

Secundum

Opera



Haus, Buch oder Spiegel

Der Mensch und sein Gewissen vor der Moderne*

Dass wir alle meinen, ein Gewissen zu haben, versteht sich keineswegs von selbst. Auch wenn die heute als »Gewissen« bezeichneten Phänomene mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits in den mediterranen Kulturen der Antike bekannt waren, unterschied sich deren Konzept einer solchen inneren Instanz doch in vielerlei Hinsicht von dem unseren.¹ Für außereuropäische oder nichtchristliche Kulturen geht man sogar davon aus, dass sich keine vergleichbaren Vorstellungen entwickelten.²

Das, was wir heute als »Gewissen« bezeichnen, verdankt sich konzeptionell ganz wesentlich der christlichen Kultur der europäischen Vormoderne, und hier insbesondere jener vielzitierten »Renaissance des 12. Jahrhunderts«.³ Was hier zunächst als Elitenphänomen begegnete, das wurde nachfolgend zu einer allgemein akzeptierten und weit verbreiteten Praxis: die regelmäßige und umfassende Erforschung des eigenen Gewissens. Und für uns ist das Gewissen ganz selbstverständlich Maßstab moralischer Urteilsbildung.

Es wird im Folgenden nicht darum gehen, eine Linie zwischen unserem heutigen Bezug auf das Konzept »Gewissen« und dessen vormodernen Grundlegungen zu ziehen. Vielmehr möchte ich einige der über lange Zeit verwendeten sprachlichen Bilder für das Gewissen in Erinnerung rufen. Denn diese

Bilder waren, so meine These, vor allem ursächlich für den nachhaltigen Erfolg der zugrundeliegenden Konzepte. Ohne die lebensweltliche Semantik der verwendeten Metaphern hätte das Konzept eines selbstverantwortlichen Individuums, wie es in der Idee des Gewissens zum Ausdruck kommt, kaum jene Wirkmacht entwickelt, die es bis heute besitzt. Vorausgeschickt seien jedoch in aller Kürze einige einführende Bemerkungen zum Nachdenken über das Gewissen vor allem im 12. Jahrhundert.

Der Mensch und sein Gewissen

Für Europa stellte das sogenannte »lange 12. Jahrhundert« einen Zeitraum des Aufbruchs und der Neuorientierung in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen dar. Die damals entworfenen sprachlichen Bilder und Konzepte gründeten auf der Basis einer breiten Tradition des antiken wie des genuin christlichen Erbes, aber es entstanden zugleich 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 all dies im Bewusstsein vieler Zeitgenossen verband. Man kann das Gewissen dabei als Ausdruck des menschlichen Bemühens deuten, das Wissen von sich selbst mit jenem zu verknüpfen, das man von der Welt hatte. Das eigene Gewissen wurde zu einer je persönlichen Normativitätsressource für alle ethisch-moralischen Herausforderungen, vor die sich der Mensch gestellt sah.

Dabei aber war das Wort »Gewissen« begrifflich so wenig eindeutig determiniert, dass sich vielfältige Anschlussmöglichkeiten eröffneten.⁴ Es scheint, als sei gerade die

* Mit Nachweisen versehene Fassung meines Vortrags am Sonderforschungsbereich vom 14. Januar 2021 www.sfb1369.uni-muenchen.de/veranstaltungen/chronik/vortrag-breitenstein-14_01_21/index.html [letzter Zugriff: 18.01.2021].

¹ Vgl. im Überblick Chadwick, »Gewissen«.

² Vgl. hierzu im Überblick den Sammelband von Hoose, *Conscience*, darin insbesondere die Beiträge von Ron Geaves über *Islam and Conscience* sowie George D. Chryssides über *Buddhism and Conscience*.

³ Vgl. mit zahlreichen Hinweisen auf die Forschungsgeschichte des Konzepts einer »Renaissance des 12. Jahrhunderts« Dinzlbacher, *Structures*.

⁴ Vgl. mit weiteren Hinweisen Breitenstein, *Arten*, vor allem S. 21–23.

Bedeutungsvielfalt mitursächlich für die Vielzahl der Narrative und den Reichtum der Perspektiven im Gebrauch des Begriffs. Früh schon lässt sich diese uneindeutige Beziehung zwischen Begriff und Sache feststellen: So gibt der *Thesaurus linguae latinae* vier Bedeutungen für das lateinische Lemma *conscientia*: das von Vielen geteilte Wissen, einen Zustand des Geistes, in dem man sich einer Sache bewusst ist, das Innere des Menschen sowie das Wissen, die Kenntnis oder Lehre von sich.⁵ Doch ist damit die Fülle der Bedeutungen keineswegs erschöpft. Zwei Zugriffsweisen lassen sich hauptsächlich erkennen: eine, die ich als begrifflich-systematische und eine, die ich als asketisch-pastorale bezeichnen will. Beide seien in aller Kürze vorgestellt:

Das Gewissen als analytisches Problem

Ansatz des Nachdenkens über das Gewissen in den Milieus der Hohen Schulen und später der Universitäten war insbesondere die Frage nach dem menschlichen Willen, genauer: die nach dem Grund dafür, dass der Mensch trotz seiner prinzipiellen Verhaftetheit in der Sünde dennoch das Gute wollen könne.⁶ Ausgehend von einer Passage in Hieronymus' († 420) Kommentar zum Buch Hesekiel entstand ein Begriff vom »Urgewissen« oder »Gewissensgrund«, das (beziehungsweise der) dem Menschen unauslöschlich eigen sei. Verwirrung entstand jedoch, weil Hieronymus an gleicher Stelle auch meinte, dass dieses Gewissen sehr wohl verloren gehen könne, was er zuvor noch verneint hatte.⁷ Die Unklarheit in der Sache ging hier zudem mit einer faktischen Unterscheidung in der Sprache einher, insofern Hieronymus zur Bezeichnung des Gewissens nicht nur das griechische *syneidesis* benutzte, sondern ebenso und mit eigenem Akzent das lateinische Wort *conscientia*. 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*.⁸

Aus dieser sprachlichen Unklarheit erwuchs in der Rezeption des 12. Jahrhunderts eine sachliche Differenz, hervorgehoben wahrscheinlich durch einen Abschreibfehler, der dann durch Kopien rasch weiterverbreitet wurde. Womit wir es hier zu tun haben, ist gleichsam die Geschichtsmacht des Zufalls. In Folge dieses Fehlers las man statt *syneidesis* nun *synteresis* – ein Wort, das es im Griechischen mit einer entsprechenden Bedeutung nicht gab. Neben dem lateinischen *conscientia* wurde in der Folge der dem Griechischen entlehnte Begriff

der *synteresis* eingeführt, dem man dabei eine eigene Semantik zusprach.⁹ Die damit einhergehende analytische Scheidung in eine habituelle Gewissenanlage (*synteresis*), die gleichsam zur Disposition des Menschen gehört, auf der einen und in konkrete Gewissensakte (*syneidesis* oder *conscientia*) auf der anderen Seite wurde binnen kurzer Zeit zu einem Grundmotiv, das allgemeine Anerkennung fand.

Diese Differenzierung ermöglichte auch neue Antworten auf die Frage nach der Autorität des Gewissens und der Verbindlichkeit von Gewissensentscheidungen. Als Schlüsselstelle erwies sich hier die von Paulus in seinem Brief an die Gemeinde in Rom (Röm 14,23) formulierte Mahnung, dass alles, was nicht im Glauben gründe, Sünde sei. Insofern der Glaube selbst in der zeittypischen Auslegungstradition des 12. Jahrhunderts mit dem Gewissen identifiziert wurde, erfuhr das Gewissen eine ganz neue Bedeutung.¹⁰ Damit war für die Frage nach den Kriterien, die es erlauben, Handlungen ethisch zu qualifizieren, ein neuer Grund gelegt. Von einer Sünde konnte unter den gegebenen Prämissen nur dann die Rede sein, wenn ein Mensch gegen sein Gewissen handelte. »Es gibt keine Sünde, außer gegen das Gewissen.« – so die pointierte Formulierung Abaelards († 1142) in seiner Ethik.¹¹ Handelte ein Mensch – und sei es aus Unwissenheit –, ohne sein Gewissen zu belasten, dann war dieses Handeln somit auch nicht sündhaft.

Diese neue Sichtweise wurde jedoch – gerade auch von Abaelard innerhalb seines Kommentars zum Römerbrief – dahingehend akzentuiert, dass bei objektiv schlechtem Handeln Unwissenheit nicht mehr in jedem Fall als Entschuldigung galt, sofern diese Unwissenheit selbst eine Sünde darstellen konnte.¹² Thomas von Aquin († 1274) wies nachfolgend darauf hin, dass es Irrtümer gäbe, die in sich sündhaft seien, weswegen alles, was aus einer solchen schuldhaften Unkenntnis folge, notwendig selbst Sünde sei.¹³ Unter dieser Bedingung konnten Gewissensurteile tatsächlich zur letzten Instanz des Menschen bei der Beurteilung seines eigenen Tuns erklärt werden.

Das Gewissen in der Frömmigkeitspraxis

Zu einer existentiellen Frage wurde die Beschäftigung mit dem Gewissen immer dann, wenn es um das eigene ging. Diejenigen, die sich vor diese Herausforderung gestellt sahen, waren zunächst vor allem Religiöse, waren Frauen und Männer, die sich aus der Welt zurückgezogen hatten, um Gott in Klöstern, Stiften oder Einsiedeleien besser dienen zu können als ihnen das zuvor möglich gewesen

⁵ *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4, Sp. 364–368.

⁶ Hierzu systematisch Müller, *Willensschwäche*, vor allem S. 284–298.

⁷ »[...] 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 [...] 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 Hiezechiellem*, I.1, 6–8, S. 12.

⁸ Zu den entsprechenden Bedeutungen von *syneidesis* und *conscientia* vgl. vor allem Blühdorn, »Gewissen«, S. 197–201.

⁹ Lottin, *Psychologie*, Bd. 2.1, S. 105–10.

¹⁰ Zur Identifizierung von *fides* und *conscientia* in der *Glossa ordinaria* Müller, *Willensschwäche*, S. 287.

¹¹ »Quod peccatum non est nisi contra conscientiam.« Peter Abaelard's *Ethics*, S. 54. Dieser Satz ist jedoch wohl nachträglich entstanden. Vgl. Störmer-Caysa, *Gewissen*, S. 64, Anm. 20, mit Verweis auf den nicht eindeutigen handschriftlichen Befund.

¹² Abaelard, *Commentaria*, lib. IV (XIV. 23), S. 306–311.

¹³ Thomas von Aquin, *De veritate*, qu. 17, art. 4, ra. 3, Bd. 3, S. 109 a–b. Zum irrenden Gewissens vgl. Perikams, *Gewissensirrtum*.



Abb. 1 Die Seele im Herzen, Miniatur, Ende 15. Jh., St. Walburga, Eichstätt.
In: Hamburger, Jeffrey: *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*. Berkeley/Los Angeles 1997, Tafel 10



Abb. 2 *Speculum conscientie*, Stundenbuch Johanna I. von Kastilien,
ca. 1496, London

wäre. Dabei sahen sie sich einem allwissenden Gott gegenüber, der mehr über sie wusste als sie selbst.¹⁴ Ein solches Wissen um das Mitwissen (*conscientia*) Gottes prägte das Bewusstsein jener Frauen und Männer in besonderem Maße. Ihr Wissen, das sie mit Gott teilten, war das Wissen um begangene Sünden, um die eigene Schuld. Diese Schuld vor Gott offenzulegen, war unerlässlich, wollte man nicht das Seelenheil aufs Spiel setzen. Somit wurde das Gewissen für Religiöse zu jener Instanz, deren Reinheit zugleich Ausdruck eigener Heilsgewissheit oder – im Falle der Unreinheit – der Heilungewissheit wurde. Gott zu dienen bedeutete also nicht mehr nur, ihn zu preisen, sondern vor allem auch, sich selbst – das heißt sein Gewissen – zu prüfen. Es ging mithin um eine Form permanenter Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber, und damit zugleich gegenüber Gott – schließlich war das Gewissen jenes Wissen über sich selbst, das man mit Gott teilte, der ja alles wusste.

Niederschlag fanden diese Gedanken in einer neuen Art von paränetischer Literatur. Es waren Texte, die praktische Hilfe bei der Bewältigung des Lebens verhiessen, Texte, die den Einzelnen im imperativen »Du« ansprachen und ihm mit modellhaften Formulierungen eine Matrix boten – eine Matrix, die helfen sollte, einen passenden und angemessenen Ausdruck je eigener Befindlichkeiten und Gefühle abzuleiten und begrifflich zu fassen. Mit Hilfe entsprechender Anleitungen konnte jeder erkennen, dass er mit seinen eigenen Zweifeln,

seinen Ängsten und seiner Schuld nicht allein war.¹⁵ Diese Literatur hatte enormen Einfluss bis weit in die Moderne.

Nicht zuletzt verdankt sich dieser Einfluss aber auch den zahlreichen Metaphorisierungen. Die lebensweltliche Metaphorik der verwendeten Sprachbilder erlaubte auch denen, über sich selbst zu reden, denen Unterscheidungen wie die von *conscientia* und *synteresis* verschlossen blieben. Die Bilder halfen nicht nur, den zunächst abstrakten Begriff des Gewissens zu fassen, sondern griffen zugleich auf eine Semantik zurück, mit der die Aufmerksamkeit des Menschen sich selbst gegenüber generiert, oder auch gesteigert werden konnte.

»Gewissensbilder« im Überblick¹⁶

Versucht man das, was an Sprachbildern gefunden wurde, zu überblicken, kommt ein klarer Schwerpunkt der semantischen Bestimmungen forensischen Motiven zu. Eines der dauerhaftesten ist dabei das des inneren Zeugen aller Taten, aber auch als Ankläger, als Richter oder Urteil begegnet die *conscientia*.¹⁷ In aller Deutlichkeit verweist das Bild vom *forum internum* oder sogar ausdrücklich vom »Forum des Gewissens« auf seine Herkunft aus der Rechtssprache.¹⁸ Das auf Quintilian

¹⁵ Vgl. exemplarisch mit zahlreichen Hinweisen auf entsprechende Texte Breitenstein, *Arten*.

¹⁶ Nachweise werden im Folgenden nur beispielhaft gegeben. Ausführlichere Angaben zu den Begriffsbestimmungen und sprachlichen Bildern bei Breitenstein, *Arten*, S. 24–27.

¹⁷ »Cogente etiam conscientia, tu ipse eris accusator et iudex tuus.« *De interiori domo*, cap. XXII (46), Sp. 531 D–532 A und öfters.

¹⁸ Vgl. Fries, *Forum*, S. 169–216.

¹⁴ Vgl. Melville, *Allmacht*.



Abb. 3 Jüngstes Gericht, Die Verdammten, Fresko, 1474–84, Kathedrale St-Cécile, Albi

(† ca. 96) zurückzuführende Diktum, wonach die *conscientia* so gut wie tausend Zeugen sei (*Conscientia mille testes*¹⁹), bezieht sich klar auf die Gerichtsrede.

Daneben begegnet das Gewissen als Gottes Stimme, als dessen Herold oder Bote, als sein Schulmeister oder allgemein als Ausdruck göttlicher Eingebung,²⁰ aber auch als Wissen von sich selbst²¹ oder als Pflichtbewusstsein²². Zudem wurde die *conscientia* auch als Stimme des natürlichen Gesetzes verstanden, als etwas im Inneren des Menschen, als Herzensgeheimnis²³ oder als Wissen des Herzens selbst, wie eine beliebte Etymologie den Begriff erklärte (*conscientia est cordis scientia*).²⁴ Eine große Bedeutung kommt zudem Raummetaphern wie jener zu, wonach das Gewissen als ein Haus, Kloster oder Tempel im Inneren des Menschen gedacht werden könne.²⁵ Zahlreich sind allegorische Bilder von Herzenshäusern, wobei dem Herz in den Darstellungen jene Funktion zugewiesen wurde, die auch dem Gewissen zukam: Gott zu empfangen und ihn sich mit der Seele vereinen zu lassen (Abb. 1). Gerade Raum als »Kategorie des Sichtbaren, Materiellen und Präsen-tischen«²⁶ war in besonderer Weise geeignet, das spezifische Bedürfnis religiöser Virtuosen nach Manifestation der eigenen Person vor Gott zu befriedigen. Insofern diesem aber ein

Raum im eigenen Inneren bereitet werden sollte, wurde Gott zugleich auf den Menschen zurückverwiesen.

Zahlreiche weitere Bilder wären anzuführen, wobei auch Körpermetaphern eine Rolle spielen. So allegorisieren Augustinus († 430) oder Bernhard von Clairvaux († 1153) *conscientia* als Bauch oder Magen.²⁷ Deutlich wird, dass sie das Gewissen als ein aktives Organ im Menschen verstanden, dessen Aufgabe in der Verarbeitung und schließlich Einverleibung von Erinnerungen bestand. Daneben wird vom Gewissen als Spiegel gesprochen, in dem der Mensch sein wahres Inneres erkennen könne (Abb. 2).²⁸ Auch mit einem Abgrund unendlicher Tiefe wird es verglichen. In diesem Abgrund – einem Meer – bewegten sich die Gedanken mit ungeahnter Geschwindigkeit, ohne dass der Mensch wisse, wie ihm geschehe.²⁹

Die am weitesten verbreitete Metapher für das Gewissen ist wohl aber das Buch.

Das Gewissen als Buch³⁰

Die frühesten Belege hierfür finden sich bereits in der patristischen Literatur. Ihr jeweiliger Bezug ist die Schilderung des Weltgerichts der Apokalypse (Offb 20,12–15) und das dort erwähnte »Buch des Lebens«, in das die Taten der Menschen eingeschrieben sind. Ambrosius († 397), Hieronymus oder Augustinus und viele, die ihnen folgten, identifizierten jenes

19 Quintilian, *Institutionis*, lib. V, cap. 11.41.

20 Kittsteiner, *Gewissen*, S. 15, formulierte dies prägnant: »Das Gewissen ist ein auditives Phänomen: der Gott spricht, der Mensch soll hören.«

21 »Conscientia est sui ipsius scientia [...]« Petrus Cellensis, *De conscientia*, S. 199.

22 Vgl. die Zeugnisse bei Stelzenberger, *Syneidesis*, S. 50f.

23 Vgl. hierzu von Moos, »Herzensgeheimnisse«.

24 Vgl. beispielsweise im Traktat *De interiori domo*, cap. XI (18), Sp. 517.

25 Vgl. hierzu Breitenstein, *Haus* sowie Hasebrink/Schiewer/Suerbaum/Volfing, *Innenräume*.

26 Hasebrink/Schiewer/Suerbaum/Volfing, Einleitung, S. XII.

27 Augustinus, *In Iohannis evangelium*, tr. 32.4, S. 301f.; Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica XVIII*, cap. III (5), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 5, S. 262.

28 »In speculo conscientiae status exterioris et interioris hominis cognoscitur.« *De interiori domo*, cap. XI (19), Sp. 517 C.

29 Vgl. Breitenstein, *Arten*, S. 180f.

30 Vgl. hierzu ausführlich Breitenstein, *Buch*.



Abb. 4 Jüngstes Gericht, Die Erlösten, Fresko, 1474–84, Kathedrale St-Cécile, Albi

apokalyptische »Buch des Lebens« mit demjenigen, das der Mensch als Gewissen in sich trage.³¹ Dieses war somit ebenfalls ein finales Dokument mit eschatologischem Bezug, weshalb es dem Menschen erst nach seinem irdischen Leben offenbar wird: als umfassende Dokumentation seines Handelns, Sprechens, Denkens und Empfindens. Entsprechende Abbildungen dieser Gewissensbücher sind daher auch stets im Kontext bildlicher Darstellungen des Jüngsten Gerichts zu finden, sei es in Kirchenräumen (Abb. 3, 4), auf Altären (Abb. 5, 6) oder in Handschriften (Abb. 7, 8).

Dieser ausschließliche Zusammenhang des Gewissensbuchs mit dem »Buch des Lebens« begann sich jedoch zu lösen. Ein Grund hierfür lag wesentlich in den Implikationen des monastischen Lebensmodells. Seit Anbeginn war die christliche Ethik durch den Anspruch geprägt, dass es zum Erreichen der Vollkommenheit nicht genüge, nur das Gebotene – die Weisungen des Dekalogs – zu erfüllen. Das Beispiel des guten Samariters, der mehr tat, als man von ihm verlangen konnte oder die Gleichnisse Jesu über den Zugang zum Himmelreich (Lk 10,35; Mt 19,17–21) haben ihren Referenzpunkt jeweils in einem *Mehr* – in einem *plus ultra*, das den Unterschied dieses Geratenen vom Gebotenen herausstellt. Gerade das christliche Religiosentum nahm für sich in Anspruch, eine Elite zu sein, die in ihrer Lebenspraxis dieser Forderung folgte, und dabei das eigentlich nur Geratene zum Gebotenen erklärte. Die drei Tugenden, in denen jenes *Mehr* seinen

Ausdruck fand – Armut, Keuschheit und Gehorsam –, wurden zu spezifischen Kennzeichen der *vita religiosa*.³²

Eine Lebensweise aber, die ausdrücklich nicht der allgemeinen Norm folgte, sondern diese in allen Belangen zu überbieten suchte, stand vor der Herausforderung, über keine allseits anerkannte Richtschnur zur Bewertung des eigenen Handelns zu verfügen. Denn: Welcher Maßstab sollte angelegt werden, wenn der allgemein für verbindlich gehaltene als unzureichend galt und man der Präntention anhing, ihn permanent übertreffen zu müssen? Woher sollte man zudem Sicherheit darüber gewinnen, dass das geleistete *Mehr* ausreichte, wenn dieses zwar nach unten, nie aber nach oben begrenzt war?

Wer Gewissheit darüber erstrebte, ob er dem selbstgewählten und zugleich durch ein Gelübde vor Gott für verbindlich erklärten Anspruch genüge, musste warten – warten bis zu jenem Zeitpunkt, an dem, wie schon erwähnt, »die Toten nach der Schrift in den Büchern, nach ihren Werken, gerichtet werden« (Offb 20,12). Dann erst würde offenbar, ob das *Mehr*, das man sich selbst als Norm gesetzt hatte, ausreichte, um zu den Erwählten zu zählen, oder ob man am Anspruch der Vollkommenheit dieses *Mehr* scheiterte.

Wenn aber das »Buch des Lebens« verschlossen blieb, dann stand doch das des eigenen Gewissens offen, in dem alles über das eigene Leben niedergeschrieben war. Aufgrund seiner Gleichsetzung mit dem des Lebens würde auch jeder

³¹ Ambrosius, *Explanatio psalorum XII*, ps. 1.52, S. 44f.; Hieronymus, *Commentarium in Danielelem*, lib. VII.10, Sp. 532f.; Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XX.14, S. 724.

³² Zum supererogatorischen Anspruch der *Vita religiosa* vgl. Breitenstein, *Hölle*, S. 15–18; zu ihrem Verständnis als Elite vgl. jetzt Melville/Mixson, *Virtuosos*.



Abb. 5 Albergno, Jacobello: *Polyptychon der Apokalypse*, Tempera auf Holz, 1375–97, Gallerie dell'Accademia, Venedig

Blick in das »Buch des Gewissens« dem Menschen sein künftiges Schicksal beim jenseitigen Gericht aufzeigen.

Doch seit dem 12. Jahrhundert ging man noch einen Schritt weiter: Indem das »Buch des Gewissens« vom apokalyptischen »Buch des Lebens« entkoppelt wurde, machte man es verfügbar. Ein Schlüsseltext hierfür ist ein unter dem Titel »Vom inneren Haus« in hunderten Handschriften überlieferter Traktat. Hier heißt es:

Einem Jeden ist sein Gewissen ein Buch, und alle anderen Bücher wurden verfasst, um dieses Buch zu untersuchen 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 unseren Büchern geschrieben steht, werden wir beurteilt werden; und daher müssen sie nach dem Vorbild des Buchs des Lebens geschrieben werden. Und wenn sie nicht so geschrieben sind, müssen sie zumindest verbessert werden. Vergleichen wir daher unsere Bücher mit dem »Buch des Lebens«, und wenn sie etwas anderes beinhalten, müssen sie verbessert werden, damit sie nicht vielleicht noch bei jener letzten Prüfung verworfen werden, wenn festgestellt wird, dass sie etwas anderes enthalten.³³

Bereits der Gedanke, dass es möglich sei, sich selbst zu prüfen, zu erforschen und die über sich gewonnenen Erkenntnisse im Ergebnis schriftlich festzuhalten, erweiterte die Metapher vom Gewissen als Buch um die Vorstellung, dieses Buch nicht nur zu lesen, sondern seinen Inhalt aktiv zu gestalten. Gefordert war nun, das im Gewissen Gelesene – mithin die eigene Biographie – beständig zu überdenken und, mehr noch, auch zu korrigieren. Selbsterkenntnis wurde auf diese Weise unmittelbar mit Selbstvervollkommnung verbunden.

Mit dieser Innovation steht der Traktat *Vom inneren Haus* nicht allein. Auch andere zeitgenössische Texte propagierten diese neue Sichtweise: So heißt es beispielsweise in einer zeitgleich entstandenen anonymen Predigt:

Ein jeder nämlich schreibt von dem Zeitpunkt an, von dem er beginnt, seinen Verstand zu nutzen, bis zum Ende seines Lebens das Buch seines eigenen Gewissens, gemäß dem er am Ende beurteilt wird.³⁴

Der unbekannt Autor bezog die Arbeit am Gewissen dabei auf die für Religiöse geläufigen Tätigkeiten im klösterlichen Skriptorium:

Lasst uns sehen, wie wir Schreiber Gottes werden: Das Pergament, auf dem wir für ihn schreiben, ist das reine Gewissen, wo alle unsere guten Werke bis in alle Ewigkeit vermerkt sind, um uns so Gott zu empfehlen. Das Messer, mit dem das Pergament abgeschabt wird, ist die Gottesfurcht, durch die alle Rauheit der Sünde und

³³ *De interiori domo*, cap. XV (24), Sp. 520; zum Text und seiner Überlieferung vgl. Breitenstein, *Inleiding*.

³⁴ Rouse/Rouse, *Flax*, S. 5f.

die Unebenheiten des Lasters durch die Buße entfernt werden. Der Bimsstein, mit dem es geglättet wird, ist die Disziplin des himmlischen Verlangens. [...] Der Kalk, mit dessen feinen Partikeln das Pergament ge-weißt wird, bedeutet die beständige Sorge um Heilige Gedanken, was unserem Gewissen seinen Glanz verleiht [...].³⁵

Durch Texte wie diese wurde das ›Lesen‹ und ›Schreiben‹ im Gewissen zu einer zentralen Metapher, wenn es darum ging, die aus der Innenschau hervorgehende Konstruktion der eigenen Biographie zu verbalisieren. Während in der Antike Götter die Sündenregister des Menschen führten, hatte dieser jene Aufgabe nun selbst übernommen.³⁶

Die innere Lektüre fungierte dabei gleichsam als vorweggenommenes Forum des Eschaton, bei dem der Mensch die letzte und endgültige Verantwortung für sein Leben zu übernehmen hatte. Der in der Gewissensprüfung gründenden Selbsterkenntnis kam somit eine propädeutische Funktion zu, insofern man durch sie das jüngste Gericht antizipierend probte und die nötigen Konsequenzen zog.

Solche Konzepte wurden mit den reformatorischen Umbrüchen keineswegs ad acta gelegt. Das Denken und Schreiben über jenes Gewissensbuch ging dabei zunächst auch nicht mit wesentlichen Veränderungen der Metaphorik einher. So gab es auch weiter jene, die vom »Buch des Gewissens« ausschließlich im Zusammenhang der Thematisierung des Jüngsten Gerichts sprachen. Auch Engführungen auf die Deutung des inneren Buches als zentrale Norminstanz des Menschen im Sinne der scholastischen *synteresis* lassen sich finden. Als bei weitem wirkmächtigstes Deutungsschema erweist sich jedoch die Vorstellung von der Verfügbarkeit des Gewissensbuches für den Menschen bereits während seines irdischen Lebens. Eine Vielzahl von Autoren griff in teils wörtlicher Übernahme auf entsprechende Texte des 12. und 13. Jahrhunderts zurück, denen zufolge die Gewissensbücher den Menschen nicht nur zugänglich waren, sondern auch gelesen und korrigiert werden mussten. Dies kam offensichtlich dem bürokratischen Bedürfnis einer Zeit entgegen, in der Schriftlichkeit im Allgemeinen und Registerführung im Besonderen einen ungeahnten Aufschwung erfuhren.

Besonders eindrücklich ist dies in Tagebüchern aus puritanischer Tradition nachzuvollziehen.³⁷ Der englische Dichter und Geschichtsschreiber Samuel Daniel († 1619) bekannte, all seine Sorgen und Seufzer im »Rechnungsbuch seiner Seele« zusammengefasst zu haben.³⁸ Der Schweizer Mediziner und Biologe Albrecht von Haller († 1777) bezeichnete sein Tagebuch als sein »Sündenregister«³⁹. Und der württembergische Theologe und Erfinder Philipp Matthäus Hahn († 1790)



Abb. 6 Alberegno, Jacobello: Polyptychon der Apokalypse, Vision des Hl. Johannes, Tempera auf Holz, 1375–97, Gallerie dell'Accademia, Venedig

berichtet von einem seiner ehemaligen Schüler, »der aus meinen Kinderlehren behalten hat, das das Gewissen ein Buch sey, in dem man wieder leßen werde, was man längst vergessen habe«.⁴⁰

Zur gleichen Zeit erfuhr das Gewissen – und insbesondere seine Metaphorisierung als Buch – eine Funktionserweiterung. Besonders aufschlussreich sind hierfür die Tagebücher des eben erwähnten Philipp Matthäus Hahn. Hahn und die von ihm hier repräsentierten Kreise des württembergischen Pietismus waren zutiefst von der Notwendigkeit überzeugt, das eigene Leben zu erfassen und mit einer spezifischen Absicht im Tagebuch festzuhalten, die nicht unbedingt typisch für diese literarische Form ist: Die Einträge ihrer Aufzeichnungen waren vor allem auch dazu bestimmt, im Kreise Gleichgesinnter öffentlich vorgelesen zu werden.⁴¹

Die zum angemessenen Führen eines solchen Diariums nötige Selbsterkenntnis wurde von Hahn innerhalb seines Tagebuches ganz unmittelbar mit der Erkenntnis Gottes verknüpft. Nur wenn der Mensch sich bemühte, Gott zu erkennen,

³⁵ Ebd., S. 7.

³⁶ Zur antiken Tradition vgl. Koep, *Buch*, S. 14–18; für die mittelalterliche Praxis der Buchführung über begangene Sünden Chiffolleau, *La comptabilité*.

³⁷ Vgl. Daniel, *Book*, S. 250–252.

³⁸ »[...] I unclasp the book of my charged soul, Where I have cast th' accounts of all my care; Here have I summed my sighs.« Samuel, Daniel, *Delia*. In: Crow, *Elizabethan*, S. 16.

³⁹ Rémi, *Religion*, S. 220.

⁴⁰ Hahn, *Tagebücher*, Eintrag vom 21.12.1772, S. 82.

⁴¹ Vgl. Schönborn, *Buch*, S. 37–42 und passim. Vergleichbares konnte Daniel, *Book*, S. 254 und 256 auch für die englischen Puritaner aufzeigen.



Abb. 7 Meister von Sarum: *Apokalypse*. Paris ca. 1240/50

wäre es ihm auch möglich, sich selbst zu erkennen, insofern er sich in erster Linie als Objekt und Medium des göttlichen Wirkens sah. Sich als Werkzeug Gottes zu verstehen und das eigene Tun zu erfassen, bedeutete mithin, Gott zu erfassen. Hahn notierte:

Man sollte alles aufschreiben [...] 1. Wie Gott in mich würckt; 2. wie er durch mich in anderen würckt. Das gäbe ein nützliches Buch. Tagbuch eines Beobachters der Würckungen Gottes in ihm zum Wachsthum seiner selbst und der Würckungen Gottes durch ihn in anderen Menschen.⁴²

Die Kunst, ein solches Tagebuch zu verfassen, steht damit genau in jenem Spannungsfeld, das bereits im Traktat *Vom inneren Haus* deutlich wurde, wo es heißt: »Aus dem, was in unseren Büchern geschrieben steht, werden wir beurteilt werden, und daher müssen sie nach dem Vorbild des Buchs des Lebens geschrieben werden.«⁴³ Nicht wesentlich anders gestaltete sich die Szenerie in den pietistischen Kreisen um Hahn: Einer Gemeinschaft Gleichgesinnter, vor der das eigene Leben als Text ausgebreitet werden sollte, kam die Aufgabe zu, über – wie es Sybille Schönborn formulierte – »die Diskrepanz zwischen individuellem Lebensbericht und Ideal«⁴⁴ zu entscheiden. Der Selbsterkenntnis kam somit wesentlich auch die Funktion der Selbstvergewisserung zu.

Während Gott jedoch stets der Allwissende ist, wird dem Menschen sein eigenes Handeln nur unter der Voraussetzung zugänglich, dass er es sich kognitiv reaktiviert, in sein Bewusstsein ruft und dann im inneren Buch seines Gewissens vermerkt und somit verfügbar macht. Christian Fürchtegott Gellert († 1769), seit den Erfahrungen des Siebenjährigen Krieges selbst dem Pietismus nahestehend, hielt es für

nöthig, daß der Sünder an seine verflossenen Jahre zurück denke, seinen ganzen Lebenslauf vor sich nehme und in dem Buche des Gewissens lese, da er den Ort, die Umstände, die Art und die Menge seiner Sünden aufgeschrieben findet⁴⁵.

Die sorgfältige Erforschung des Gewissens durch eine systematische und habitualisierte Befragung des Gedächtnisses, die aufmerksame Prüfung all dessen, was man im Leben getan, gesagt oder auch nur gedacht hatte, wurde als Vorwegnahme jener finalen Be- und Verurteilung verstanden. Eine solche Vergegenwärtigung der eigenen Sündenbiographie hatte dabei die Totalität des jenseitigen Gerichts in der Betrachtung vorwegzunehmen. Was man aus Scham – sei es im Tagebuch, sei es bei der Beichte – verschwie, würde schlussendlich in der panoptischen Dimension des jüngsten Gerichtes offenbar, wenn die »Bücher« eines Jeden geöffnet werden. Claude Joly († 1678), Bischof von Agen, brachte dies in besonderer Eindringlichkeit zum Ausdruck, als er in einer Predigt über das jüngste Gericht bemerkte:

⁴² Hahn, *Tagebücher*, Eintrag vom 19.06.1775, S. 325. Vgl. hierzu Schönborn, *Buch*, S. 38.

⁴³ Vgl. oben Anm. 33.

⁴⁴ Schönborn, *Buch*, S. 38.

⁴⁵ Weigel, *Tagebuch*, S. 56f.

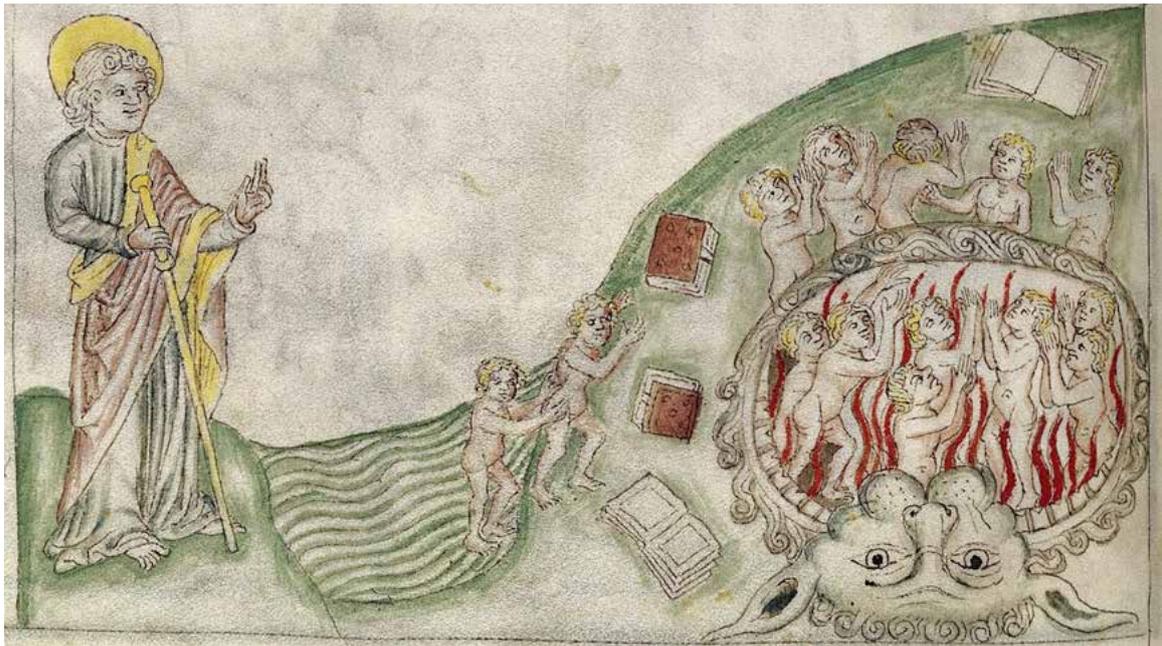


Abb. 8 Vita S. Johannis, Wellcome Apocalypse, ca. 1420/30, London

[...] nach Meynung der Vätter seynds diese Bücher die Augen aller Menschen, die von einem absonderlichen Licht und Erkenntnuß erleuchtet, nicht nur allein die vornehmste Sünden werden endtdecken, sondern insgesamt alle diejenige, die begangen, oder aus Gleißnerey, oder Schamhaftigkeit verschwiegen worden.⁴⁶

Und um die Situation noch zu dramatisieren und die Gefahr zu steigern, wies Joly seine Zuhörer zwar darauf hin, dass sie auch seine Sünden sehen würden, falls er dereinst zu den Verworfenen zähle.⁴⁷ Wahrscheinlicher sei es jedoch andersherum: »[...] ich werde die innerste Winckel eures Gewissens durchblicken, ich werd euch euren Spott und Schand zeigen, ich werd euch alle eure Sünden der Ordnung nach darlegen [...]«⁴⁸

Solche Aussagen mussten und sollten Schrecken evozieren. Sie sollten Zuhörer oder Leser mahnen, dass nichts von dem vergessen werde, was sie jemals getan, gesagt, ja auch nur gedacht hatten. Gedroht wurde mit einem jenseitigen Ehrverlust, weil alles zutage gebracht werde. Der drohende Spott, die schreckende Schand sollten den Menschen erschüttern, indem sie ihm für das Jenseits jenen Zustand der Infamie ankündigten, der ihm aus dem Diesseits wohl vertraut war.

Man mag darüber streiten, welches Publikum Texte dieser Art tatsächlich erreichten. Nimmt man allein die Auflagenhöhe vieler Schriften als Maßstab, kann zumindest von einer sehr weiten Verbreitung ausgegangen werden. Zahlreiche

Neuaufgaben, Übersetzungen und nicht zuletzt ein grassierendes Raubdruckwesen garantierten eine breite Distribution solcher Sprachbilder und Gedanken.⁴⁹

Neben dieser Überfülle des Gedruckten, das – von Musterpredigten abgesehen – in erster Linie zum Zwecke der privaten Lektüre veröffentlicht wurde, trat jedoch, vermehrt seit der lutherischen Reformation mit ihrer neuen Hochschätzung musikalischer Ausdrucksformen von Religiosität, das Kirchenlied. Wenn auch in den meisten Fällen schriftgestützt, war seine eigentliche Artikulationsweise mündlich. In dieser Mündlichkeit kam die Funktionalität des Liedes in besonderer Weise zum Tragen: darin nämlich, ein spezifisches Wissen in eingänglicher und durch den Rhythmus leicht memorierbarer Form zu vermitteln. Wer vom »Buch des Gewissens« las, der nahm, wenn er nicht als Virtuose las, bestenfalls zur Kenntnis. Wer von ihm sang, der verband dies mit spezifischen Klängen, Rhythmen und nicht zuletzt Emotionen, die ihm helfen konnten, das Gesungene nicht nur im Gedächtnis zu behalten, sondern es zugleich affektiv aufzuladen.

Wie schon für Predigten und Traktate kann auch für den Bereich des Kirchenliedes nur auf einige wenige Beispiele hingewiesen werden. Um ein frühes Beispiel handelt es sich bei dem Lied *Kein Stündlein geht dahin* des thüringisch-fränkischen Kirchenlieddichters Michael Franck († 1667), das erstmals 1688 erschien und später von Johann Sebastian Bach († 1750) vertont wurde:

⁴⁶ Joly, *Gericht*, n° 3.I.9, S. 385 b (französische Ausgabe: S. 245).

⁴⁷ »Meine Zuhörer, wann mich das Unglück trifft, daß ich unter der Zahl der Verdammten bin, so werdet ihr meine Sünden sehen; seydt aber ihr verdammt, so werde ich die eure sehen [...]« Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Einige Angaben mit weiteren Hinweisen in Breitenstein, *Arten*, S. 290 und 345.

Wenn mein Gewissens-Buch, // Wenn des Gesetzes
Fluch, // wenn Sünd und Satan zum Versuch // Tritt
wider mich, // Wer ist, der mein erbarmet sich? // Ach
Gott, wenn alles mich verlässt, // so thue du bey mir
das Best.⁵⁰

Hier, wie in den meisten Sterbe- und Ewigkeitsliedern, steht das Jüngste Gericht im Zentrum, dessen Unausweichlichkeit man sich im Gesang in sein Gedächtnis zu rufen hatte. Im Angesicht des nahen Todes sollte sich der Mensch Christus anvertrauen, da er allein die Rettung sei. Das lutherische *Solus Christus* erfuhr somit eine musikalische Vergegenwärtigung.

Im gleichen Zusammenhang ist die Thematisierung des Gewissensbuchs auch in einem weiteren Lied zu verorten, das nachfolgend ebenfalls von Bach vertont wurde:

Wenn satans list und Macht mich will verschlingen
// wenn das gewissens buch die sünden sagt: // Wenn
auch mit ihrem heer mich wil umringen die hölle //
wenn der tod am hertzen nagt // steh ich doch feste //
Jesus, der beste // ist der sie alle durch sein blut ver-
jagt.⁵¹

Diese Fokussierung auf Christus zeigt sich als Kontinuum innerhalb der geistlichen Lieder. Im Vergleich zu den Texten der vorreformatorischen Zeit tritt dabei insbesondere der Wegfall aller Hinweise auf einen eigenverdienstlichen Anteil des Menschen deutlich hervor: An die Stelle einer meritorischen Korrektur seines Gewissensbuchs war das Vertrauen auf die Gnade Christi getreten. Damit aber hatte sich auch die stets nötige Aufmerksamkeit des Menschen verschoben: weg von sich selbst, hin zu Gott als dem im Gewissen präsenten Gegenüber; weg von einer skrupulösen Selbstprüfung in allem Tun, Reden und Denken, hin zu einem Vertrauen in die Gnade.

Resümee

Diese Erfolgsgeschichte des Gewissens war vor allem auch deshalb möglich, weil mit einer bildhaften Sprache operiert wurde, die eingängig war. Auch wenn ich meine Ausführungen

wesentlich auf das Motiv vom Gewissen als Buch konzentriert habe, wäre vieles in analoger Weise auch für andere Metaphern sagbar gewesen. Ob Haus, Buch oder Spiegel – immer verweist das Bild auf eine ganz spezifische Aufmerksamkeit sich selbst gegenüber: Es ging darum, sich so zu prüfen, als blicke man in einen Spiegel – darum, das eigene Leben wie ein Buch zu lesen – darum, das eigene Innere, die Seele, zu inspizieren wie man es bei einem Haus tun würde. Jede dieser methodisch durchzuführenden Selbstbetrachtungen sollte dazu führen, das jeweils allegorisierte Objekt zu verbessern, zu reinigen oder zu erneuern.

Den hierfür nötigen Maßstab fand man dabei nicht in sich, sondern stets in einer äußeren Instanz. Das eigene Gewissen zu befragen bedeutete immer, sich in Beziehung zu einer vorgegebenen Norm zu setzen. Sich auf das eigene Gewissen zu berufen hieß also immer, zugleich von sich selbst zu abstrahieren. Ein solches Verständnis verweist in aller Deutlichkeit auf die seit dem 12. Jahrhundert stattgefundenen Rationalisierungsschübe auch innerhalb der Ethik, durch die das Gewissen als ein verbindlich zu prüfendes Handlungskriterium Geltung erlangt hatte.

Vorstellbar war eine solche Gewissensprüfung selbst im streng reglementierten Bereich klösterlichen Lebens nur, wenn sie auf einer umfassenden Selbstverantwortlichkeit für das eigene Handeln, Reden und selbst noch das Denken gründet. Eine derartige umfassende Responsibilisierung des Individuums aber bedurfte einer in ihrer Intensität gesteigerten Aufmerksamkeit gegenüber allen Aspekten seiner selbst, immer jedoch auch gegenüber dem eigenen Umfeld.

Mit der Verschiebung der Prämissen hin zu einem gnadenhaften Erlösungswirken Gottes, wie es vor allem in der lutherischen Tradition prägend war, wurde zwar der skrupulöse Blick auf das eigene Tun überflüssig, nicht aber der Blick ins Gewissen. Dieses blieb – egal in welcher Gestalt gedacht – Zentrum der Begegnung des Menschen mit jener Instanz, auf die er bezogen war und von der er sich abhängig wusste. Damit blieb das Gewissen aktuell, auch wenn manche Metaphern ihre Funktion gewandelt hatten.

PD Dr. Mirko Breitenstein ist Mittelalterhistoriker und Direktor der Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG) an der Technischen Universität Dresden. Ein Schwerpunkt seiner Forschung liegt auf der Geschichte des Gewissens in der Vormoderne. Dabei interessiert er sich vor allem für unterschiedliche Gewissenskonzepte und für die Frage, wie diese Vorstellungen vom Gewissen im monastischen Kontext systematisiert und funktionalisiert wurden.

⁵⁰ BWV 477. Fischer/Tümpel, *Kirchenlied*, S. 243, Anm. zu n° 273, sowie die Übersicht bei Lyon, *Bach*, S. 141f. Vgl. auch Lorber, *Ewigkeitslieder*, S. 306, Anm. 137.

⁵¹ BWV 123. Freylinghausen, *Gesangbuch*, n° 729. Zum Lied auch Lyon, *Bach*, S. 143.

Literaturverzeichnis

- Abaelard: *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*. In: *Petri Abaelardi Opera Theologica I*. Hrsg. von Eligius M. Buytaert (*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 11). Turnhout 1969, S. 1–340.
- Ambrosius Mediolanensis: *Explanatio psalmorum XII*. Hrsg. von Michael Petschenig (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 64). Wien 1919.
- Augustinus: *De civitate Dei*. Hrsg. von Bernhard Dombart/Alfons Kalb = *Aurelii Augustini opera XIV.1–2 (Corpus Christianorum. Series Latina* 48). Turnhout 1955.
- Augustinus: *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. Hrsg. von Radbod Willems = *Aurelii Augustini Opera VIII (Corpus Christianorum. Series Latina* 36). Turnhout 1990.
- Bernhard von Clairvaux: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Gerhard B. Winkler, 10 Bde. Innsbruck 1990–99.
- Blühdorn, Jürgen-Gerhard: *Gewissen I*. Philosophisch. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13 (1984), S. 192–213.
- Breitenstein, Mirko: *Das Haus des Gewissens. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Mönchtum des Hohen Mittelalters*. In: Sonntag, Jörg (Hrsg.) unter Mitwirkung von Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte/Melville, Gert: *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen (Vita regularis. Abhandlungen* 69). Berlin 2016, S. 17–52.
- Breitenstein, Mirko: *Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne, mit Edition des Traktats »De quatuor modis conscientiarum« (Klöster als Innovationslabore* 4). Regensburg 2017 (<https://digi.hadw-bw.de/view/kai4>).
- Breitenstein, Mirko: *Das »Buch des Gewissens«. Zum Gebrauch einer Metapher in Mittelalter und Früher Neuzeit*. In: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 14 (2019), S. 150–223.
- Breitenstein, Mirko: *Die Hölle im Menschen. Von der Wirkmacht des Schlechten Gewissens*. In: Ders./Melville, Gert (Hrsg.): *Die Wirkmacht klösterlichen Lebens. Modelle, Ordnungen, Kompetenzen, Konzepte (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte* 6), Regensburg 2020, S. 13–32.
- Breitenstein, Mirko: *Inleiding*. In: *Thuis. Inkeer en de vorming van het geweten*. Übers. von Brusckhe, Alberic/Dullaert, Liesbeth/van Mierlo, Maria/van Mulligen, Remco/van Raalte, Hans/Vossen, Jo/Wiecherink, Karel (*Middeleeuwse Monastieke Teksten* 11). Eindhoven 2020, S. 15–49.
- Chadwick, Henry: *Gewissen*. In: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 10 (1978), Sp. 1025–1107.
- Chiffolleau, Jacques: *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480) (Bibliothèque de l'Evolution de l'humanité)*. Paris 2011.
- Crow, Martha Foote (Hrsg.): *Elizabethan Sonnet-Cycles*. London 1896.
- Daniel, Robert Warren: *»Have a little book in thy Conscience, and write therein«: Writing the Puritan Conscience, 1600–1650*. In: Ders. (Hrsg.): *Sin and Salvation in Reformation England (St Andrews Studies in Reformation History)*. Fanham 2015, S. 245–258.
- De interiori domo. In: *Patrologia Latina*, Bd. 184, Sp. 507–552.
- Dinzelbacher, Peter: *Structures and Origins of the Twelfth-Century »Renaissance« (Monographien zur Geschichte des Mittelalters* 63). Stuttgart 2017.
- Fischer, Albert/Tümpel, Wilhelm: *Das deutsche evangelische Kirchenlied des siebzehnten Jahrhunderts*, Bd. 4. Gütersloh 1908.
- Freylinghausen, Johann Anastasius: *Geist-reiches Gesangbuch, den Kern Alter und Neuer Lieder [...]*. Halle 1705.
- Fries, Bruno: *Forum in der Rechtssprache (Münchener Theologische Studien, Kanonistische Abteilung* 17). München 1963.
- Hahn, Philipp Matthäus: *Die Kornwestheimer Tagebücher 1772–1777*. Hrsg. von Martin Brecht/Rudolf F. Paulus (*Texte zur Geschichte des Pietismus*, Abt. VIII, 1). Berlin/New York 1979.
- Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen/Suerbaum, Almut/Volfing, Annette (Hrsg.): *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters*. Tübingen 2008.
- Hasebrink, Burkhard/Schiewer, Hans-Jochen/Suerbaum, Almut/Volfing, Annette: *Einleitung*. In: Dies. (Hrsg.): *Innenräume*, S. XI–XII.
- Hieronymus: *Commentarium in Daniele liber*. In: *Patrologia Latina*, Bd. 25, Sp. 491–584.
- Hieronymus: *S. Hieronymi presbyteri commentarium in Hiezechielem libri XIV*, ed. Franciscus Glorie = *S. Hieronymi presbyteri opera I.4 (Corpus Christianorum. Series Latina* 75). Turnhout 1964.
- Hoose, Jayne (Hrsg.): *Conscience in World Religions*. Notre Dame 1999.
- Joly, Claude: *Von den höllischen Peynen*. In: *Der Seelen=eyfferige Buß=Prediger/ oder Lehr= und Geistreiche Predigen [...]*. Augsburg 1726 [zuerst: Joly, Claude: *Quatrième prone des peines de l'enfer*. In: *Prones de Messire Claude Joli [...]*. Paris 1693].
- Kittsteiner, Heinz Dieter: *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewußtseins*. Heidelberg 1990.
- Koepf, Leo: *Das himmlische Buch in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zur altchristlichen Bildersprache (Theophaneia* 8). Bonn 1952.
- Lorber, Lukas: *Die Sterbe- und Ewigkeitslieder in deutschen lutherischen Gesangbüchern des 17. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 104). Göttingen 2012.
- Lottin, Odon: *Psychologie et morale aux xii^e et xiii^e siècle*, 6 Bde. Louvain 1942–1960.
- Lyon, James: *Johann Sebastian Bach: Chorals. Sources hymnologiques des mélodies, des textes et des théologies (Guides Musicologiques* 6). Paris 2005.
- Melville, Gert: *Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters*. In: Ders. (Hrsg.): *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*. Köln 2005, S. 19–44.
- Melville, Gert/Mixson, James D. (Hrsg.): *Virtuosos of Faith. Monks, Nuns, Canons, and Friars as Elites of Medieval Culture (Vita regularis. Abhandlungen* 78). Münster 2020.
- Von Moos, Peter: *»Herzenseheimnisse« (occul-ta cordis), Selbstbewahrung und Selbstentblösung im Mittelalter*. In: Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hrsg.): *Schleier und Schwelle*, Bd. 1 (*Archäologie der literarischen Kommunikation* 5). München 1997, S. 89–109.
- Müller, Jörn: *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus (Ancient and Medieval Philosophy* 40). Leuven 2009.
- Peter Abelard's *Ethics*. An Edition with Introduction, English Translation and Notes by David Luscombe. Oxford 1971.
- Perkam, Matthias: *Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit. Überlegungen im Anschluss an Thomas von Aquin und Albertus Magnus*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 112 (2005), S. 31–50.
- Petrus Cellensis: *De conscientia*. In: Leclercq, Jean: *La Spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183) (Études de Théologie et d'histoire de la Spiritualité* 7). Paris 1946, S. 193–230.
- Quintillian, *Institutionis oratoriae libri duodecim*. Hrsg. von Michael Winterbottom, 2 Bde. Oxford 1970.
- Rémi, Cornelia: *Wintion und Theologie*. In: Steinke, Hubert/Boschung, Urs/Proß, Wolfgang (Hrsg.): *Albrecht von Haller. Leben – Werk – Epoche*. Göttingen 2008, S. 199–225.
- Rouse, Mary A./Rouse, Richard Hunter: *From Flax to Parchment. A Monastic Summon from Twelfth-Century Durham*. In: Beadle, Richard/Piper, Alan J. (Hrsg.): *New Science out of Old Books*. Aldershot 1995, S. 1–13.
- Schönborn, Sibylle: *Das Buch der Seele. Tagebuchliteratur zwischen Aufklärung und Kunstperiode (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur* 68). Tübingen 1999.
- Stelzenberger, Johannes: *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes (Abhandlungen zur Moraltheologie* 5). Paderborn 1963.
- 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 1998.
- *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4: *Con-Cyvlvs*. Leipzig 1906–1909.
- *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Hrsg. von Robert Busa, 7 Bde. Stuttgart-Bad Canstatt 1980.
- Weigel, Theodor Oswald (Hrsg.): *Christian Fürchtegott Gellert's Tagebuch aus dem Jahre 1761*. Leipzig 1862.