.7	61
Ps 17.17	120	Ps 127.2	218f.
Ps 19.5	178f.	Ps 136.1	220f.
Ps 23.8	195f.	Ps 136.9	191
Ps 25.8f.	265	Ps 144.3	147
Ps 26.13	218f.	Prv 1.32	200f.
Ps 31.1	72, 188f.	Prv 2.11	210f.
Ps 31.2	186f., 222f., 245, 248, 251	Prv 2.14	72f., 332
Ps 32.12	268	Prv 11.1	319
Ps 33.9	194f.	Prv 15.15	64, 262
Ps 35.7	180f., 184f.	Prv 18.3	72, 196f., 220f., 246, 249
Ps 51.2	73	Prv 18.17	74f.
Ps 51.17	296	Prv 23.35	198f.
Ps 53.1	374	Prv 29.23	120
Ps 54.8	119	Ecl 1.13	210f.
Ps 54.16	196f.	Ecl 9.1–2	182f.
Ps 58.6	200f.	Ct 5.1	194f.
Ps 59.4	72, 168, 192f.	Ct 5.6	120
Ps 59.5	192f.	Sap 7.30	147
Ps 63.7	184f.	Sir 14.1f.	268
Ps 67.11	178f.	Sir 17.26	198f.
Ps 67.34	178f.	Sir 38.25	178f.
Ps 68.16	196f.	Is 4.1	218–21
Ps 75.3	268	Is 5.20	200f.
Ps 76.5	192f.	Is 38.15	61
Ps 77.25	220f.	Is 38.16f.	267

Is 42.6	120	Rm 8.1	188f.
Is 55.1	196f.	Rm 8.16	190f.
Is 57.21	303	Rm 8.29	184f.
Ier 5.3	202f.	Rm 8.38–39	184f.
Ier 17.9	180f.	Rm 14.23	26, 32f., 276f.
Ier 20.5	220f., 315	I Cor 2.15	206f., 349
Ier 48.43	182f.	I Cor 4.3	180f.
Ez 5.5	200f.	I Cor 4.4	180–3
Ez 36.26	198f.	I Cor 7.7	194f.
Dn 10.21	198f.	I Cor 11.31	180f.
Os 10.12	178f.	I Cor 13.4	120
Mi 6.5	149	I Cor 15.10	186f.
Mt 5.8	120	I Cor 15.28	184f.
Mt 8.24	353f., 357	II Cor 1.12	163, 165, 182–5, 233
Mt 11.10	375	II Cor 3.9	120
Mt 21.33–46	269	II Cor 3.17	119
Lc 1.15	119	II Cor 12.2	186f.
Lc 1.47	296	II Cor 12.11	214f.
Lc 3.1ff.	149	II Cor 13.5	34f.
Lc 3.8	74	Gal 2.6–9	186f.
Lc 6.21	218f.	Gal 3.17	120
Lc 7.50	120	Eph 4.3	214f.
Lc 11.8	178f.	Eph 4.8	119
Lc 11.21	296	I Tim 3.9	165
Lc 18.2	196f., 246, 249	I Tim 4.2	286
Lc 19.42	218f.	II Tim 1.3	165
Lc 22.28	194f., 246, 248	Tit 1.15	165
Lc 22.29	248	Phil 4.22	120
Io 1.19	54	Hbr 3.11	322
Io 1.22	272, 337	Hbr 4.12	182f.
Io 1.23	74, 337	Hbr 5.11–4	195
Io 10.1ff.	146	Iac 4.6	200f.
Io 11.38	198f.	I Pt 2.22	188f.
Io 16.20	261	I Pt 3.15f.	360
Io 19.34	148	I Pt 4.7	119
Act 12	342	I Io 1.4	296
Act 12.5	342	Apc 2.23	182f.
Rm 2.15	349	Apc 5.1	220f.
Rm 4.7	74, 188f.	Apc 18.8	194f.
Rm 7.13	178f.	Apc 20.12–5	299
Rm 7.15	182–5	Apc 22.11	202f.
Rm 7.24	220f.		

9.2 Handschriften

- Alba Iulia, Bibliotheca Batthyányana, MS 141 93
- Amiens, Bibliothèque Louis Aragon, MS 79 77, 96, 100
- Ansbach, Schloßbibliothek, MS lat 19 101
- Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek, 4° Cod 46 144
- Avignon, BM, MS 229 86f., 96, 101–7
- Basel, UB MS A VIII 8 93
- Basel, UB MS A VIII 42 93
- Basel, UB, MS A X 128 160
- Basel, UB, MS A XI 96 102
- Basel, UB, MS B VII 10 160
- Basel, UB, MS B X 39 247–53
- Berlin, SBPK, MS theol. lat. oct. 122 84
- Berlin, SBPK, MS lat. oct. 166 93
- Berlin, SBPK, MS theol. lat. fol. 664 47
- Braunschweig, Stadtbibliothek, MS 134 93
- Bruxelles, Bibliothèque Royale, MS 1382–91 (1706) 80, 97, 107–11
- Bruxelles, Bibliothèque Royale, 1434 (21848) 65, 241
- Bruxelles, Bibliothèque Royale, 2196–2215 138
- Cambrai, BM, MS 261 238
- Cambridge, Sidney Sussex College, MS Δ.4.22 47
- Cambridge, Trinity College, MS O.4.42 47
- Cava di Tirreni, Biblioteca statale del Monumento nazionale della Abbazia Benedettina della Ss. Trinità, MS 11 77, 94f., 111, 175
- Châlons-sur-Marne, BM, MS 72 70
- Charleville-Mézières, BM, MS 110 77, 88, 90, 96, 98, 112–21, 151, 159, 172, 175, 274
- Chartres, BM, MS 205 (230) 140
- Darmstadt, ULB, MS 673 53
- Darmstadt, ULB, MS 1422 243f.
- Darmstadt, ULB, MS 2662 247–9
- Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, MS 71 J 63 65
- Dijon, BM, MS 582 81, 238
- Douai, BM, 372.1 66, 239
- Ebstorf, Klosterbibliothek, MS IV 5 124
- Ebstorf, Klosterbibliothek, MS IV 12 129, 247–9
- Ebstorf, Klosterbibliothek, MS IV 17 124
- Eger, Főegyházmegyei Könyvtár, MS Aa 1^x 38
- Erfurt, UB, MS Dep. Erf. CA 4° 98 160
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Ashburn 65, n° VII B 105
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. XXV.3 103
- Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, MS Plut. 22 dex 5 77, 121f.
- Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, MS lat. quart 6 84
- Freiburg i. Br., UB, MS 145 125
- Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, MS 222 160
- Hildesheim, Dombibliothek, MS 745 127
- Hildesheim, Dombibliothek, MS J 30 134
- Innsbruck, ULBT, MS 402 124f., 133
- Innsbruck, ULBT, MS 530 93
- Innsbruck, ULBT, MS 534 101
- Innsbruck, ULBT, MS 571 93
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek L 17 126
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek L 52 126
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek L 57 126
- Kassel, UB, 8° MS theol 16 135
- Klosterneuburg, Stiftsbibliothek, MS 268 148
- Köln, Dombibliothek, MS 1080 81
- Köln, Dombibliothek, MS 1091 81, 127
- Köln, Historisches Archiv, GB 4° 74 102
- Köln, Historisches Archiv, MS GB 8° 62 247
- Köln, Historisches Archiv, GB 8° 122 234
- Laon, BM, MS 140 72f.
- Lawrence, University of Kansas, Kenneth Spencer Research Library, MS B16 93
- Leiden, Universiteitsbibliothek, Voss. lat. O. 100 66
- Leipzig, UB, MS 140 81
- Leipzig, UB, MS 240 93

- Leipzig, UB, MS 841 36, 93
 Lilienfeld, Stiftsbibliothek, MS 40
 Lincoln, Cathedral Chapter Library, MS 91
 112
 London, British Library, MS Arundel 214
 238
 London, British Library, Royal 11 A V 69
 Louvain, Abbaye du Parc, I Theca X 65
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 170 53
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 239 125
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 284 134
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 290 125f.
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 300 247–9
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 306 53
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 327 242
 Mainz, Stadtbibliothek, MS I 337 134
 Melk, Stiftsbibliothek, MS 721 (562, K 32)
 78, 81, 95, 122, 145, 155
 Metz, BM, MS 603 77, 123–40
 München, BSB, Cgm 644 101, 144
 München, BSB, Clm 2572 227
 München, BSB, Clm 4625 68
 München, BSB Clm 28634 112
 München, BSB, Clm 28481 135
 Münster, ULB, MS 5511 124
 Notre Dame, University of Notre Dame,
 Hesburgh Library, Special Collections,
 MS. 11 93
 Nürnberg, GNM, MS 101221 280–2
 Olomouc, Státní Vedecké Knihovna, MS I
 159 105
 Olomouc, Státní Vedecké Knihovna, MS I
 463 103
 Olomouc, Státní Vedecké Knihovna, MS I
 264 (85) 160
 Olomouc, Státní Vedecké Knihovna, MS I
 362 (159) 160
 Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc 344
 68
 Palma de Mallorca, Biblioteca Publica del
 Estado, MS 529 93
 Paris, BnF, MS Français 403 26
 Paris, BnF, MS Français 25405 86, 95, 141
 Paris, BnF, MS lat 564 68
 Paris, BnF, MS lat 2597 47
 Paris, BnF, MS lat 2922 238
 Paris, BnF, MS lat 3563 73f.
 Paris, BnF, MS lat 3751 119
 Paris, BnF, MS lat 10938 127
 Paris, BnF, MS lat 13374 118
 Paris, BnF, MS lat 13586 73
 Paris, BnF, MS lat 14807 65
 Paris, BnF, MS lat 18171 73f.
 Paris, BnF, n.a.l. 181 74
 Paris, BnF, n.a.l. 3188 135
 Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 717 70
 Paris, Bibliothèque Mazarine, MS 753 140
 Philadelphia, University of Pennsylvania,
 Rare Book and Manuscript Library, MS
 Codex 0716 93
 Poitiers, BM, MS 74 (294) 81, 238
 Praha, Národní Knihovna České Republiky,
 MS I G 14 (290) 81
 Praha, Národní knihovna České Republiky,
 MS IX.A.4 105
 Praha, Národní Knihovna České Republiky,
 MS X D 1 (1880) 160
 Praha, Národní knihovna České Republiky,
 MS X.G.8 103
 Praha, Národní Knihovna České Republiky,
 MS XIII G 7 (2374) 160
 Praha, Národní knihovna České Republiky,
 MS XIV.G.17 105
 Praha, Národní Knihovna České Republiky,
 MS XIV H 16 (2661) 160
 Praha, Národní Knihovna České Republiky,
 MS XIV H 30 (2675) 160
 Praha, Knihovna Metropolitní Kapituliské,
 MS D LXXXVII (653) 160
 Praha, Knihovna Metropolitní Kapituliské,
 MS O XXI (1605) 160
 Praha, Knihovna Národního Muzea, MS
 XVI G 10 (3741) 160
 Rajhrad, Muzeum Brněnska, MS R 349 131
 Roma, Bibl. Vallicelliana, MS F 49/1–2 80,
 82, 93, 122, 141–6
 St. Florian, Stiftsbibliothek, MS XI. 164 93
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 485 133
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 502 66
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 520 112
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, MS 933 127
 San Marino (CA), Huntington Library HM
 55665 112
 Saint Omer, BM, MS 138 66

- St. Pölten, Diözesanarchiv, MS 83 93, 106
 Schlägl, Stiftsbibliothek, MS Cpl. 77 (Vielhaber 95) 160
 Schlägl, Stiftsbibliothek, MS Cpl. 83 (Vielhaber 47) 160
 Sitten, Kapitelsarchiv, MS 48 133
 Sitten, Kapitelsarchiv, MS 78 133
 Soissons, BM, MS 116 77, 86f., 146–9, 165
 Tours, BM, MS 396 238
 Tours, BM, MS MS 488 238
 Troyes, BM, MS 134 66
 Troyes, BM, MS 253 47
 Troyes, BM, MS 1174 70–3, 246
 Troyes, BM, 1562 68
 Uppsala, Universitetsbibliothek, MS C 631 106
 Vich, Museo e Biblioteca Episcopale, MS 46 121
 Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, MS Oct 52 125
 Weimar, Anna-Amalia-Bibliothek, MS Oct 62 134
 Wien, ÖNB, MS lat 362 160
 Wien, ÖNB, MS 1354 250
 Wilhering, Stiftsbibliothek, MS 133 243
 Wolfenbüttel, HAB Guelf 217 Helmst. 93
 Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, MS 862 93
 Zwettl, Stiftsbibliothek, MS 294 160

9.3 Buchdrucker und Verleger¹

- A
 Amerbach, Johann (Basel) 54
 Aspley, William (London) 302
 Aumont (Paris) 373
- B
 Balleoniana (Venezia) (*BB* 1791)
 Bellerus, Gaspard (Antwerpen) 283
 Bellerus, Johannes (Antwerpen) (*BB* 898)
 Bellerus, Petrus (Antwerpen) (*BB* 898)
 Benignus de Honate (Milano) (*BB* 5)
 Boissat, Horace (Lyon) 322
 Bryset (Lyon) 328
- C
 Cioffi, Simon (Napoli) 325
 Clein, Jean (Lyon) 283
 Cnobbert, Johannes (Antwerpen) 312
 Collignon, Joseph (Metz) 367
 Compagnon, Petrus (Lyon) (*BB* 1021)
 Couterot, Edmonde (Paris) 325, 328
- D
 David, Michel-Etienne (Paris) 328
- de Prailaume, Nigault (Caen) (*BB* 2393) 230
 de la Garde, Hieronymus (Lyon) (*BB* 1021)
 de Launay, Pierre (Paris) (*BB* 1306, 1455)
 Desbois, Guillaume (Paris) (*BB* 510, 527, 561) 150
 Doublet, Pierre François (Caen) 328
 Douiniol, Charles (Paris) (*BB* 2371)
 Downing, J. (London) 305
 Du Bray, Jean (Paris) (*BB* 993)
- E
 Edwards (London) 305
 Eggestejn, Heinrich (Straßburg) (*BB* 3)
- F
 Flesher, Miles (London) 305
 Foppens, François (Bruxelles) 328
 Friessem, Johann Wilhelm (Köln) 325
- G
 Garnier (Paris) (*BB* 2584)
 Gaume (Paris) (*BB* 2018)
 Gauthier (Paris) (*BB* 1978, 1987)

1 Erfasst werden Buchdrucker und Verleger bis 1879, die innerhalb des Haupttextes sowie innerhalb der Übersicht gedruckter Werke Bernhards von Clairvaux erwähnt sind. Ein Register der Bernhard-Drucke findet sich am Ende.

- Griffin, Edward (London) (305)
 Guérin, Louis (Bar-le-Duc, Paris) 231, 328
 Guillard, Charlotte (Paris) (*BB* 510, 527)
 150
 Guillard, Michaëla (Paris) (*BB* 579)
- H
- Happach, Martin (Augsburg) 325
 Heinrich, Nikolaus (München) 271
 Henault, Mathurin (Paris) (*BB* 994)
 Herwagen, Johannes (Basel) (*BB* 532, 578)
 Herz, Johann Jakob (Venezia) 92
 Hierat, Anton (Köln) (*BB* 899)
- I
- Innys, John (London) 349
 Innys, William (London) 349
 Johannes Antonius de Honate (Milano)
 (*BB* 5)
 Johann v. Paderborn (Louvain) 262
 Jost, Johannes (Paris) (*BB* 992)
 Iuntas (Giunta, Lucantonio) (Venezia) (*BB*
 724)
- K
- Keerberg, Johann (Antwerpen) (*BB* 818,
 869) 60, 283
 Kinckius, Johannes (Köln) (*BB* 948, 1002,
 1188) 152
 Kurtzböck, Gregor (Wien) 353
- L
- Leonard, Fredericus (Paris) (*BB* 1154)
 L'Honoré, François (Amsterdam) 349
 Lochner, Paul (Prag, Würzburg) 353
 Louvard (Paris) 373
- M
- Mabb, T. (London) 305
 Manfré, Johannes (Passau) 325
 Mariette, Denis (Paris) 328
 Mathey, François (Paris) 328
 Mayer, Caspar (Prag, Würzburg) 353
 Mayer, Sebald (Dillingen) (*BB* 548)
 Menard, Petrus (Paris) (*BB* 995)
 Merlin, Guillaume (Paris) (*BB* 579)
- Migne, Jacques Paul (Paris) (*BB* 2217,
 2342, 2584) 69f, 87, 153f., 160, 367
 Molin, Antoin (Lyon) (*BB* 1292)
 Molin, Horace (Lyon) (*BB* 1292)
 Mora, Antonio (Venezia) 92
- N
- Nicolinus, Dominicus (Venezia) (*BB* 588)
 Nivelles, Sébastien (Paris) (*BB* 561, 579, 610)
- P
- Palmé, Victor (Paris) (*BB* 2403, 2439, 2454,
 2481) 231
 Parvus, Audoënus (Paris) (*BB* 526)
 Pasinello, Angelo (Venezia) (*BB* 1506, 1641)
 Perisse (Paris, Lyon) (*BB* 2108, 2218, 2361)
 325
 Petit, Jean (Paris) 283
- R
- Recurti, Battista (Venezia) 328
 Remé, George (Lyon) 322
 Rieger, Matthäus (Augsburg) 367
 Roigny, Jean (Paris) (*BB* 508)
 Rousseau-Leroy (Arras) 231
 Rowland, John (Bodedern) 306
 Ruinetti, Joseph Maria (Venezia) 325
- S
- Salicata (Venezia) (*BB* 870)
 Saywell, John (London) 305
 Schlüter, Georg (Augsburg) 325
 Seguin, François. (Avignon) 325
 Sensenschmidt, Johann (Nürnberg) (*BB* 14)
 Sessa, Melchior (Venezia) (*BB* 725)
 Soly (auch Joly), Michel (Paris) (*BB* 866,
 905, 918) 228f.
 Somaschi, Giovanni Baptist (Venezia) 283
 Stanford & Swords (New York) 302
 Stelsius, Johannes (Antwerpen) (*BB* 625)
 Storti, Gaspar (Venezia) 325
 Straub, Paul (Köln, Frankfurt a. M., Mün-
 chen) 353
- T
- Thierry, Dionysius (Paris, Lyon) 322
 Thomas, Nicolas (Camarthen) 306

V		<i>BB</i> 908	156, 229
Valgrisus, Vincentius (Venezia) (<i>BB</i> 620)		<i>BB</i> 918	86, 91, 228f.
Vivès, Louis (Paris) (<i>BB</i> 2393, 2414, 2431, 2499, 2547, 2564) 230		<i>BB</i> 948	86, 152, 156
		<i>BB</i> 960	156
		<i>BB</i> 992	156
Z		<i>BB</i> 993	156
Zangre Tiletan, Pierre (Louvain) (<i>BB</i> 628)		<i>BB</i> 994	156
Zenar, Damian (Venezia) (<i>BB</i> 726)		<i>BB</i> 995	156
		<i>BB</i> 1002	83, 156
		<i>BB</i> 1008	84, 156
<i>BB</i> 3	149	<i>BB</i> 1026	156
<i>BB</i> 5	149	<i>BB</i> 1072	156
<i>BB</i> 7	149	<i>BB</i> 1100	156
<i>BB</i> 14	240	<i>BB</i> 1121	156
<i>BB</i> 365	228	<i>BB</i> 1154	84, 156
<i>BB</i> 492	150	<i>BB</i> 1155	156
<i>BB</i> 508	150, 156	<i>BB</i> 1188	156
<i>BB</i> 510	156	<i>BB</i> 1235	156
<i>BB</i> 515	151, 156	<i>BB</i> 1292	156
<i>BB</i> 526	156	<i>BB</i> 1306	156
<i>BB</i> 527	151, 156	<i>BB</i> 1455	156
<i>BB</i> 532	156	<i>BB</i> 1506	156
<i>BB</i> 534	150	<i>BB</i> 1641	156
<i>BB</i> 548	228	<i>BB</i> 1692	156
<i>BB</i> 554	156	<i>BB</i> 1713	156
<i>BB</i> 561	156	<i>BB</i> 1791	156
<i>BB</i> 578	84, 156	<i>BB</i> 1978	154, 373
<i>BB</i> 579	66, 156	<i>BB</i> 1987	154, 373
<i>BB</i> 588	156	<i>BB</i> 2018	156
<i>BB</i> 610	156	<i>BB</i> 2108	154, 373
<i>BB</i> 620	156	<i>BB</i> 2217	156
<i>BB</i> 625	156	<i>BB</i> 2218	154, 373
<i>BB</i> 628	228	<i>BB</i> 2342	156
<i>BB</i> 678	156	<i>BB</i> 2361	154, 373
<i>BB</i> 724	156	<i>BB</i> 2371	232
<i>BB</i> 725	156	<i>BB</i> 2393	230
<i>BB</i> 726	156	<i>BB</i> 2403	231
<i>BB</i> 756	156	<i>BB</i> 2414	230
<i>BB</i> 818	85, 151, 216	<i>BB</i> 2431	230f.
<i>BB</i> 819	156	<i>BB</i> 2439	231
<i>BB</i> 863	156	<i>BB</i> 2454	231
<i>BB</i> 866	228	<i>BB</i> 2481	231
<i>BB</i> 869	61, 156, 229	<i>BB</i> 2499	230
<i>BB</i> 870	156, 229	<i>BB</i> 2547	230
<i>BB</i> 898	156, 229	<i>BB</i> 2564	230
<i>BB</i> 899	85, 151, 156, 229	<i>BB</i> 2584	156
<i>BB</i> 905	228		

9.4 Personen und Werke

- A
- Abel, St. 253
- Abelard 15f., 32f., 277, 333f., 389
Expositio in epistolam ad Romanos 15, 32, 277, 389
Ethica 15, 32, 389
Scito te ipsum → *Ethica*
- [Absolutionsformeln] 135
- d'Achery, Luc, Philologe 153
- Adrian v. Utrecht → Hadrian VI.
- Adriányi, G. 272
- Adunka, E. 384
- Aelred, Abt v. Rievaulx, OCist 41, 86
Speculum caritatis 86
- Alain de Lille, OCist 37, 164
Facilius descensus Averni 37
Summa de arte prædicatoria 164
- Alcher, Mönch in Clairvaux, OCist 79, 86
- Alexander VIII., Papst 231
- Alexander de Aquis, Schreiber in Avignon 82, 141
- Alexander v. Hales, OFM 237
- Alkuin 130, 139
Invocatio ad ss. trinitatem 130
Oratio → Gebete: *Obsecro te, Domine Deus meus*
- Almond, Ph. C. 345
- Alsted, Johann Heinrich 236, 277, 291, 296–302
Summa Casuum conscientie 296f.
Theologia Casuum 296–302
- Ambrosius 35, 104, 125, 130–2, 152, 159, 162, 222, 262, 267f., 287, 323
De fide [ad Gratianum] 130, 132
De officiis 159, 162, 222, 262, 268
De virginibus 104
- Amédée de Bayeux, OFMCap 89
Paulus Ecclesiastes 89
- Andrew, E. G. 233, 346
- Andriessen, J. 319
- Angenendt, A. 35, 46
- Anne de Montafié, Gfn. v. Soissons 229
- Annesley, Samuel 295, 312, 316
The Morning-Exercise at Cripple Gate 295, 312f., 316
- Anselm, Ebf. v. Canterbury 36, 124, 131f., 143
Orationes 132, 143
- Ps.-Anselm v. Canterbury
Meditationes 102, 116, 131
Orationes 126, 131f.
- Anselm v. Laon 74
- Antoninus, Bf. v. Florenz, OP 40, 98, 107, 110, 260, 292
Summa Theologica 260
Tractatus de confessore 110
- Antonius 35
- Apollinaire de Valence, OFMCap, Übersetzer 231f.
- Arendt, H. 387
- Arendt, H.-P. 279
- v. Aretin, Johann Christoph, Bibliothekar 93
- Aristoteles 28, 257, 269f.
Nikomachische Ethik 257, 269
- Arminius, Jacobus, Theologe 65
- Arnold, Gottfried 83
Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie 83
- Aubert, R. 232
- Auer, A. 254
- Augustinus 16, 24–7, 29, 35f., 45f., 71, 112–4, 116f., 122, 126, 130–2, 135–7, 139, 145, 157f., 162, 166, 168f., 181, 191, 201, 222, 224, 232, 267, 287, 352, 369
Confessiones 157f., 162, 166, 181, 369
De civitate Dei 169, 224
De sermone Domini in monte 24
De vera religione 162, 191
De videndo Deo liber = ep. 187 137
Enarrationes in Psalmos 25f., 130, 132, 139, 157, 162, 191, 201, 267
Enchiridion de fide et spe et caritate 46
In epistolam Ioannis ad Parthos tractatus 113
In Iohannis evangelium tractatus 27, 140
Sermo LXXXVIII 158, 162, 222
Sermo CVIII 113
Sermo CXXVIII 135

- Sermo CCCL* 71, 117
Sermones de vetere Testamento 27
Soliloquia 132
 Ps.-Augustinus
 De spiritu et anima 116, 123
 Dulceloquium beati Augustini → Eckbert v. Schönau, *Soliloquium*
 Epistolae 122, 131, 145
 [Gebete] 112
 Meditationes 102, 123, 126, 131
 Manuale 101, 162, 185
 Orationes 112, 131 → Gebete
 Sermo de fine, consideratione et corporum incineratione 103
 Scala virtutum 145
 Soliloquiorum animæ ad Deum liber 136
- B**
 Baader, Cl. 357
 de Backer, A., SJ 319, 353
 Bähr, A. 168, 346
 Baier, Walter 244f.
 Bailly, P. 352
 Balduin v. Ford, OCist, Ebf. v. Canterbury 147
 Sermones 147
 Balsamo, Ignazio, SJ 56f.
 Kurtzer und gründlicher Bericht 56f.
 Bárczi, I. 272
 Bardi, Francesco, SJ 55, 84, 312
 Disceptationes morales de conscientia 55, 84, 312
 Baron, R. 69, 70, 72
 Bartolomé de Medina OP 55
 Expositio in primam secundæ 55
 Basilus 287
 Baum, H. 16
 Baumgartner, K. 56
 de Bay, Michael, Theologe 312
 Bayle, Pierre, Philosoph 291, 364–6
 Baylor, M. G. 25, 62, 278
 Bebius, Philipp, SJ 85, 152
 Bein, Th. 89
 Bejczy, I. P. 51
 Bell, D. N. 228, 230
 Bell, Th. 233, 288
 Bellarmin, Robert 83
 De scriptoribus ecclesiasticis 83
 Benke, Chr. 171
 Benninghoff-Lühl, S. 157
 Berlière, U. 383
Bernardi Ordo Cluniacensis 154
 Bernardino da Siena, OFM 159, 264–9, 272, 315
 Quadragesimale de evangelio aeterno 159, 264–9
 Bernards, M. 239–241
 Bernhard, Abt v. Clairvaux, OCist 12f., 17, 19, 24, 26f., 36–9, 41, 44, 59–69, 71, 75, 77–86, 88–93, 100, 103, 106f., 113, 130f., 136, 143f., 146, 148–150, 152–5, 158, 162–4, 167, 170f., 183, 193, 201, 205, 213, 218, 228–233, 235, 238f., 241f., 252, 255, 259, 261–3, 267, 271–5, 278, 281f., 286–290, 294–6, 300, 303, 307, 309, 313f., 317, 320, 323–7, 332, 334–8, 341, 343f., 347f., 350, 352, 355f., 360f., 366, 369f., 372–4, 376, 380, 382f., 385f.
 De consideratione ad Eugenium papam 137, 162, 201, 242
 De diligendo Deo 86, 100
 De precepto et dispensatione 86
 epistola 42 38, 86, 162, 183, 187
 epistola 104, 106
 epistola 105, 106f.
 epistola 142, 103
 epistola 190, 146
 epistola 411, 39
 In laudibus Virginis Matris 130, 146
 In Vigilia Nativitatis Domini 213
 Parabola 65
 I Sententiae 25, 171
 II Sententiae 25, 100
 II Sententiae 42, 75
 III Sententiae 57, 67
 III Sententiae 58, 66–9, 79, 81
 III Sententiae 74, 148
 III Sententiae 124, 44, 63
 Sermo de conversione ad clericos 218, 360
 Sermones de diversis, Sermo VII 324
 Sermones de diversis, Sermo XXIII 213
 Sermones de diversis, Sermo XXXI 205
 Sermones de diversis, Sermo XXXVIII 103
 Sermones de diversis, Sermo XLII 103

- Sermones de diversis, Sermo XLV* 171, 262
Sermones de diversis, Sermo CXII 59–69, 79, 228, 231, 235, 255, 259, 261, 263, 267, 271f., 274, 282, 323, 325–7, 336, 366, 370, 373f., 382, 385
Sermones in Adventu 143
Sermones in Anuntiatione Dominica 243, 355
Sermones in Ascensione Domini 113, 162, 193
Sermones in Epiphania Domini 144
Sermones in festiuitate Omnium Sactorum 164
Sermones de resurrectione 267
Sermones in vigilia natiuitatis 213
Sermones super Psalmum ‚Qui habitat‘ 201
Sermones super Cantica canticorum 27, 38, 71, 131, 136, 158, 162, 189, 242
 Ps.-Bernhard v. Clairvaux *passim*
Contemplatio beati Bernardi 143
De exercitio proficientium 104
De interiori domo 25f., 36, 81, 83–6, 89–93, 102, 151f., 156, 158–160, 162, 168f., 172, 181, 187, 189, 191, 207, 218f., 222, 224, 228, 235, 237, 243, 251–3, 258, 262, 266f., 271, 273, 286, 294, 305, 313, 315, 321, 323f., 363f., 369, 372, 380, 385
 vgl. auch → Ps.-Hugo v. St. Victor, *Confessio ad abbatem*
 [Exzerpte] 126, 140
Formula honestae vitae 143, 290
Gradus ascendendi ad Deum 107
Iubilus sancti Bernardi → Gebete: *O fons misericordie* ...
Instructio beati Bernardi 102
Liber aureus Bernardi 104
Meditatio in passionem et resurrectionem Domini 148, 154
Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis 93, 100, 113, 115f., 121, 213, 252f., 258
Meditationes Bernardi → *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis*
Orationes → Gebete: *Dulcis et benigne Domine* ...; *O Domina gloriose, o regina leticie* ...; *O dulcissime Ihesu Christe* ...
Sermo sancti Bernardi super dolorem 102
Speculum monachorum 93, 103, 234, 281, 290
Testamentum Christi secundum Bernardum 102
Tractatus de charitate 110
Varia et brevia documenta pie seu religiose vivendi → *Liber aureus Bernardi*
 vgl. auch → David v. Augsburg, → Ps.-Hugo v. St. Victor, → *Stimulus amoris*, → Wilhelm v. St. Thierry
 Berthold v. Regensburg, OFM 62
 Bertola, E. 164, 258
 Bertrand, L. 328
 Bertrand, R. 290
 Bestul, Th. H. 124
 Bezzel, E. 279
 BHL 166 108
 BHL 638 109
 BHL 1663 145
 BHL 1679 109
 BHL 2313 108
 BHL 2971 108
 BHL 3682 108
 BHL 3694 108
 BHL 3832 108
 BHL 3866 122, 145
 BHL 3867 122, 145
 BHL 3868 122, 145f.
 BHL 3869 145
 BHL 5443 110
 BHL 5452 109
 BHL 5491 110
 BHL 5635 108
 BHL 5646 108
 BHL 5653 108
 BHL 5654 108
 BHL 5663 108
 BHL 5882 109
 BHL 5999 107
 BHL 6230 109
 BHL 7083 108
 BHL 7933 108
 BHL 8146 109
 BHL 8294 108
 BHL 8773 108
 BHL 8860 108

- Birr, Chr. 291, 293
 Bizeul, Y. 366
 Blair, A. M. 239
 Bloch, R. H. 153
 Blühdorn, J.-G. 21, 23, 27, 30
 Blum, M. 381
 Bödeker, H. E. 18
 Bohl, C., OFM 153
 Bonaventura, OFM 24, 31, 36, 101, 237, 383
 Bornkamm, H. 26
 Bossi, Giovanni Angelo, CRSP 292
 Moralia varia 292
 Bossuet, Jacques Bénigne, Bf. v. Meaux 25,
 232
 Bourdaloue, Louis, SJ 12f., 236, 337–341,
 376f., 379f., 385–7
 Sermons pour l'avent 337–341, 380
 Boys, John 155, 296, 302–7, 312
 *An Exposition of the Dominicall Epistles
 and Gospels* 302–5
 Brancaccina, Dominico Maria, OSM 55, 294
 De iure doctoratus 55
 Braun, H. E. 291
 Brean, Franz Xaver, S.J. 32, 353–7, 378
 Christliche Warheiten 353–7
 Breasted, J. H. 22
 Bredero, A. H. 68, 232, 235, 373
 Bresser, Martin, S.J. 82, 312–5, 320, 331
 De conscientia 92, 312–5
Brevis doctrina beati Bernardi → *Stimulus
 amoris*
Brevis et utilis confessio cotidiana 105
 [Notizen zu Brigitta] 107
 Brogl, Th. 254
 Browe, P., SJ 168, 259, 265
 Brown, P. 40
 Bruckner, Pascal 12f., 339, 387f.
 Brun-Durand, J. 232
 Bruni, Leonardo, Humanist 25
 Bultot, R. 83
 Burckhardt, M. 253
 Burger, Chr. 48
 Busetto, G. 264
 Bynum, C. W. 76, 385
- C
 Caesarius, Mönch in Heisterbach, OCist
 38, 154
 Dialogus miraculorum 38, 154
 Cade, Anthony 24f., 308–12
 A Sermon Necessary for these Times
 24f., 308–12
 Cajetan, Thomas, OP, Kardinal 14, 277f.
 Calamy, Edmund (d. Ältere), Presbyterianer
 65, 295
 Calvin, Johannes 83, 233, 277, 296, 346
 Institutio Christianae religionis 233
 Cancrini, A. 22
 Carbonelle, Ch.-O. 232
 Cardelle de Hartmann, C. 124, 150
 Carmina de S. Rocho 108
 Carminati, Giovanni Battista, Philologe 152
 Caroli, Giovanni, OP, Theologe 62
 Caron, Fr. 232
 Carruthers, M. 47
 Cassian 35, 88f.
 Castronovo, V. 292
 [Causus des weltlichen und kirchlichen
 Rechts, Gutachten und Fälle] 110f.
 Caussin, Nicholas, SJ 345
 Heilige Hoffhaltung 345
 Ceillier, Rémy 82
 Histoire générale 82
 Cerboni, Tommaso Maria, OP 364–6
 Theologia Revelata 346–6
 Cerquiglini, B. 89
 Chadwick, H. 22, 35
 Chalmers, Alexander 305
 Chantelou, Claude, Philologe 153
 Charles I., Kg. v. England, Schottland u. Ir-
 land 305
 Châtellier, L. 290
 Châtillon, J. 121
 Charpentier, Alfred-Luis, Übersetzer 230f.
 Cheneval, Fr. 346
 Chénu, M.-D. 14, 32, 35, 277
 Chiericato, Giovanni 55
 Erotemata Ecclesiastica 55
 Christophe, P. 367
 Chrysostomos 26, 101, 144, 287
 Cicero 25
 Pro Cluentio habito oratio 25
 Class, M. 23
 Colish, M. L. 372, 384
 Collet, E. 381

- Collin-Roset, S. 112
 Comestor, François, Philologe 150–2, 398
Compendium Theologiae 31, 51–3, 243, 250
Conscientia scelerum vindex 330
 Constable, G. 14, 163, 166, 228, 233
 Copenstein, Johann Andreas, OP 295
Discursus reales 295
 Cotton, H. 305
 Cotton, John 296
A Practical Commentary 296
 Cromwell, Oliver 315
 Cruel, R. 54, 261, 269
 Cuming, G. J. 308
 Cummings, B. 278
 Ps.-Cyrill
Epistola ad Augustinum → Ps.-Augustinus,
Epistolae
- D
 D’Alverni, M.-Th. 37
 David v. Augsburg, OFM 98f., 107, 114f.,
 117, 153
*De exterioris et interioris hominis compo-
 sitione* 98, 107, 114f., 117, 153
De amore Dei → David v. Augsburg, *De ex-
 terioris et interioris hominis compositione*
 De Bil, A. 337
De caritate [Exzerpte aus Augustinus, Bern-
 hard v. Clairvaux, Gregor d. Große, Leo
 d. Große, Hugo v. St. Viktor] 126f.
De festo presentationis Marie ad templum
 [Dossier mit Indulgenzbulle etc.] 109
De fructu orationis 115
 [De martyribus thebaeis] 109
De oratione et ipsius utilitate 115
De passione virginis gloriose in morte 124
De patientia 103
De perfectione hominis 115
De professione monachorum 127
De quidam fratres Carthusiensis ordinis →
 Petrus Venerabilis, *De miraculis*
De salutatione beatissime virginis Marie 114
De sancta Brigitta de Swecia 108
De sancta Clara virgine 108
De sancta Katherina, sancte Brigitte filia
 108
De sancta Maria-Magdalena → BHL 5452
 [De sancta Notburga virgine] 109
De sancta Oda virgine 109
De sancta Walburga → BHL 8773
De sanctis Crispino et Crispiniano 109
De sanctis Fide, Spe et Caritate → BHL
 2971
 [De S. Agapito] 109
De sancto Anthonio 108
 [De sancto Benedicto] 109
De sancto Bernardino confessore 109
De sancto Conrado 109
 [De S. Evergisilo] 109
De sancto Gaugerico episcopo 109
De sancto Guidone confessore 109
De sancto Gummaro confessore → BHL
 3694
 [De sancto Heriberto] → BHL 3832
De sancto Ioseph 108
De sancto Ioseph patriarcha 109
De sancto Maynulpho → BHL 5882
 [De sancto Nicolao Tolentino] → BHL
 6230
De sancto Pontiano martyre 108
 [De S. Remaclo] 109
De sancto Reynerio confessore → BHL 7083
 [De S. Severino] 109
De sancto Severino monacho 108
 [De sancto Sigeberto] 109
De sancto Thimotheo → BHL 8294
De sancto Wernhereo martire → BHL 8860
De translatione sancti Benedicti 108
De translatione Marie Magdalene → BHL
 5443, 5491
Decem per quos religiosus debet Deo placere
 116
 Deckert, A. 280
 Decock, Wim 291, 293
De interiori domo → Ps.-Bernhard v. Clair-
 vaux
De modo orandi → Gebete: *Sancte et vere
 orationis*
De vita gloriosissima virginis Marie 104
 Del Colle, R. 372
 Delhay, Ph. 16, 24f., 33, 35, 47, 50, 53, 62,
 85, 163f.
 Delumeau, J. 53, 168f., 236
 Deshusses, J. 134

- Descriptio ymaginis Ihesu Christi* 104
De vera religione et obedientia 103
Devota exhortatio ad religiosos ac perutilis excitatio ad amorem Dei 116f.
Devota meditatio de dolore → *Stimulus amoris*
 Díaz de Cerio, Fr. 331
 Díaz Díaz, G. 331
 [Dicta fratris Vincenciū] 101
 Dinzelbacher, P. 36, 52, 172, 385
 Dion, Pierre, Übersetzer 230f.
 Distelbrink, B. 124
 [Disticha Catonis] 141
 Dittrich, O. 237, 291
 Dorotheos v. Gaza 35
 Doctrinae diversae 35
 Drexel, Jeremias, S.J. 293f.
 Christlicher Trismegistus 294
 Antigraphus 294
 Drogo Hostiensis 155
 Sermo de sacramento Dominicae passionis 155
 Duhr, B., SJ 353
 Dupin, Louis Ellies 51, 83f., 243
 Nouvelle bibliothèque 83f.
- E
- Eckbert v. Schönau 106, 124
 De passione domini 124
 Soliloquium 106
 Eckstein, H.-J. 35
 Edelheit, A. 62
 Eikermann, M. 157
 Elias, N. 347
Epistola beati Odonis → BHL 5653
Epistola Guiberti Gemblacensis → BHL 5646
Epistola Falconis → BHL 5653
Epistola sancti Augustini → BHL 5999
 Ernold v. Bonneval 155
 Meditationes 155
 Esch, A. 80
Ethimologia huius nominis monachus 127
 Étienne de Bourbon, OP 113
 Tractatus de diversis materiis predicabilibus 113
 Ps.-Eusebius
Epistola ad Damasum 122, 145
- Exhortationes ad religiosos* 114
Exortationes ad monachos pro contemptu mundi 113
Expositio Domine orationis → Gebete: *Pater noster, qui es in celio* ...
Expositio de sompno Iosephi 149
 Eybl, F. M. 87, 367
- F
- Faber, Nicolas, Humanist 288
 Fabricius, Johann Albert 269
 Bibliotheca latina 269
 Falmagne Th. 239f.
 Farge, J. K. 283
 Faulstich, W. 259, 278
 Fenner, William 295f.
 The Souls Looking-glasse 295
 Ferraris, Lucius, OFM 91f.
 Prompta Bibliotheca 91f.
 Fichte, Johann Gottlieb 24
 Sittenlehre 24
 Fichtenau, H. 36, 233, 384
 Ficino, Marsilio, Humanist 25
 Fiering, N. 296
 Fleming, J. A. 292
 Forschner, M. 22, 29–31
 Foucault M. 155
 Fraeijs de Veubeke, A.-C. 81
 Francesco da Paola, Gründer d. OMinim 331
 Freckmann, A. 105, 135
 Freyberger, Sigismund 57
 Germania perturbata et restaurata 57
 Friedrich, M. 392
 Fries, Br. 25
 Fromholzer, Fr. 21
 Fuhrmann, H. 11
- G
- Gass, W. 372
 Gazet, Allart, OSB, Philologe 88f.
 Gebete
 Ad mensam dulcissimi convivii tui ... 134
 Ad superne gremium matris ... 133
 Adesto, Domine, supplicationibus nostris ... 129

- Atoramus te, Ihesu Christe, et benedicimus ...*
128
- Atoramus te pro operis et benedicimus ...* 128
- Atoramus te pro sancte et benedicimus ...* 128
- Ave decus virgineum, ave ...* 134
- Ave Maria, gratia plena ...* 130
- Ave mundi gaudium ...* 130
- Ave mundi spes, Maria ...* 130
- Ave nostre spes salutis ...* 133
- Ave, O Domina sanctissima, patientiam
habe ...* 114
- Ave preclara maris stella ...* 134
- Ave sydus lux dierum ...* 130
- Ave virgo gloriosa, iubar ...* 133
- Ave virgo graciosa, virgo ...* 133
- Ave virgo virginum ...* 130
- Benedic, Domine, domum istam ...* 135
- Christe, qui lux es et dies noctis ...* 133
- Clementissime Domine Ihesu Christe ...* 101
- Concede nos, quesumus, ...* 134
- Concede, quesumus, omnipotens ...* 134
- Congaudent angelorum chori ...* 133
- Conda famulorum tuorum domine ...* 128
- Da, quesumus, Domine, populo tuo ...* 129
- Deus, a quo bona cuncta procedunt ...* 128
- Deus, cui proprium est misereri ...* 128
- Deus pater mirifice rex et ...* 134
- Deus, qui beatissimam virginem ...* 128
- Deus, qui conspicias omni nos virtute ...* 129
- Deus, qui errantibus ut in viam possint ...*
129
- Deus, qui factus es filius femine propter ...*
132
- Deus, qui iustificas impium ...* 134
- Deus, qui nos a seculi vanitate conversos ...*
129
- Deus, qui nos in tantis periculis ...* 129
- Deus, qui per coeternam tibi ...* 128
- Deus, qui sperantibus in te misereri ...* 129
- Deus virtutum, cuius est totum ...* 128
- Domina mea sancta Maria perpetua ...* 132
- Domine Deus omnipotens eterne ...* 112
- Domine Deus omnipotens patrum ...* 139
- Domine Deus pater omnipotens ...* 112
- Dominus Ihesu Christe angelorum decor ...*
125
- Domine Ihesu Christe cunctorum ...* 128
- Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi eterne
...* 126
- Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi, qui es
corona ...* 126
- Domine Ihesu Christe, fili Dei, vivi qui es
verus ...* 112
- Domine Ihesu Christe, fili, vivi creator ...*
102, 125
- Domine Ihesu Christe, per illam amaritudi-
nem ...* 128
- Domine Ihesu Christe, princeps omnium ...*
125
- Domine Ihesu Christe, qui ad experimen-
dum ...* 126
- Domine Ihesu Christe, qui pro nobis ...* 126
- Domine Ihesu Christe, qui vere ...* 104
- Domine Ihesu Christe, redemptio mea ...*
126, 131f.
- Domine Ihesu Christe, verus Deus ...* 134
- Domine sancte spiritus omnipotens ...* 112
- Dulcis et benigne Domine ...* 138
- Ecce advocatus meus apud te ...* 102
- Ecclesiam tuam, Domine, miseratio conti-
nuata ...* 129
- Exaudi nos, misericors Deus ...* 129
- Exaudi, quesumus, omnipotens Deus ...* 134
- Fragilitatis nostre defectum ...* 124
- Gaude, mater ecclesia nova ...* 134
- Gaude, mater luminis, quam ...* 138
- Gaude, virgo, mater Christi, que per ...* 128
- Gaude virgo, mater Christi, quia ...* 135
- Gaude, virgo concipiens ...* 138
- Gloria tibi, Domine ...* 102
- Gloriose flos celorum te ...* 133
- Gratias ago tibi, Domine ...* 125
- Gratias tibi ago, clementissime Deus ...* 138
- Inclina, Domine, quesumus, aures tue ...* 129
- In manus tuas sanctissima virgo ...* 124
- Interveniat pro nobis Domine Ihesu ...* 125
- Marie preconio serviat ...* 130
- Mater Dei dignissima ...* 133
- Mater patris nati nata specialis ...* 133
- Memento Domine Ihesu Christe quam ...* 128
- Ne despicias omnipotens Deus famulum ...*
129
- Nostrarum actionum tibi ago ...* 125
- O bone Ihesu, scribe in corde meo ...* 125

- O Christe, qui solus potens ...* 144
O consolatrix cordium, Maria ... 135
O Domina clementissima, domina sanctis-
sima ... 114
O Domina gloriose, o regina leticie ... 124,
 133, 136
O Domine mihi, Ihesu Christe → Stimulus
amoris
O dulcissime et misericordissime ... 133
O dulcissime Ihesu Christe... 138
O fons misericordie ... 135
O ineffabilia Domine misericordie ... 135
O intemerata et in eternum benedicta ...
 127f., 139
O Maria, stella maris, pietate ... 133
O Maria, virgo pia, stella ... 138
O sponsa Christi fulgida ... 134
O virga florens maria, virgo ... 135
O vos sancti archangeli Michael ... 134
Obsecro te, Domine Deus meus ... 139
Omnipotens sempiterne Deus cuius spiritu
totum ... 129
Omnipotens sempiterne Deus mestrorum
consolatio ... 129
Omnipotens sempiterne Deus, qui Christi ...
 129
Omnipotens sempiterne Deus, te humiliter
 ... 128
Pater noster, qui es in celio... 114, 149
Precor te amantissime Domine ... 132
Presta nobis domine quis auxilium ... 129
Pro qua te specialiter imploro suppliciter ...
 133
Rege, quesumus, Domine famulum... 134
Respice, clementissime pater, super ... 135
Respira, o peccator, respira ... 131
Rogo te, Domine, per omnes ... 131
Rogo te, sancte Michael, archangele ... 128
Sacramenta tui dilectissimi nominis ... 126
Salvatoris mater pia ... 133
Salve mater salvatoris, vas electum ... 133,
 135
Salve sancta Christi parens ... 133
Sancta Maria et inter sanctos post Deum ...
 132
Sancta Maria regina, stella Maris ... 135
Sancta trinitas unus Deus ... 112
Sancte et vere orationis ... 132
Sancti nominis tui, Domine, timorem ... 129
Stabat mater dolorosa ... 130
Stella Maris, o Maria ... 130
Subveniat nobis, Domine, misericordia ...
 129
Summe pater deme... 105, 107
Supplicationem servorum tuorum ... 134
Temeritatis est, Spiritus alme Deus ... 131
Tuam crucem adoramus, Ihesu ... 133
Veneremur virginem, genitricem ... 135
Veni sancte spiritus et emitte ... 131
Veni, virgo virginum, veni ... 138
Verbum bonum et suave, personemus ... 138
Virgo, dignare me laudare ... 130
Virgo gaude speciosa, benedicta ... 139
Visita, quesumus, Domine, habitationem
istam ... 129
Tibi dulcissime ac piissime Ihesu Christe
 114
 → [Litania de omnibus Sanctis]
 [Gebetszyklus für die Messfeier] 141–3
 Geiler v. Kaysersberg, Johann 255f.
 Sermones de pusillanimitate 255f.
 Georges d'Amiens 321–6
 Trina Pauli Theologia 321–5
 Gerhoch v. Reichersberg, Theologe 83
 Gerson, Jean 31, 51, 123, 243, 250, 253, 260
 Decem considerationes in orando Deum 123
 De meditatione crucis 123
 ep. 83 123
 Super responsione Agnetis de Antisiodoro
 123
 Gertrud v. Helfta 125
 Gessner, Conrad 83
 Bibliotheca Universalis 83
 Gestrich, Chr. 364
 Giampietri, Fr. 24
 Gier, H. 367
 Gillot, Jean, Philologe 152
 Gilson, É. 385
 Ginzburg, C. 57
 Giovanni da Capistrano, OFM 26, 56, 243,
 272
 Speculum conscientiae 26, 56, 243
 Giraud, C. 74, 93
 Giraud, J. J. 38

- Glaire, J. B. 294
 Gleumes, H. 235
 Glorieux, P. 51, 123f.
 Gobertus Cartusiensis, OCist 98, 112
 Speculum infirmorum 98, 112
 Godman, P. 195
 Goertz, H.-J. 368
 Golser, K. 279
 González, Thyrsus, General d. SJ 293
 Gottfried v. Auxerre, OCist 147
 Expositio in Cantica Canticorum 147
 Gottfried v. St. Thierry 166
 Goy, R. 64, 69, 100, 111, 121, 143, 238
 Green, I. 302
 Gregor I., der Grosse, Papst 32f., 35, 38,
 40, 52, 103, 106, 111, 113, 117, 122, 126,
 129f., 136–9, 148, 187, 287, 352
 Moralia in Iob 33, 106, 130, 136–9, 148
 ¾ *Homiliae in Evangelia* 38, 113, 117, 187
 Gregor XVI., Papst 231
 Gregor v. Nazianz 122
 Grimm, J. u. W. 24, 26f., 54
 Groethuysen, B. 291
 Groote, Geert 83, 235
 Grosse, S. 52f., 253f., 273
 Guglielmotti, A. 364
 Guilelmus de Merula 146
 Sermo XXXXVI 146
 Guiot de Provins 141
 La Bible 141
 Guy, J.-Cl. 35
- H
- Haag, E. 348
 Haase, E. 349f.
 Hadot, P. 17, 35, 67
 Hadrian VI., Papst 276
 Hahn, A. 49, 236, 279f., 392
 Haimerich, päpstl. Kanzler 86
 Haimerl, Fr. X. 102, 124f., 136
 Hamm, B. 41, 52, 238, 253f., 257, 259, 355,
 390
 Handschuh, Chr. 24, 365, 372
 Häring, B. 279, 379
 Hasquenoph, S. 337
 Hauréau, B. 69, 87, 118, 164, 218, 237, 258,
 384
- Hazard, P. 291
 Hein, R. Br. 276
 Heinrich, Ebf v. Sens 38, 86
 Helinand v. Froidmont 130
 De cognitione sue 130
 Hennig, B. 15f., 24–7, 31, 34, 43, 49, 51, 313
 Henze, C. 381
 Herbert, Mönch in Clairvaux, OCist 154
 De miraculis 154
 Herolt, Johannes, OP 54, 255–7, 337
 Sermones Discipuli de tempore et de sanc-
 tis 54, 257
 Herrgott, Marquard 154
 Hersche, P. 293
 Hess, G. 68
 Hetherington, W. M. 315
 Heyd, D. 48
 Heynlin, Johannes, Theologe 269
 Hieronymus 29f., 100, 103f., 111, 122, 126,
 145f., 287
 Commentatorium in Hiezechielem libri
 XIV 30
 Epistola ad Tyrasium 111
 Hilarius v. Poitiers 136–8, 140
 De trinitate 136–8, 140
 (Ps.-)Hildebert v. Lavardin 87, 162, 164, 218
 Sermones de tempore 162, 164, 218
 Hirsch, E. 24, 26, 29, 33, 71, 166, 168, 385
 Hirsching, Fr. K. G. 357
 v. Hirscher, Johann Baptist 373
 Hiss, W. 171
Historia de translatione sancti Thome →
 BHL 8146
Historia Marie Salome 109
Historia translationis ... beati Martini →
 BHL 5653
 Hoffmann, Th. S. 51, 346
 Hofmann, Rudolph 21, 237
 Hofmann, Rudolf 16, 372
 Hogg, J. 151
 Holtz, S. 276
 Holzmann, Apollonius, OFM 56
 Theologia moralis 56
 Holzem, A. 279
 Honemann, V. 261
 Honnefelder, L. 14, 31, 33, 385
 Horowski, A. 237

- Horstius, Jacob Merlo, Philologe 83f., 89,
91, 151–3, 230, 274, 314
- Hotson, H. 296
- Houbaert, A. 348
- Houdry, Vincent, S.J. 24, 348, 352f., 374
La bibliothèque des prédicateurs 24, 348,
352f.
- Höver, W. 228, 230
- Hübsch, St. 22
- Hüffer, G. 83
- Hugo Cantor 15
The history of the Church of York 15
- Hugo de Folieto 121f.
De clauastro animae 121f.
- Hugo Ripelin v. Straßburg, OP 51, 243,
250, 253
Compendium theologiae veritatis 51,
243, 250, 253
- Hugo v. St. Viktor 36, 41, 59f., 64, 69, 71f.,
81, 103, 106, 111, 127, 136, 148, 153, 159,
162, 171, 187, 222, 275f., 383f.
Adontationes in Psalmos 69
Adnotationes in Threnos Jeremiae 111
De arrha animae 106
De archa Noe 148, 171
De laude caritatis 127
De meditatione 137, 143, 159, 162, 187,
222
De quinque septenis 148
De virtute orandi 136
Sententiae 69, 71, 81
- Ps.-Hugo v. St. Viktor 64, 69–73, 75, 84,
102, 127, 143f., 149, 237f., 258, 383
Confessio ad abbatem 102, 237f.
Consolatio in temptationibus 127
De anima 84, 258
Miscellanea Hugonis 69–73, 75, 81, 144,
149
Sermones centum 64, 143f.
- Hülsemann, Johann 330
Calixtinischer Gewissens-Wurm 330
- Humbert v. Romans, OP 234
Instructiones de officiis ordinis 234
- Hunolt, Franz, S.J. 52f.
Christliche Sitten-Lehr 52f.
- Hurtubise, P. 236, 290
- Hury, C. 381
- Hus, Jan 389
- I
- Jacobus de Ambasia, Abt v. Cluny 283
- Iacobus De Graffis 85
De arbitrariis confessoriorum 85
- I. B. P., S.J. 330
Gewissens-Wurm 330
- Icard, S. 85
- Idung v. Prüfening 154
Dialogus 154
- Ignatius v. Loyola, SJ 280, 392
Exercitia spiritualia 280, 392
- [Indulgenzen] 109, 127–9
- Inglis, J. 372
- Innozenz III., Papst 32, 116, 153, 277
De miseria humanae conditionis 116
Instructio beati Bernardi → Ps.-Bernhard
Instructio pie vivendi 105
- Isidor, Bf. v. Sevilla 87, 106, 159, 162, 187,
222, 262, 267f., 271, 319
De summo bono 159
Sententiarum libri tres 87, 106, 159, 162,
187
Synonyma 159, 162, 187, 222, 262
- Israel, U. 256
- Ivo, Bf. v. Chartres 166
- J
- Jackson, John 21
The Booke of Conscience 21
- Jacobus, L. A. 295
- Jakob v. Jüterbog, OCart 243f., 260
- Janauschek, L. 19, 92, 156, 228
- Jan van Ruusbroec 65
Vanden XII Beghinen 65
- Jankélévitch, Vl. 13, 339, 385–8
- Jansen, Cornelius, Theologe 293
- Jedin, H. 279
- Jendrosch, B. 24, 378
- Johann v. Neumarkt 122, 145
- Johannes XXII., Papst 128
- Johannes v. Damaskus 131
De fide orthodoxa 131
- Johannes v. Dambach, OP 253
- Johannes v. Salisbury, Bf. v. Chartres 79,
238f.
- John of Ford, OCist 157
*Super extremam partem Cantici cantico-
rum sermones CXX* 157

- John of Wales, OFM 113, 137
Manipulus florum 113, 137
- Johnson, G. K. 296
- Joly, Claude, Bf. v. Agen 328–330, 341
Prones 328–330
- Juan Caramuel y Lobkowitz 292
- Julien-Eymard d'Angers 321, 327
- Juvenal 44, 162, 191
- K
- Kaeppli, Thomas, OP 254
- Kant, Immanuel 14, 24f., 31, 51, 346
*Religion innerhalb der Grenzen der blo-
 ßen Vernunft* 24f.
Pädagogik 31
Vorlesungen zur Moralphilosophie 51
- Kantola, I. 292
- Karl VI., Ks. 353
- Kartschoke, D. 16, 23f., 35
- Kaufmann, Th. 278f.
- Kehrein, J. 375
- Keller, H. 41
- Keuck W. 26
- Keul, Matthias, OFM 347f.
Apiarium mellifluum 347f.
- Kieckhefer, R. 172
- [Kiesheim, Anton v.] = C. B 57
Marie von Kollenau 57
- Kirk, K. E. 345
- Kierkegaard, Søren Aabye 386
- Kissler, A. 387
- Kittsteiner, H. D. 23f., 50f., 342, 345–7,
 357, 368
- Klein, D. 11
- Klinck, D. R. 25, 92, 236, 290f.
- Kluxen, W. 372
- Knebel, S. K. 293, 334
- Köbele, S. 387
- Kobusch, Th. 25, 35, 385
- Kock, Th. 234
- Koenen, G. 387
- Kohnle, A. 276f.
- Konrad, Abt v. Eberbach, OCist 154, 157
Exordium magnum Cisterciense 154, 157
- Konrad v. Zenn, OESA 260
- Köpf, U. 60, 67f., 233, 239, 328, 390
- Koselleck, R. 18, 21
- Köster, K. 124
- Kramer, S. R. 385, 391
- Krauss, Johann Nepomuk 375–8
Predigten 375–8
- Krüger, Fr. 32
- Kuckhoff, J. 152
- L
- La regle saint Beneoit* 141
- Lambruschini, Luigi, Kardinal 231
- Lamentatio in passionem Christi* 102
- Lane, A. 83, 233
- Largier, N. 43
- Lau, D. 329, 343
- Le Bel, Philippes, Pfarrers v. Luzarches
 90f., 152, 229f.
- Leclercq, J. 47, 60, 65–8, 76f., 83, 147, 153,
 158, 238f., 384
- [Le despit du cors] 141
- Le Gall, J.-M. 283, 286
- Le Goff, J. 32, 46, 170, 183
- Legenda sancte Monice* 107
- Legenda sancti Symeone* 127
- Leiber, R. 30
- Leick, R. 12f.
- Leiner, W. 236
- Leites, E. 305, 347
- Lejoyeux, M. 386f.
- Lentes, Th. 165
- Lentz, C. G. H. 269
- Leo d. Große, Papst 127
- Léon de Saint-Laurent, OCarm 341–5, 377
Sermones de Carcere purgatorii 341–5
- Leppin, V. 233, 276f., 372
- Lerchner, K. 62, 274
- Levi, A. 283
- Liber de secreta vite* 105
- Liber Florigerus* 240
- Liber Gregorii Turonensis* → BHL 2313
- Liber Ordinis Sancti Victoris Parisiensis* 162
- Lindemann, R. 22, 24f., 28, 50, 54, 165f.,
 277, 286, 337f., 346
- [*Litania de omnibus Sanctis*] 128
- Lobbet, Jacques, S.J. 294, 318–21
Tractatus de conscientia 294, 318–21
- Lohse, B. 233
- Lohse, T. 46

- Loiso, F. 319
 Lönne, K.-E. 232
 Lope de Barrientos 243, 250
 Clavis sapientie 243, 250
 López, Juan, Bf. v. Crotone u. Monopoli
 89, 287–90
 Epitome Sanctorum 89, 287–90
 Lothar v. Segni → Innozenz III.
 Lotter, M.-S. 34
 Lottin, O. 16, 29f., 70, 383
 Louber, Jacob, OCart, Prior in Basel 253
 Ludolf v. Sachsen, OCart 235, 238, 244–53,
 261
 Vita Iesu Christi 235, 238, 244–53, 261
 Ludwig XIV., Kg. v. Frkr. 12, 337, 345, 348,
 366
 Ludwig XVIII., Kg. v. Frkr. 374
 Luhmann, N. 26, 40, 346
 Luscombe, D. 14
 Luther, Martin 25f., 32, 37, 57, 62, 233, 276,
 278f., 355, 375, 389
 De votis monasticis 25
 Dicta super psalterium (1513–16) 375
 Dictata super Psalterium 62
 Genesisvorlesung (1535–45) 37
 Predigten des Jahres 1522, n° 34 (24.
 Juni) 57
 Tischreden 279
 Lutter, Chr. 384
- M
- Mabillon, Jean, Philologe 84, 91, 153f., 230f.
 Mager, M. 16
Magnitudo egritudinis nostre ... 143
 Mahoney, J. 16, 292
 Maiorino Tuozzi, A. 61, 93
 Manselli, R. 264
Manuale Augustini → Ps.-Augustinus
 Marcellinus, Antonius Philologe 152
 Marie de France 141
 Ysopes 141
 Marksches, Chr. 26
 Marquard v. Lindau, OFM 38
 Marquard, O. 387
 Martène, Edmond 125, 154
 Martin v. Braga 144
 Formula vitae honestae 144
- Martin, David 25, 348–51
 Traité de la Religion Naturelle 25, 348–
 51
 Martin, H.-J. 149, 290, 321, 345
 Martin, Konrad, Bf. v. Paderborn 339, 378–
 80
 Lehrbuch der katholischen Moral 378–
 80
 Maryks, R. A. 280
 Mastri, Bartolomeo, OFM 92
 Theologia moralis 92
 Maximilian I., Hzg. v. Bayern 293
 Mayes, B. T. G. 291, 301
 McManners, J. 345
 Mechthild v. Hackeborn 113
 Liber specialis gratiae 113
 [Auszüge aus dem *Liber specialis gra-*
 tiae:] *Exhortationes ad religiosos mona-*
 chos pro spirituali exercitio extracta 114
 Meditatio super salutationem gloriosissime
 virginis Marie 114
 Meditationes de passione Domini nostri (Ps.-
 Beda) 101
 Meditationes Bernardi → Ps.-Bernhard v.
 Clairvaux
 ‚Meffreth‘ 261, 269–72, 282
 Hortulus Reginae 269–72
 Mellinghoff-Bourgerie, V. 232
 Melville, G. 17, 34, 36, 75, 164, 167, 302,
 392
Memorie ornatus sive decoratio 115
 Mercier, D.-J. Kardinal, Ebf. v. Mecheln
 385
 Mertens, D. 243
 Meyer, H. 43, 170
 de Meulemeester, M. 381
 Michaud-Quantin, P. 169, 237
 Mikkers, E. 234
 Minois, G. 37, 330, 340f., 345
Miracula sanctae Agnetis → BHL 166
Miraculum de liberalitate beati Martini →
 BHL 5663
 Montias, J. M. 342
 v. Moos, P. 26
 Mochti, O. 373, 378f.
 Morard, M. 112
Mos sanctorum est ubi adversarius ... 146

- Müller, D. 87f.
 Müller, E. 361f.
 Müller, J. 25f., 29–32, 49, 167, 257, 333
 Münch, P. 296
 Murray, A. 50
 Myers, W. D. 280, 293
- N
- Naab, E. 378
 Napoleon III., Ks. d. Franz. 232
 Nauert, Ch. G. 283
 Neddermeyer, U. 227, 235
 Neff, A. 103
 Nelson, B. 18, 50, 292f.
 Nemius, Gaspard, Bf. v. Antwerpen 313
 Newhauser, R. 51, 160
 Nider, Johannes, OP 47, 53f., 234, 238, 253–60, 282, 287, 292
Consolatorium timoratae conscientiae 47, 53, 234, 238, 253–60, 282
 Nieberlein, Johann Adam 354, 357–61, 377
Sermones utiles et faciles 357–61
 Nieden, M. 291
 Niermeyer, J. Fr. 165
 Nietzsche, Fr. 372
Zur Genealogie der Moral 372
 Nikolaus, Mönch in Clairvaux 155, 158, 162, 205
Sermones tres in Nativitate Domini 155, 158, 162, 205
 Nipperdey, Th. 392f.
 Noble, Th. F. X. 14, 384
Nota bene causas impenitencie 116
Nota bene de mortis dispositione 116
Nota de devotione et compunctione 115
Nota de dilectione proximi → David v. Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*
Nota de gratiarum actione 115
Nota de moribus et bonis exemplis Domini → David v. Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*
Nota de spirituali exercitio 115
Nota de via salutis et de perfectione ipsius 115
Nota signa amoris 117
- Notker Balbulus, Mönch in St. Gallen 139
In assumptione sanctae Mariae 139
 Notker Labeo, Mönch in St. Gallen 27
 Noye, I. 328
- O
- Oglerius de Locedio (?)
Sermones ,de sermone Domini in ultima coena‘ 103
 Ohly, Fr. 207
 Ohst, M. 168, 279, 391
 Olivar, A. 74
Opus Guiberti → BHL 5635
 Orcibal, J. 312
Oratio beati Gregorii → Gebete: *Nostrarum actionum tibi ago*
 Origenes 16, 23, 25f., 29, 37, 40, 50, 287
Ad Romanos 25f.
De principiis libri IV 37
 Otto, Bf. v. Freising 165f.
Chronica 166
 Oury, G.-M. 383
- P
- Pacaut, M. 232, 373
 Pacetti, D. 264
 Paterius 111
Prologus Paterii 111
 Paez, Balthasar, OSST 294
Commentarii in Canticum Ezechiae 294
 Pailin, D. A. 348
 Palanco, Francisco, OM 50, 293, 320, 327, 331–6, 355
Tractatus de conscientia humana 331–6
 Pamfilo da Magliano 325
 Pamphilus 141
De arte amandi 141
 Papillon, Ph. 150
Passio beate Katharine → BHL 1663
Passio sancte Appollonie Alexandrine → BHL 638
 [Passio S. Mauri] 109
 [Passionsharmonie] 136
 [Passionsmeditation] *Considera in passione* ... 102
 Pastoor, Ch. 296

- Patenge, M. 277
 Patschovsky, A. 389
 Paulus 34, 49, 163, 165, 167f., 181, 233, 277f., 301, 317, 322, 324, 392
 Pelbárt v. Temesvár, OFM 272–6, 337
 Sermo de conscientie reformatione et qualitate 272–6
 Peppermüller, R. 15
 Perkams, M. 14–6, 26, 29, 31–3, 257
 Petrarca, Francesco 65
 De vita solitaria 65
 Petrus Berchorius 253
 Dictionarium seu Repertorium moralis 253
 Petrus, Abt v. Montier-la-Celle 24, 26, 47–9, 55, 78f., 86, 91, 220, 238, 294, 372
 De conscientia 24, 26, 47f., 55, 79, 86, 91, 220, 294, 372
 Petrus Chrysologus 201
 Collectio sermonum 201
 Petrus Damiani 155, 158
 Petrus Lombardus 29
 Sententiae 29
 Petrus Maes, Schreiber im Augustiner-Chorherrenstift Bethlehem bei Löwen 107
 Petrus Venerabilis 118
 De miraculis 118
 Pez, Bernhard, Bibliothekar in Melk 78, 81f., 88, 155f.
 Philipp der Kanzler 27
 Summa super Psalterium 27
 Picard, Jean, Philologe 152
 Pignatelli, G. 364
 Platzgummer, H. 353
 Plessner, H. 377
 Po-chia Hsia, R. 294, 337
 Pollaschek, Franciscus 57
 Moralis Christiana 57
 [Notizen zu Polycarp] 107
 Pontas, Jean 55f.
 Dictionarium Casuum Conscientiae 55f.
 Pörnbacher, H. 367
 Pörnbacher, K. 294
 Possevino, Antonio 85
 Apparatus sacer 85
 Potts, T. C. 16, 28f., 31
 Prodi, P. 26, 56, 243, 291
- Q
 Quantin, J.-L. 288
Quatuor genera virtutum 121
 Quérard, J.-M. 374
Quidam monachus Cluniacensis apparuit ... 128
 Quintillian 25
 Institutionis oratoriae 25
- R
 Rabl, I. 361
 Ralph d'Escures, Ebf. v. Canterbury 15
Ratio utilis de triplici motu 143
 Ratisbonne, Théodore 231
 Ratte, Franz, CSsR 381f.
 Orate fratres! 381
 Praktische Ascese 381f.
 Raulin, Jean 50, 283–7, 299, 303, 326, 382
 Opus Sermonum quadragesimalium 283–7, 326
 Ravelet, Armand, Übersetzer 231
 [Reclus de Molliens] 141
 Miserere mei Deus 141
 Rehberg, K.-S. 89
 Reherrmann, E. H. 274
 Reiner, H. 24, 28, 366
 Renaudet, A. 283
 Reusch, Fr. H. 292, 334
 Reuvekamp, S. 157
 Rexroth, Fr. 372
 Reinhardt, N. 328
 Reinhuber, Th. 157
 Richard v. St. Viktor 36, 41, 64, 139
 De duodecim patriarchis 121
 De exterminatione mali et promotione boni 121
 De contemplatione eiusque commendatione 121
 De statu interioris hominis post lapsum 121
 Sermones 64
 Richard, Ch. L. 38
 Riché, P. 76
 Robert de Sorbon 81
 De conscientia 81
 Rochais, H.-M. 148, 239, 60, 65–9

- Rodulf Glaber 35
Historiarum libri quinque 35
- Rosier, I. 342
- Ross, R. J. 307
- Roth, G. 27f.
- Rothe, R. 21, 372
- Rotili, M. 111
- Rouse, R. H. / Rouse, M. A. 239
- Rousseau, Jean-Jacques 24, 346
Émile 24
- Roux-Alphéran, Fr. 374
- Rüdiger, D. 23
- Rudner, Konrad, OCarm 234, 240, 255f.,
 260, 272, 280–2
 Kollektaneenbuch 240, 280–2
- Rüger, H.-P. 139
- Ruh, K. 125
- S
- Sabeau, D. W. 277, 279, 347
 [Satiren] 141
Scala virtutum 145
- Scheler, M. 169
- Schiemann, Gr. 346
- Schiewer, R. D. 261, 354
- Schlögl, R. 368, 372
- Schlotheuber, E. 390
- Schmidt, Chr. 392
- Schmidt, G. 277
- Schmidt, Margot 113
- Schmidt, Martin 295
- Schmidt, M. A. 70
- Schmidt-Biggemann, W. 41
- Schmitz, Ph. 292
- Schnell, R. 165
- Schneyer, J. B. 69f., 146, 213, 261, 337, 347
- Schockenhoff, E. 333
- Schönberger, R. 155, 230
- Schönlein, P. W. 23
- Schorn-Schütte, L. 278
- Schreiner, K. 34, 218
- Schröder, W. 330
- v. Schulte, J. Fr. 82
- Schultz, I. 296
- Schumacher, M. 260, 282
- Schüssler, R. 292f., 313, 346
- Schwartz, Th. 16
- Schwerhoff, G. 347
- Sebastián de San Joaquín, OCarm 84
Cursus Theologiae moralis 84
- Sedulius Scotus 100
Argumentum in Lucam 100
- Seel, O. 22f.
- Seneca 54, 144, 267, 322f.
Ad Lucilium epistulae morales 322f.
De paupertate 144
Septem verba Iesu Christi → Gebete → *Clementissime Domine Ihesu Chryste*
Sermo de honestate et compositione conversationis religiosi 105
 [Sermones de tempore ordinis Cartusiensis]
 118–121
Sermones 'Parati' de tempore et de sanctis
 261–4
- Seuse, Heinrich, OP 104f.
Horologium sapientiae 104f., 114
- Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de Sévigné 328
- Si fueris Bethleem ...* 143
- Sicard, P. 69f., 72, 93, 111, 148
- da Silva, I. Fr. 294
- Simar, H. Th., Ebf. v. Köln 372f.
- Simon of Hinton, OP 51
Summa iuniorum 51
- Sluhovsky, M. 280
Sobrie nobis iuste proximo ... 144
- Sohn, A. 383
- Sohn-Kronthaler, M. 375
- Sokrates 23
- Soltner, L. 383
- Sommal, Henri, Philologe 152
- Sommervogel, Ch., SJ 319, 353
- Sonntag, J. 162
- Sorabji, R. 22–4
- Southern, R. 14, 384
Speculum Ecclesie 100
- Speyer, W. 104
- Spitzbart, G. 24, 28
 [Sprichwörter, Verse] 141
Absint tibi vice ... 139
Ascultando cave, simul ... 139
Assumpto que cibo reddatur ... 139
De modo et continentia reficiendi ... 139
Dirige cor sursum, profer ... 139

- Quando Deo psalles psallendo ...* 139
Qui psalmos resecat ... 139
Si cor non orat in vanum ... 139
Si servire velis paciens ... 131
Sit timor in dapibus ... 139
 Staedtke, J. 296
 Stanglin, K. D. 65
 Dom Stanislaus, OCart 98
 Stattler, Benedikt, Theologe 378
 Staubach, N. 234
 Stäudlin, C. Fr. 21, 372
 Stebler, U. 23
 Stederoth, D. 28
 Steer, G. 51, 260, 283
 Stegmüller, Fr. 100, 127
 Steiger, J. A. 274
 v. den Steinen, W. 139
 Stelzenberger, J. 16, 23–5, 29, 32, 50, 166,
 280, 346, 372
 Stephen of Sawley, OCist 234
 Speculum novitii 234
Stimulus amoris 104–6, 116, 127
 Stöckl, A. 372
 Stoker, H. G. 21
 Stone, M. W. F. 53
 Störmer-Caysa, U. 16, 23, 28–30, 32f., 38,
 62, 237, 257, 278
 Strenger, C. 387
 Stricker, N. 366
 Strigenitz, Gregor 57, 274
 De Conscientia 57, 274
 Strohm, Chr. 233, 277, 322, 327
 Suárez, Francisco, SJ 14, 51
Sunt quidam perversi qui ... 144
 Suntrup, R. 43, 170
 Sullivan, Th. 283, 291, 308

 T
 Tackett, T. 367
 Tauler, Johannes, OP 38
 Taveneaux, R. 236, 290
 Tayler, B. 240
 Taylor, L. 259, 262, 283, 287
 Tentler, Th. N. 273
 Tertullian 321, 325
Testamentum Christi secundum Bernardum
 → Ps.-Bernhard v. Clairvaux

Textus miraculorum beati Martini → BHL
 5654
 Thamer, H.-U. 11
 Thayer, Anne T. 54
 Theiner, J. 236, 279, 291f.
 Thibaut de Marly 141
 L'estoire li romans monseingnor Tiebaut
 de Mailli 141
 Thiébault, Martin François 347, 367–71, 376
 Doctrine chrétienne 367–71
 Thomas, Propst v. Beverley 39
 Thomas v. Aquin, OP 14, 16, 24, 31, 33, 55,
 59, 62, 227, 237, 256f., 333, 365f., 368, 389
 De veritate 24, 33, 256f., 389
 In psalmos Davidis expositio 62
 Summa contra gentiles 365
 Summa theologia 31
 Thomas v. Kempen 234, 260, 262f.
 De imitatione Christi libri quattuor 263
 Dialogi noviciorum 234
 Thomas Morus 276
 Thomson, R. M. 384
 Tilmann, Gottfried OCart 151
 Tiraqueau, Edmond, Philologe 152
 Tischler, M. M. 131
Tractatus de poenitentia 81
Translatio seu inventio Katherine → BHL
 1679
 Tribout de Morembert, H. 367
 Trinkaus, Ch. 25
 Trithemius, Johannes, Abt v. Sponheim 83
 De Scriptoribus ecclesiasticis 83
 Trusen, W. 168
 Tuffet, Honoré de = Abbé de Tuffet 373–5
 Manuel de Méditation 373–5
 Turrini, M. 55, 260, 278
 Tyndale, William, Theologe 278
 Tzewers, Wilhelm, Theologe 243

 U
Über die Störung der Gewissensruhe 341
 Ulrich, Mönch in Cluny 154
 Unger, H. 125

 V
 Valabek, R. M. 342
 De Valence, Apollinaire, Übersetzer 231f.

- Vallance, E. 291
 Van Balberghe, É. 65
 Van den Eynde, D. 69–71
 Van Miert, L. 312
 Varachaud, M.-Chr. 352
 Venard, M. 236, 290, 293, 322, 340
 Verbraken, P.-P. 222
 Vigilius v. Thapsus 122
 Prologus Rufini 122
 Vincenz v. Beauvais, OP 106, 130
 Speculum Historiale 106, 130
 Vita beati Gregorii Turonensis → BHL
 3682
 Vita sancti Adalberti 109
 [Vita S. Adalardi] 109
 [Vita S. Amandi] 107
 Vita Antonii 35
 [Vita S. Bonifacii] 107
 Vita sancte Cunere 108
 Vita sancte Fauste 107
 [Vita S. Lebuini] 107
 Vita sancti Liutgeri 109
 [Vita S. Macharii] 107
 [Vita S. Pantaleonis] 107
 Vita sancti Rochi confessoris 108
 [Vita S. Rumoldi] 107
 Vita sancti Sulpicii → BHL 7933
 [Vita S. Thomae de Aquino] 107
 [Vita sancti Vedasti] 107
 Vita venerabilis Bede presbiteri 109
 Vitae patrum 115
 Vivien, Michel, OFM 325–8, 382
 Tertullianus Praedicans 325–8
 Volk, E. 16
 Vollmann, B. K. 36
 Voltmer, R. 256
 Voluntas oratio atque decoratio 115
 v. Döllinger, I. 292, 334
- W
- Waffelaert, G. J. 234
 Waldmann, M. 30
 Walker, D. P. 341
 Wallace, D. D. 318
 Wallmann, J. 83
 Walther v. Brügge, OFM 237
 Wand, A. 379
 W. de Curtracho, Priester in Courtrai 239
 Webbe, George, angl. Bf. v. Limerick 296,
 305–8, 312
 The Practice of Quietnes 305–8
 Weber, M. 211f.
 Weber, W. Ed. J. 384
 Wedel, Georg 341
 Sammlung auserlesener Kanzelreden 341
 Weil, Fr. 349
 Weinrich, H. 27
 Wenzel, S. 213
 Werbeck, W. 53, 292
 Weyer, A. 372
 Whiddon, Francis 315–8
 A Golden Topaze 315–8
 Wickram, Peter, Prediger 256
 Wieland, G. 34, 387, 392
 Wieser, Chrysostomus, OCist, Abt. Lilien-
 feld 89, 361–4, 381
 Scientia scientiarum 89, 361–4, 381
 Wilhelm, Abt v. Hirsau 154
 Constitutiones Hirsaugienses 154
 Wilhelm, Mönch in St. Martin de Tournai
 79, 239
 Wilhelm v. St. Thierry 33, 64, 115, 167, 334
 Meditationes 64
 Epistola aurea 115, 167
 Disputatio adversus Petrum Abaelardum
 33
 Willem Vroede, Rektor der Deventer Stifts-
 schule 235
 Williams, W. 239
 Willibrord de Paris 321, 324
 Wilmart, A. 76, 124, 132, 139, 149
 Winkler, G. B. 61, 65, 68
 Winkler, H. A. 381
 Wittmann, R. 290
 Wohlfeil, R. 277
 Wolff, Christian 25, 57
 Philosophia practica universalis 25
 Vernünfftige Gedancken 57
 Wolgast, E. 277
 Worship, William 24, 315
 The Christians Iewell 24, 315
 Worstbrock, Fr.-J. 54, 261

- Z
 Zedelmaier, H. 41
 Zedler (Lexikon) 269, 288, 294, 312, 325, 342
 Zehentner, Paul, S.J. 330
 Vermis malae conscientiae hominis 330
 Zöckler, O. 383

9.5 Sachen²

- A
 Atheismus, Gottlosigkeit, Gottesleugnung 37, 72, 286, 323, 329f., 350
- B
 Beichte 48, 52, 74f., 105, 135, 168f., 172, 193, 204f., 220f., 237, 252, 259, 265, 271, 273, 279f., 293, 361–3, 378, 389–91
 Benediktiner 15, 35, 47f., 55, 65f., 68, 77–9, 81, 88, 94, 122, 175, 239, 247, 283, 383
 Buße 38, 62, 74, 110, 169, 187, 262, 270, 281f., 293, 311, 342, 344, 374, 378, 382, 391
- C
 Cluniazenser 73, 108, 128, 283, 389
confessio → Beichte
conscientia → Gewissen
- D
 Deismus 330, 364
 Dominikaner 40, 47, 51, 54f., 62, 89, 98, 234, 237f., 243f., 253–5, 258, 260, 287, 295, 337, 364–6
- F
fama → Ruf
 Fegefeuer 12f., 38, 339, 341–5, 370, 379, 387
 Florilegien 60, 66, 68, 238–45, 261, 348
 Franziskaner 56, 62, 91, 98, 121, 153, 159, 237, 264f., 267–9, 272–6, 325–7, 337, 347
- G
 Gebete 98, 102, 104, 112, 114–7, 119, 124–39, 141–3, 145, 149, 216f., 245, 248, 252, 255, 294, 310, 378
 Gedanken 46, 87–9, 95f., 160f., 164f., 169–73, 128, 140, 169–73, 180f., 188f., 202–15, 218f., 251, 333f., 358, 362f.
 Arten von G.
 ausschweifende (*luxuriose*) 89, 210f.
 bedrückende (*onerose*) 89, 171, 204–7, 362
 boshafte (*malitiose*) 89, 210f., 335
 ehrgeizige (*ambitiose*) 88, 210f.
 eitle (*vane*) 88, 210f.
 fleischliche (*carnale*) 171
 furchtsame (*timide*) 89, 210f.
 gefräßige (*gulose*) 88, 210f.
 heilige (*sancte*) 89, 210f.
 hochmütige (*superbe*) 88, 210f.
 mißtrauische (*suspitiose*) 210f.
 müßige (*otiose*) 171, 208f.
 neidische (*invide*) 88, 210f.
 neugierige (*curiose*) 208f.
 schmutzige (*obscene*) 208f.
 träge (*acediose*) 88, 210f.
 triebhafte (*affectuose*) 171, 206f.
 vergiftete (*venenate*) 88, 169
 zerstreut (*distentorie*) 210f.
 zornige (*iracunde*) 88, 210f.
 Geist (*spiritus*) 61f., 74, 87, 164, 169–73, 212–5, 281
 Arten des G.
 G. d. Fleisches (*spiritus carnis*) 169–73, 212–5

2 Unter deutschen Lemmata werden auch die Vorkommen eines Begriffs in anderen Sprachen erfaßt.

- G. Gottes (*spiritus Dei*) 119, 169–73, 212–5
- G. d. Teufels (*spiritus diaboli*) 169–73, 212–5
- G. d. Welt (*spiritus mundi*) 169–73, 212f.
- Gericht Gottes 37, 46, 172, 220f., 299, 343, 350, 377, 391
- Gewissen *passim*
- Arten des G.³
- c. ampla* 244
 - c. antecedens* → vorhergehendes G.
 - c. anxia* 57
 - c. ar(c)ta* 57
 - c. arta et nimis stricta* → enges u. allzu strenges G.
 - c. bona passim*
 - c. bona et tranquilla passim*
 - c. caelestis* → G. des Himmels
 - c. cauteriata* → gebranntmarktes G.
 - c. certa* → sicheres G.
 - c. claustralium* → G. der Mönche
 - c. completa* → wichtiges G.
 - c. concomitans* → begleitendes G.
 - c. confusa* 55 → verwirrtes G.
 - c. consequens* → nachfolgendes G.
 - c. consulens* → ratendes G.
 - c. conturbata* 275 → verwirrtes G.
 - c. debilis* → krankes G.
 - c. devota* → frommes G.
 - c. dilata* 54
 - c. dormiens* 57
 - c. dubia* → zweifelndes G.
 - c. erronea* → irrendes G.
 - c. evigilans* 57
 - c. expergefata* → aufgewachtes G.
 - c. formata* 52
 - c. incompleta* → unwichtiges G.
 - c. indiscreta* → unentschiedenes G.
 - c. infernalis* → G. der Hölle
 - c. infirma et nimis stricta* 54
 - c. inquinata* → furchtsames G.
 - c. larga et nimis lata* → freigiebiges u. allzu weites G.
 - c. laxa* → weites G.
 - c. libera* → freies G.
 - c. mala passim*
 - c. mala et tranquilla passim*
 - c. mortua* → totes G.
 - c. munda* → reines G.
 - c. nimis arta et pusillanimis* → verzagtes G.
 - c. nimis larga* → allzu freigiebiges G.
 - c. nimis lata* → allzu weites G.
 - c. nimis stricta* → allzu enges G.
 - c. obligans* → verpflichtendes G.
 - c. pacata* 55, 284f., 288f. → *c. turbata*
 - c. permittens* → erlaubendes G.
 - c. perturbata* 54f., 190, 255, 257, 275, 295 → *c. turbata*
 - c. perversa* 54, 244
 - c. pharisaica* 56
 - c. practica* → antreibendes G.
 - c. practice practica* → überwiegendes G.
 - c. prava* 266, 331 → schlechtes G.
 - c. presumptuosa* → kühnes G.
 - c. probabilior* 57
 - c. probabilis* → wahrscheinliches G.
 - c. minus probabilis* 57
 - c. probabilissima* 57
 - c. pura* → reines G.
 - c. purificata* → gereinigtes G.
 - c. purgatissima* 182f. → gereinigtes G.
 - c. recta* → richtiges G.
 - c. saecularium* → G. der Weltleute
 - c. salutifera* → heilbringendes G.
 - c. sancta* → heiliges G.
 - c. scrupulosa* → zweifelndes G.
 - c. securra* → sicheres G.
 - c. serva* → gehindertes G.
 - c. sollicita* → sorgfältiges G.
 - c. stricta* 190, 244
 - c. nimis stricta* → allzu enges G.
 - c. subsequens* → nachfolgendes G.
 - c. tenera* → zartes G.
 - c. theoretica* → lehrendes G.
 - c. theoretice practica* → nachgebendes G.
 - c. timida* → furchtsames G.
 - c. timorata* → furchtsames G.

3 Falls im Text sowohl die lateinische als auch die deutsche Form zu finden ist, wird die deutsche als Hauptlemma gewählt.

- c. torpida* → erstarrtes G.
c. tranquilla passim
c. vulpina → listiges G.
- abgestumpftes G. 353, 379
 antreibendes G. 57
 aufgewachtes G. 298–300
 begleitendes G. 51, 57
 betrübtes G. 57
 blödes G. 57
 böses G. 274, 338f., 341, 358, 360, 370, 376, 379 → schlechtes G.
 allzu enges G. 52, 244, 275
 enges u. allzu strenges G. 275
 erlaubendes G. 56
 erstarrtes G. 299
 freies G. 57
 allzu freigiebiges G. 52
 freigiebiges u. allzu weites G. 274f.
 fröhliches G. 57
 frommes G. 252
 furchtsames G. 45, 53, 196f., 254, 274f., 284, 289, 310, 313, 329, 338
 gebranntmarktes G. 155, 286, 299, 314
 gehindertes G. 57
 gereinigtes G. 168, 182f., 190f., 288, 317 → reines G.
 gewisses G. → sicheres G.
 gutes G. *passim*
 gutes u. ruhiges G. *passim*
 gutes u. unruhiges G. *passim*
 heilbringendes G. 275
 heiliges G. 251
 G. des Himmels 47f.
 G. der Hölle 47f.
 irrendes G. 33, 55–7, 59, 234, 250, 254, 274f., 292, 310, 331, 338, 351, 359, 368f.
 krankes G. 56, 316
 kühnes G. 274f.
 lehrendes G. 57
 liederliches G. 56
 listiges G. 252f.
 G. der Mönche 47–9
 nachfolgendes G. 28, 42, 50f., 57, 167, 285, 336, 353, 369, 379
 nachgebendes G. 57
- ratendes G. 56
 reines G. 15, 42, 56, 159, 164–9, 187, 190f., 222f., 251, 253, 266, 288, 313 → gereinigtes G.
 richtiges G. 55–7, 59, 222f., 331
 schlechtes G. *passim* → böses G.
 schlechtes u. ruhiges G. *passim*
 schlechtes u. unruhiges G. *passim*
 sicheres G. 42, 51–3, 55, 57, 61f., 64, 164, 222f., 241, 251, 262–4, 288, 323–5, 327, 356
 sorgfältiges G. 252
 totes G. 267, 298f.
 überwiegendes G. 57
 unentschiedenes G. 52
 unwichtiges G. 52
 verpflichtendes G. 56
 verwirrtes G. 55, 274f., 354
 verzagtes G. 255
 verzweifelt G. 310
 vorhergehendes G. 28, 42, 50f., 57, 285, 331, 333, 336, 369, 375, 379
 wahrscheinliches G. 55–7
 G. der Weltleute 47f.
 weibisches G. 57
 weites G. 56f.
 allzu weites G. 255, 274f.
 wichtiges G. 57
 zartes G. 56f.
 zweifelndes → 51–3, 55–7, 59, 292, 295
- Gewissens-
 Entscheidungen 32f., 51, 53, 250, 256, 277, 293, 351, 356, 358, 389
 Freiheit 32, 276f., 366
 Qualen 37f., 271, 273, 298, 317, 321, 338, 345, 360, 378, 386
 Reinheit 164–9, 178f., 278, 356
 Reinigung 75, 164–9, 190f., 282, 318
 Schmerz → Gewissensqualen
- Gewissen als
 Ankläger 25, 37, 159, 187, 222–5, 297, 299f., 304–6, 321, 359
 Bauch 27
 Bote / Botschafter Gottes 24f.

- Buch 25f., 220f., 224f., 266, 285, 299, 308f., 311f., 330, 364
 Gebärmutter 27
 Gesetz 26, 31, 63, 244, 311, 319, 330, 338, 349
 Gesicht der Seele 40, 260
 Hölle 12f., 37, 47, 339, 341, 376, 379, 387
 inneres Haus 26 → Ps.-Bernhard v. Clairvaux, *De interiori domo*
 Magen → G. als Bauch
 Meer 84, 161, 180f., 354, 357f., 369
 Paradies 12f., 64f., 295, 338f., 370, 386f.
 Richter 25, 222f., 289, 319, 356
 Ruhestätte der Seele (*lectus animae*) 61f., 241f., 263, 273f., 281, 327
 Schulmeister 24
 Stimme der Natur 346
 Stimme Gottes 24, 346, 359, 371
 Urteil 25, 50–3, 64, 222f., 250, 293, 299, 309, 346, 349, 356, 369, 371, 375, 389
 Wurm 37, 329f., 341, 343f., 359f.
 Zeuge 25, 37, 222f., 289, 319, 356
- Orientierung des Gewissens in der Zeit
 → vorhergehendes G.
 → begleitendes G.
 → nachfolgendes G.
- Gnade Gottes 38, 51, 53, 113f., 118, 120, 125, 200f., 212f., 259, 301, 309f., 334f., 350, 356, 362, 376
 Gottlosigkeit → Atheismus
 Gottesleugnung → Atheismus
- H
 Himmel 47f., 114, 130, 133f., 141, 149, 164, 166, 186f., 220f., 270, 304, 324, 326, 343, 369, 379
 Hölle 12, 37, 47f., 104, 172, 212f., 291, 304, 306, 317, 330, 339, 341–3, 345, 360, 376, 379, 387
- I
 Irrtum → irrendes Gewissen
- J
 Jesuiten 12, 32, 51f., 55f., 84f., 152, 280, 291, 293, 295, 312, 314, 318–20, 330, 337, 339, 345, 352–6, 381, 385–7, 392
- K
 Kartäuser 80, 90, 98f., 112, 118, 151, 172, 238, 242–4, 247, 250, 253
- L
 Laxismus 293, 355
- M
 Meditation 61, 71, 93, 172, 238, 262, 373 → Ps.-Anselm v. Canterbury, *Meditationes*, → Ps.-Augustinus, *Meditationes*, → Ps.-Bernhard v. Clairvaux, *Meditatio in passionem et resurrectionem Domini*; *Meditationes Bernardi*, → *Devota meditatio de dolore*, → Erhold v. Bonneval, *Meditationes* 155, → Jean Gerson, *De meditatione crucis*, → Hugo v. St. Viktor, *De meditatione*, → *Meditatio super salutationem gloriosissime virginis Marie*, → *Meditationes de passione Domini nostri*, → Wilhlem v. St. Thierry, *Meditationes*
- O
orationes → Gebete
- P
 Passionsmeditationen 101f., 116, 124–6, 129, 131f., 135f., 143, 148, 154f., 172, 244
 Paulaner 293, 331
penitentia → Buße
 Prämonstratenser 65
 Predigt *passim*
 Probabiliorismus 293
 Probabilismus 292f., 334, 355
 Puritaner 21, 295f., 305, 311f., 315, 317f., 347
- Q
 Qual → Gewissensqual
- R
 Redemptoristen 381f.
Reflexistae 293, 334–6
 Reue 35f., 38, 50, 87, 115, 126, 129, 169, 192f., 218f., 252, 257, 272, 282, 288, 302, 339, 344, 391
 Ruf 70f., 246

S

Seele 15, 26, 35, 37, 39f., 46, 61–3, 89, 116,
 120, 124, 128, 130–2, 137, 139, 143–5, 147,
 164, 169, 171, 182f., 188f., 194f., 200f.,
 204f., 220–5, 240–2, 251f., 254, 260, 262f.,
 265, 267f., 270f., 273f., 281, 284, 288f.,
 294f., 303, 307, 313, 316, 318, 320, 323f.,
 326f., 335f., 341–4, 354–6, 379, 382, 386
 Seelenheil / Seelsorge 28, 34–40, 75, 98, 100,
 164, 208f., 216f., 229, 237f., 257, 259f.,
 267, 278f., 290, 292, 296, 305, 307–9, 312,
 315, 317f., 324, 339, 357, 359, 367, 378,
 388f., 392
 Selbsterkenntnis 14f., 24, 26, 28, 34, 50,
 61, 89, 167, 251, 273, 276, 311, 360–3, 388
 Serviten 55, 294
 Skrupulositas 52f., 254
 Stoizismus 321, 327
 Synderesis 30f., 40, 42, 257, 265, 308
 Syneidesis 23, 29f., 35

T

Tränen 61f., 102, 114, 116, 129f., 218f.,
 281f.
 Trinitarier 294
 Tutorismus 293

U

Übersetzung 23, 57, 90f., 151, 227–32, 240,
 278, 302, 306, 328–30, 337, 341, 345,
 348f., 352f., 367, 373, 381, 385f.

V

vermis conscientiae → Gewissen als Wurm
 Vernunft 16, 29–35, 52, 188f., 246, 250f.,
 268, 285, 298, 316, 327, 332, 346, 348, 365
 Verzweiflung 38, 52, 54, 61, 73, 105, 127,
 241f., 257, 263, 267f., 271, 275, 281, 286,
 295, 304, 309f., 327, 344, 350, 377, 382,
 386f.,
 Vollkommenheit 61f., 64, 66, 71, 73, 114f.,
 117, 127, 137, 242, 251, 263, 270, 281f.,
 309, 324–7, 332, 334, 356, 365, 391

W

Wahrheit 71, 117, 146, 169, 198f., 218f.,
 220, 223, 242, 293, 330, 339, 351, 365
 Wille 18, 29, 32, 34, 36, 100, 103, 115, 168f.,
 171, 184f., 188f., 202f., 248f., 250, 252,
 257, 270, 277, 288f., 299, 304, 333, 343,
 349, 351, 356f.

Z

Zisterzienser 12, 17, 37, 39, 65f., 68, 72f.,
 78–81, 83, 85, 152, 178f., 234f., 239, 268,
 324, 326, 336, 361–4
 Zweifel → zweifelndes Gewissen