

Mirko Breitenstein und Jörg Sonntag

Das Gewissen und das Spiel

Zwei Innovationsfelder des Mittelalters

Das Bild des finsternen Mittelalters hat sich in jüngerer Zeit erfreulich aufgehellt. Dabei wurden zahlreiche Errungenschaften herausgestellt und im Bewusstsein auch der Gegenwart verankert, die jener Epoche entstammen, die nicht mehr Antike und noch nicht Neuzeit war. Ihre Bandbreite ist von großer Vielfalt: Es handelt sich um konkrete Objekte technischer Neuerung wie die Brille, den Kompass oder die Windmühle.¹ Daneben aber verdanken auch Institutionen, wie Universitäten, Krankenhäuser oder Parlamente ihre Entstehung den spezifischen Umfeldbedingungen des Mittelalters. Und selbst die Vorstellung von Europa als einer kulturellen Einheit ist Erbe dieser Zeit.² Zahlreiche weitere Inventionen des Mittelalters wären zu nennen.³

Neben diesen manifesten Beispielen von Erfindungen, Entdeckungen und Entwicklungen ist das Mittelalter jedoch auch eine Epoche, in der sich grundlegende Veränderungen im Bereich des Mentalen vollzogen haben, in der Einstellung des Menschen zu sich selbst und zur Welt. Gerade sie waren von großer Nachhaltigkeit: Sei es das Jenseits und die Beziehung, die jeder Mensch unmittelbar zu diesem aufbaute, weil er nach seinem irdischen Tod auch persönlich Rechenschaft über sein Leben zu geben hatte;⁴ sei es das nicht zuletzt aus dieser Rechenschaftspflicht beim Weltgericht erwachsene Konzept persönlicher Verantwortung;⁵ sei es die hiermit verknüpfte Vorstellung der Individualität

1 Chiara Frugoni, *Das Mittelalter auf der Nase. Brillen, Bücher, Bankgeschäfte und andere Erfindungen des Mittelalters*, München 2003.

2 Vgl. Klaus Oschema, *Bilder von Europa im Mittelalter* (Mittelalter-Forschungen, Bd. 43), Ostfildern 2013.

3 Vgl. mit weiteren Hinweisen Christian Hesse und Klaus Oschema (Hg.), *Aufbruch im Mittelalter. Innovationen in Gesellschaften der Vormoderne*, Ostfildern 2010. Speziell zur *Vita religiosa*: Mirko Breitenstein, Stefan Burkhardt und Julia Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 48), Berlin 2012.

4 Jacques Le Goff, *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart 1984.

5 Vgl. Gert Melville, »Innovation aus Verantwortung. Kloster und Welt im Mittelalter«, in Gert Melville, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter (Hg.), *Innovation durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt* (Klöster als Inno-

des einzelnen Menschen, die sich seit dem hohen Mittelalter entwickelte;⁶ oder sei es ein neues Verständnis von Gemeinschaft.⁷

Im Folgenden sollen zwei Innovationsfelder vorgestellt werden, die mit den genannten zusammenhängen, dabei jedoch zugleich ganz eigene Dimensionen der mittelalterlichen Kultur in den Blick nehmen: das Unterhaltungsspiel und das Gewissen. Beide Phänomene können als geradezu paradigmatische Fälle für Innovationen gelten. Sie können dies, weil sie nicht nur durch die Erfindung von ›Neuem‹ und die Wiederentdeckung von ›Altem‹ gekennzeichnet sind, sondern jenes ›alte Neue‹ ebenso wie das ›neue Neue‹ tatsächlich enorme kulturelle Wirkung entfaltet haben.⁸ Zwar möchte man zunächst meinen, dass keines der beiden Phänomene etwas mit dem je anderen zu tun hat, doch hätte die Moderne wohl kaum die Spielkultur, die sie heute hat, wenn nicht Theologen des Mittelalters über ihr Verhältnis zu sich selbst und zur Welt nachgedacht hätten: Ein neuer Begriff vom Gewissen nämlich, der die einer jeden Handlung zugrundeliegende Absicht in den Vordergrund rückte, legitimierte auch das Spiel.

1. Der Einzelne und sein Gewissen

Als das Zweite Deutsche Fernsehen im Jahre 2013 den 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.

vationslabore, Bd. 1), Regensburg 2014, S. 337–354 sowie Hagen Keller, »Die Verantwortung des Einzelnen und die Ordnung der Gemeinschaft: Zum Wandel gesellschaftlicher Werte im 12. Jahrhundert«, in *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006) S. 183–197.

6 Vgl. mit weiteren Hinweisen auf die reiche Forschung: Eva Schlottheuber, »Norm und Innerlichkeit. Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität«, in *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004) S. 329–358, sowie mit speziellem Fokus auf die *Vita religiosa*: Gert Melville und Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 16), Münster 2002.

7 Eirik Hovden, Christina Lutter und Walter Pohl (Hg.), *Meanings of Community across Medieval Eurasia Comparative Approaches* (Brill's Series on the Early Middle Ages, Bd. 25), Leiden 2016.

8 Zu den Begriffen vgl. den Beitrag von Peter Strohschneider in diesem Heft.

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«. ⁹

Wenige Jahre zuvor hatte bereits der französische Philosoph und Essayist Pascal Bruckner in einer Studie über den europäischen Schuldkomplex das gleiche Bild gebraucht, und damit Leick wohl die Vorlage geliefert. ¹⁰ Anders als der Deutsche hatte Bruckner den »katholischen Predigern« auch einen Namen gegeben: So identifizierte er als Urheber des Motivs von den vier Arten des Gewissens den Zisterzienser Bernhard von Clairvaux (~ 1090–1153) und – auf diesen rekurrierend – den Jesuiten Louis Bourdaloue (1632–1704). Und tatsächlich lässt sich das Bild der vier Gewissensarten in den Werken der beiden finden. Es sei nur noch kurz darauf verwiesen, dass auch Pascal Bruckner seine Kenntnis der Gewissenslehre eines Bernhard von Clairvaux oder eines Louis Bourdaloue nicht unmittelbarer Lektüre verdankte, sondern, wie er in den Anmerkungen belegt, einer Arbeit seines Landsmannes Vladimir Jankélévitch (1903–1985). 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 genannten Arten des Gewissens, ¹¹ die zunächst von Bruckner und später dann von Leick wieder aufgegriffen wurden.

Diese drei Autoren stehen dabei nur am Ende einer nun schon fast 900-jährigen Kette kontinuierlicher Bezugnahmen auf eine Konzeption, die vier korrespondierende Arten des Gewissens benennt, nämlich: gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig, sowie schlecht unruhig. Ludolf von Sachsen (~ 1300–1378), Johannes Nider (~ 1380–1438), Bernhardin von Siena (1380–1444) oder Vincent Houdry (1631–1729) sind neben den erwähnten Bernhard von Clairvaux und Louis Bourdaloue nur die bekanntesten Vertreter unter über 40 Rekursen auf das Motiv der vier Gewissensarten, die sich nachweisen lassen. ¹² Nicht jedem Glied der Kette kann dabei unmittelbar und eindeutig

9 Romain Leick, »Die Wunde der Vergangenheit«, in *Der Spiegel* 13 (2013), S. 134–138, hier S. 138.

10 Pascal Bruckner, *Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa*, aus dem Französischen von Michael Bayer, München 2008 [zuerst: *La tyrannie de la pénitence*, Paris 2006], S. 223.

11 Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience*, Paris 1933, 1939; 2. Aufl., Paris 1951; 3. Aufl., Paris 1966, 1981; Neuherausgabe der 3. Ausgabe in: ders., *Philosophie morale*, hg. von Françoise Schwab, Paris 1998, S. 31–202. 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 erschienenen 2. Auflage – bei unverändertem Haupttext in einer ergänzten Fußnote (S. 145) – gegeben. Diese Fassung wurde 1998 wiederabgedruckt; der Hinweis findet sich nun auf S. 147.

12 Vgl. hierzu künftig mit allen Nachweisen Mirko Breitenstein, *Vier Arten des*

ein jeweils vorangehendes oder nachfolgendes zugeordnet werden. Wohl aber wird deutlich, dass dieses Bild seit seinem erstmaligen Erscheinen im 12. Jahrhundert zumindest innerhalb der theologisch-philosophischen Diskurse von kontinuierlicher Präsenz war und – wie es scheint – in der Moderne zumindest von Philosophie und politischer Essayistik noch gewinnbringend herangezogen werden kann. Wohl haben sich Kontexte gewandelt, innerhalb derer auf die genannten vier Gewissensarten zurückgegriffen wurde. Die Konzeption selbst blieb jedoch nahezu unverändert.

Damit steht sie nicht allein: Bilder und Entwürfe, die im 12. Jahrhundert entstanden oder hier zumindest eine Blüte erfuhren, sind präsent in Auseinandersetzungen über praktische Fragen des menschlichen Gewissens bis weit in die Frühe Neuzeit: Die Rede ist von einem ›Haus des Gewissens‹, das zu reinigen und zu schmücken sei,¹³ vom Buch des Gewissens, in dem nicht nur zu lesen sei, sondern das selbst geschrieben werden müsse, um es beim Jüngsten Gericht als Zeugnis mitführen zu können,¹⁴ vom Spiegel des Gewissens, in den man zu blicken habe, um sich selbst zu erkennen.¹⁵ Die Rede ist ebenso vom Gewissen als einem inneren Gerichtshof¹⁶ oder einem Bett, auf dem die Seele zu Ruhe kommen könne;¹⁷ zahlreiche weitere Bilder wären anzuführen. Sie alle sind Texten des Hohen Mittelalters entlehnt – sie begegnen in teils sogar noch

Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne, die in der Reihe »Klöster als Innovationslabore« der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig erscheint.

13 Vgl. hierzu Mirko Breitenstein, »Das ›Haus des Gewissens‹. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des hohen Mittelalters«, in Jörg Sonntag (Hg.) unter Mitwirkung von Petrus Bsteh, Brigitte Proksch und Gert Melville, *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 69), Berlin 2016, S. 19–55.

14 Vgl. hierzu noch unten S. 110 f.

15 »In speculo conscientiae status exterioris et interioris hominis cognoscitur. Anima enim [non ergänzt nach handschriftlichem Befund] novit se, quae sine speculo est.« »De interiori domo«, in *Patrologia latina*, Bd. 184, Sp. 507–552, cap. XI (19), Sp. 517.

16 »Cogente etiam conscientia, tu ipse eris accusator et iudex tuus.« »De interiori domo« (Fn. 15), cap. XXII (46), Sp. 531 D–532 A und öfter. Hierzu systematisch: Boris Hennig, »Conscientia bei Descartes (Symposion, Bd. 127), Freiburg i. Br./München 2006, S. 96–104.

17 »[...] lectus in quo homo quiescit, est conscientia, hanc lavat homo per lacrymas in poenitentia.« Thomas von Aquin, »In psalmos Davidis exposition«, Super Psalmo 6, n° 4, in Robert Busa (Hg.), *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, 7 Bde., Stuttgart/Bad Canstatt 1980, Bd. 6, S. 54 c. Zum Motiv der Ruhe der Seele im Bett vgl. Karin Lerchner, *Lectulus floridus. Zur Bedeutung des Bettes in Literatur und Handschriftenillustration des Mittelalters* (Pictura und Poësis, Bd. 6), Köln 1993, v. a. S. 52–56.

größerer Dichte jedoch ebenso im 16., 17. oder 18. Jahrhundert. Ein erkennbares Abebben ist erst für das 19. Jahrhundert zu konstatieren, als sich die Paradigmen der Religiosität in Europa allgemein und grundsätzlich verschoben.

Mithilfe diachroner Untersuchungen zur Frequenz entsprechender Motive lässt sich an kleinen und je abgrenzbaren Bereichen konkreter Sprachbilder und ihrer Textspuren *in concreto* veranschaulichen, welche nachhaltige Prägekraft die *vita religiosa* des Hohen Mittelalters für die Moderne besaß.¹⁸ Dabei weist solche primär metaphern- oder motivgeschichtliche Forschung stets über den eigentlichen Gegenstand hinaus, insofern sie zugleich Diskursgeschichte ist, die nach der sozialen Reichweite des untersuchten Materials fragt. Was im 12. Jahrhundert zunächst als Elitenphänomen begegnete – die regelmäßige und umfassende Erforschung des eigenen Gewissens – das wurde nachfolgend zu einer allgemein akzeptierten und weit verbreiteten Praxis. Die damals entstandenen Konzepte von *conscientia*, so der lateinische Begriff, waren ebenso innovativ in ihrer Zeit wie wirkmächtig für nachfolgende Epochen. Thomas Nipperdey bezeichnete das Gewissen daher ganz zu Recht als einen der prägenden Momente, den die Moderne dem Mittelalter verdanke.¹⁹

1.1 Zum Begriff: 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«²⁰ zu verweisen, das man bei jeder Beschäftigung mit ihm betritt. Hinzu kommt, 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

18 Vgl. zur Innovationskraft der *vita religiosa* Gert Melville, »Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster«, in *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7 (2011), S. 72–92, http://www.denkstroeme.de/heft-7/s_72-92_melville sowie die Beiträge in Melville, Schneidmüller und Weinfurter, *Innovation* (Fn. 5).

19 Vgl. Thomas Nipperdey, »Die Aktualität des Mittelalters«, in ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte*, 2. Aufl., München 1986, S. 21–30, S. 24f.

20 So formulierte es schon 1925 Hendrik G. Stoker, *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (Schriften zur Philosophie und Soziologie, Bd. 2), Bonn 1925, S. 4. Vgl. ebd. S. 5–56. Franz Fromholzer sprach unlängst von der »Polyphonie des Gewissens«: *Gefangen im Gewissen. Evidenz und Polyphonie der Gewissensentscheidungen auf dem deutschsprachigen Theater der Frühen Neuzeit* (Ethik – Text – Kultur, Bd. 8), München 2013, S. 23–29.

Begriff für diese besaßen.²¹ Dies gilt für frühe Hochkulturen, wie die mesopotamische oder ägyptische, ebenso wie für das vorklassische und selbst noch das klassische Griechenland.²² Und auch für die mittelhochdeutsche Epik konnte gezeigt werden, dass sich Gewissensphänomene beschreiben lassen, auch ohne dass der Begriff in der Volkssprache Verwendung fand.²³

Doch sogar, als sich ein fester Terminus 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:²⁴ das von Vielen geteilte Wissen (*communis*

21 Für außereuropäische und nichtchristliche Kulturen stellt sich dieser Befund hingegen deutlich anders dar. Vgl. hierzu im Überblick den Sammelband von Jayne Hoose (Hg.), *Conscience in World Religions*, Notre Dame 1999, darin insbes. die Beiträge von Ron Geaves über »Islam and Conscience« sowie Chryssides über »Buddhism and Conscience«.

22 Vgl. z. B. Henry Chadwick: Art. »Gewissen«, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978), Sp. 1025–107; Otto Seel, »Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffs«, in James H. Breasted, *Die Geburt des Gewissens* (Erkenntnis und Leben, Bd. 2), Zürich 1950. Für die griechische Kultur vgl. v. a. Antonia Cancrini, *Syneidesis. Il tema semantico della »con-scientia« nella Grecia antica* (Lessico intellettuale Europeo, Bd. 6), Rom 1970 sowie Richard Sorabji, »Graeco-Roman Origins of the Idea of Moral Conscience«, in *Studia Patristica* 44 (2010), S. 361–383, S. 362–377; für die stoische Philosophie vgl. Maximilian Forschner, »Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens«, in Jan Szaif und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), *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 2004, S. 126–150, S. 129–135 mit weiteren Hinweisen.

23 Dieter Kartschoke verwies hier auf den Begriff der *bescheidenheit*, der als volkssprachliches Pendant neben den *conscientia* – der als »terminus technicus« auch in die Vernakularsprache übernommen wurde – getreten sei: Dieter Kartschoke, »Der epische Held auf dem Weg zu seinem Gewissen«, in Thomas Cramer (Hg.), *Wege in die Neuzeit* (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur, Bd. 8), München 1988, S. 149–197, S. 186–188. Vgl. hierzu v. a. auch Uta Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 14), Berlin 1998, mit manchen Nuancierungen gegenüber Kartschoke. Weitere Lehnübersetzungen von *conscientia* in das Mittelhochdeutsche bei Dieter Kartschoke, »Minneschmerzen und Gewissensbisse. Reflexivität in der höfischen Dichtung«, in Günther Mensching (Hg.), *Selbstbewußtsein und Person im Mittelalter* (Contradictio, Bd. 6), Würzburg 2005, S. 134–152, S. 148, Anm. 85.

24 Zur Frage der Unabhängigkeit des lateinischen *conscientia* von griechischen Begriffen vgl. v. a. Peter W. Schönlein, »Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern«, in *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge* 112 (1969), S. 289–305, sowie Jürgen-Gerhard Blühdorn, Art. »Gewissen I. Philosophisch«, in Gerhard Müller

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, cognitio, doctrina, similia sui ipsius*).²⁵ Doch damit ist die Fülle der Bedeutungen keineswegs erschöpft.²⁶ Vor allem die zahlreichen Metaphorisierungen trugen entscheidend zur Erweiterung dessen bei, was mit »Gewissen« bezeichnet wurde.²⁷

Anders als beim deutschen Wort »Gewissen«, für den eine bis auf den St. Galler Mönch Notker Labeo (~ 950–1022) zurückzufolgende eigene etymologische Tradition besteht,²⁸ lässt in den romanischen Sprachen, aber auch in dem zur germanischen Sprachfamilie gehörenden Englischen, das jeweils entsprechende Wort seine Herkunft aus dem lateinischen *conscientia* deutlich erkennen.²⁹ Während in der deutschen Gegenwartssprache die moralische

(Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 13, Berlin / New York 1984, S. 192–213, S. 198–201.

25 *Thesaurus linguae latinae*, Bd. 4: Con-Cyvlvs, Leipzig 1906–1909, Sp. 364–368.

26 Vgl. hierzu Hennig, *Conscientia* (Fn. 16); Ruth Lindemann, *Der Begriff der conscience im französischen Denken* (Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie, Bd. VIII.2), Jena/Leipzig 1938, S. 3–70, mit einer Fülle von Bedeutungen; ebenso: Philippe Delhaye, *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard: étudié dans ses oeuvres et dans ses sources* (Analecta mediaevalia Namurcensia, Bd. 9), Namur 1957, S. 77–79; Günter Spitzbart, *Das Gewissen in der mittlenglischen Literatur, mit besonderer Berücksichtigung von Piers Plowman*, Diss. Köln 1962, S. 99–174; Johannes Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Paderborn 1959, S. 22, Anm. 25; ders., *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moralthologischen Begriffes* (Abhandlungen zur Moralthologie, Bd. 5), Paderborn 1963, S. 21–34, 43–52, 68–72 und öfter; Hans Reiner, »Die Funktionen des Gewissens«, in *Kant-Studien* 64 (1971), S. 467–488; Kartshoke, *Der epische Held* (Fn. 23), S. 149 f.; Sorabji, *Graeco Roman origins* (Fn. 22), S. 366–75. Zum römischen Begriff *conscientia* vgl. Lindemann, *Der Begriff der conscience*, S. 3–15. Im Vergleich östlicher und westlicher Traditionen mit reichem Quellenüberblick: Johannes Stelzenberger, »Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie«, in *Theologische Quartalschrift* 141 (1961), S. 174–205.

27 Vgl. einige oben S. 99.

28 Vgl. hierzu das umfangreiche Material bei Jacob und Wilhelm Grimm, Art. »Gewissen IV«, in dies., *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 6, bearb. von Hermann Wunderlich, München 1984 [zuerst Leipzig 1911], Sp. 6219–6628. Zum Gotischen *miþwissei* der Wulfila-Bibel, das ja die dem lateinischen und griechischen entsprechende Etymologie erkennen lässt, vgl. www.koeblergerhard.de/gotwbhin.html (22.10.2016). Zum Gewissensbegriff in der deutschen Sprachtradition vgl. Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch* (Fn. 23), S. 8–22 und öfter.

29 Zur Sprachgeschichte und Semantik im Englischen vgl. Spitzbart, *Das Gewissen* (Fn. 26), S. 5–40; zusammenfassend: Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980, S. 2–5, zu der im Französischen vgl. Lindemann, *Der Begriff der conscience* (Fn. 26).

Dimension des Begriffs klar dominiert,³⁰ 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.³¹ Diese zeitliche Orientierung des Gewissens wurde sogar als Indikator eines Mentalitätswandels erkannt: Die Frage nämlich, ob das Gewissensurteil einem Geschehen nachfolgt oder es Komendes zu leiten sucht, ist, wie Heinz-Dieter Kittsteiner (1942–2008) 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.«³² 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.

Seit in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts das Streben nach Erkenntnis seiner selbst wie auch die aus diesem Erkennen resultierenden Folgerungen für den Menschen intensiver als jemals zuvor thematisiert wurden, war es ein stetes Kennzeichen dieser Aufgriffe, die relevanten Begriffe systematisch zu erfassen. Vor allem in den Milieus der sich entwickelnden Schulen und später Universitäten wurde versucht, durch ein zergliederndes Fragen Aufschluss über Sein und Wesen des Gewissens zu gewinnen.³³

Ausgangspunkt des Nachdenkens 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

30 Vgl. den Art. »Gewissen«, in *Wörterbuch der Deutschen Gegenwartssprache*, Bd. 2: Deutsch–Glauben, hg. von Ruth Klappenbach, Helene Malige-Klappenbach und Günter Kempcke, 7. Aufl., Berlin 1981, S. 1585 b, wo die Bedeutung des ›Mitwissens‹ keine Erwähnung mehr findet.

31 Vgl. hierzu im Überblick Hans Reiner, Art. »Gewissen«, in Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 574–592, Sp. 591 f., ders., Die Funktionen des Gewissens (Fn. 26), S. 471 f.

32 Heinz Dieter Kittsteiner, »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 und Wolfgang Hübener (Hg.), *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*, Würzburg 1984, S. 135–148, S. 137.

33 Vgl. hierzu v. a. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux xii^e et xiii^e siècle*, 6 Bde., Louvain 1942–1960, Bd. 2.1, S. 101–349 sowie Timothy Potts, »Conscience«, in Norman Kretzmann, Anthony Kenny und Jan Pinborg (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, S. 687–704.

könne.³⁴ Ausgehend von einer Passage aus Hieronymus' (~ 345–420) Kommentar zum Buch Hesekiel und verstärkt durch die Auslegungsbemühungen dieser Stelle durch Petrus Lombardus (~1095–1160) entstand ein Begriff vom »Urgewissen« oder »Gewissensgrund«, das (bzw. der) dem Menschen unauslöschlich zu eigen sei. Der Mensch wolle das Gute, »weil er mit gutem und gerechtem Willen geschaffen wurde«, so der Lombarde, und: »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.«³⁵

Wer jedoch bei Hieronymus selbst nachschlug, der fand, dass hier keineswegs von einem »Funken der Vernunft«, sondern von einem solchen des Gewissens die Rede war, den die Griechen als *syneidesis* bezeichnet hätten: Dieser Funke des Gewissens sei nicht einmal im Inneren Kains erloschen, nachdem er aus dem Paradies herausgeworfen worden war. Durch ihn würden wir erkennen, dass wir sündigen.³⁶

Hieronymus gebrauchte jedoch als 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

34 Vgl. hierzu Jörn Müller, *Willensschwäche in Antike und Mittelalter. Eine Problemgeschichte von Sokrates bis Johannes Duns Scotus* (Ancient and Medieval Philosophy, Bd. 40), Löwen 2009, v. a. S. 284–298 und öfter; Matthias Perkams, »Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun«, in Günther Mensching (Hg.), *Radix totius libertatis. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie, 4. Hannoveraner Symposium zur Philosophie des Mittelalters, Leibniz Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2008* (Contradictio, Bd. 12), Würzburg 2011, S. 19–42.

35 »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 in IV libris distinctae* (Spicilegium Bonaventurianum, Bde. 4–5), 2 Bde., 3. Aufl., Grottaferrata 1971/81, 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. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität* (Bibliothek Albatros, Bd. 31), Weinheim 1995, S. 58.

36 »[...] quam Graeci vocant συνειδης – 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 [...]« Franciscus Glorie (Hg.), *S. Hieronymi presbyteri commentarium in Hiezechielem libri XIV = S. Hieronymi presbyteri opera I.4* (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 75), Turnhout 1964, I. 1, 6–8, S. 12. Übersetzung nach: Forschner, Stoische Oikeiosislehre (Fn. 22), S. 136 f.

noch verneint hatte.³⁷ 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*.³⁸ 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.³⁹ Damit wurde die semantische Einheit von *syneidesis* und *conscientia* gewahrt, insofern neben diese beiden Begriffe die *synderesis* als Neologismus trat.

Rückblickend handelte es sich bei dieser Doppelung um einen »begriffs- und problemgeschichtlichen Glücksfall«,⁴⁰ wurde doch nun in den Schulen neben dem genuin lateinischen *conscientia*⁴¹ der dem Griechischen entlehnte Begriff der *synderesis* eingeführt, dem man dabei eine eigene und von *conscientia* unterscheidbare Semantik zusprach.⁴² Die analytische Scheidung in eine solche habituelle Gewissensanlage (*synderesis*), die gleichsam zur Disposition des Menschen gehört, auf der einen und in konkrete Gewissensakte (*consci-*

37 »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 Hiezechelem (Fn. 35), I.1, 6–8, S. 12. Übersetzung nach: Forscher, Stoische Oikeiosislehre (Fn. 22), S. 137.

38 Zu den entsprechenden Bedeutungen von *syneidesis* und *conscientia* vgl. v.a. Blühdorn, Gewissen (Fn. 24), hier Abschnitt 2: »Zur Geschichte des Wort- und Begriffsgebrauchs«, S. 197–201. Müller, Willensschwäche (Fn. 34), S. 290, spricht von dieser *Hieronymus*-Passage als »Problemtext, der für spätere Interpreten mehr Fragen aufwirft, als er selbst beantwortet«.

39 Vgl. zur Theorie vom Schreibfehler: Robert Leiber, »Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik)«, in *Philosophisches Jahrbuch* 25 (1912), S. 372–392. Den Text eines Magister Udo, mit dem die Karriere von *synderesis* wahrscheinlich begann, präsentierte schließlich Lottin, *Psychologie et morale* (Fn. 33), Bd. 2.1, S. 105–110.

40 So die Formulierung sowohl bei Ludger Honnefelder, »Conscientia sive Ratio. Thomas von Aquin und die Entwicklung des Gewissensbegriffs«, in Joseph Szövérfy (Hg.), *Mittelalterliche Komponenten des europäischen Bewußtseins – Mittelalterliches Kolloquium im Wissenschaftskolleg zu Berlin, am 27. Januar 1983*, Berlin 1983, S. 8–19, S. 10, als auch bei Jörn Müller, »Zwischen Vernunft und Willen: Das Gewissen in der Diskussion des 13. Jahrhunderts«, in Mensching, *Radix totius libertatis* (Fn. 34), S. 44.

41 Zur Frage der Unabhängigkeit des lateinischen *conscientia* vgl. Schönlein, Entstehung (Fn. 24), sowie Blühdorn, Gewissen (Fn. 24), S. 198–201.

42 Vgl. hierzu Müller, Willensschwäche (Fn. 34), S. 294 f.

entia) auf der anderen Seite wurde zu einem Grundmotiv, das in den folgenden Debatten allgemeine Anerkennung fand,⁴³ und, wie Ludger Honnefelder anmerkte, das Gewissen als solches »zu einem maßgeblichen Moment des europäischen Bewußtseins« werden ließ.⁴⁴

Hiermit verknüpft wurde auch die Frage nach der Autorität des Gewissens, mithin die Frage nach der Verbindlichkeit von Gewissensentscheidungen. Verbunden war diese Problemstellung mit jener nach den Kriterien, die eine Handlung ethisch qualifizieren – ein Zusammenhang, der sich nicht zuletzt aus dem in Röm 14,23 formulierten Diktum ergab, wonach alles, was nicht im Glauben gründe, Sünde sei. Insofern der hier angesprochene Glaube (*fides*) zunehmend mit dem Gewissens (*conscientia*) identifiziert wurde,⁴⁵ 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.

Diese Frage wird in erster Linie mit dem Namen Peter Abaelard (1079–1142) assoziiert und unter Berufung auf ihn diskutiert; dabei ist er wohl vor allem derjenige, dem das Problem seine pointierte Formulierung verdankt: Es gibt keine Sünde, außer gegen das Gewissen (*»Non est peccatum nisi contra conscientiam.«*).⁴⁶ Diese Sichtweise fand keinen grundsätzlichen Widerspruch, im Gegenteil: Sie wurde gerade auch von Abaelard selbst dahingehend akzentuiert, dass Unwissenheit nicht mehr in jedem Fall als Entschuldigung gelten konnte, sofern diese Unwissenheit selbst eine Sünde darstellte.⁴⁷ Thomas von Aquin (1225–1274) wies in seinem Traktat Über *die Wahrheit* darauf hin, dass es sehr wohl Irrtümer gäbe, die in sich sündhaft seien, weswegen alles, was aus einer solchen Unkenntnis folge, notwendig selbst Sünde sei.⁴⁸ Unter dieser

43 Vgl. hierzu Potts, Conscience (Fn.33); Müller, Zwischen Vernunft und Willen (Fn.40), mit Verweisen auf weitere Literatur.

44 »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.« Honnefelder, Conscientia sive Ratio (Fn. 40), S. 11 f.

45 Vgl. hierzu Müller, Willensschwäche (Fn. 34).

46 Vgl. die Diskussion dieser Passage bei Störmer-Caysa, Gewissen und Buch (Fn. 23), S. 64, Anm. 20, mit Verweis auf den nicht eindeutigen handschriftlichen Befund.

47 Vgl. ebd., S. 64 f.

48 »Ad tertium dicendum, quod conscientia erronea errans in his quae sunt per se mala, dictat contraria legi Dei; sed tamen illa quae dictat, 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

Bedingung konnte zugleich – vor der Prämisse von Röm 14,23 – die Letztinstanzlichkeit des Gewissens bewahrt werden, denn: »dem Gewissen zu folgen« meinte dann für Thomas, aber auch schon für Abaelard, »dem Urteil der eigenen Vernunft zu folgen«. ⁴⁹ In einer solchen Sicht gründete zugleich der Anspruch, 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«. ⁵⁰

1.2 Die Erforschung des Gewissens

Für Europa stellte das Hohe Mittelalter generell einen Zeitraum des Umbruchs und der Neuorientierung in nahezu allen gesellschaftlichen Bereichen dar, und das Religiosentum erwies sich als Lebensform von besonderer Innovationskraft und Wirkmacht. ⁵¹ Das hier im speziellen Fokus stehende Feld der Erkenntnis des Menschen über sich selbst zählt dabei zu jenen Bereichen, für die ein solcher Aufbruch – Marie-Dominique Chénu (1895–1990) sprach vom »Erwachen« – bereits vor geraumer Zeit festgestellt wurde. ⁵² 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 seit dem 12. Jahrhundert kam es, so Honnefelder »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.« ⁵³

von Aquin, »De veritate«, qu. 17, art. 4, ra 3, in Busa, *Opera omnia* (Fn. 17), Bd. 3, Stuttgart 1980, S. 109 a–b.

⁴⁹ Honnefelder, *Conscientia sive Ratio* (Fn. 40), S. 13; Matthias Perkams, »Gesetz und Gewissen. Die historischen Hintergründe der Position des Thomas von Aquin und ihre Rezeption bei Cajetan und Suárez«, in Christoph Strosetzki, Walter Mesch und Christian Pietsch (Hg.), *Ethik und Politik des Aristoteles in der Frühen Neuzeit* (Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 12), Hamburg 2016, S. 123–145, S. 126 f.

⁵⁰ Hennig, ›Conscientia‹ (Fn. 16), S. 137.

⁵¹ Vgl. Melville, *Im Spannungsfeld* (Fn. 18).

⁵² Vgl. Marie-Dominique Chénu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal/Paris 1969.

⁵³ Honnefelder, *Conscientia sive Ratio* (Fn. 40), S. 8. Eine entsprechende Denkspur

In diesem ›langen‹ 12. Jahrhundert entstanden neue Vorstellungen vom Menschen, neue Auffassungen von Gemeinschaft, neue Ideen des Rechts, neue Sichten auf Gott.⁵⁴ Ein neuer Begriff vom Gewissen wurde zur Klammer, die all dies im Bewusstsein des Menschen verband. Man kann das Gewissen daher als Ausdruck des menschlichen Bemühens deuten, das Wissen von sich selbst mit jenem von der Welt zu verknüpfen. Hier 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.

Schriften, die von diesem Nachdenken Zeugnis ablegen, präsentieren sich als Versuche der Daseinsbewältigung. In 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 immer 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. Das Wissen um das eigene Denken und Handeln war immer ein geteiltes Wissen: eben ein Mit-Wissen, wie *conscientia* etymologisch zu deuten ist. 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 neuen Art von Literatur. Es waren Texte, die praktische Hilfe bei der Bewältigung des Lebens verhiessen, Texte, die den Einzelnen im imperativen Du ansprachen und ihm mit modellhaft 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 solcher Anleitung konnte jeder erkennen, dass er mit seinen eigenen Zweifeln, seinen Ängsten und seiner Schuld nicht allein war. Themen dieser zahlreichen Schriften waren Schuld und Verantwortung, waren Selbsterkenntnis und Gottsuche, waren der Mensch und sein Gewissen. Damit stand das Mönchtum, wie Pierre Hadot (1922–2010) zeigte, in der antiken Tradition einer »gelebten« Philosophie: Die praktizier-

von Thomas von Aquin zu Cajetan und Suárez verfolgte jüngst Perkams, *Gesetz und Gewissen* (Fn. 49), S. 131–144.

54 Vgl. hierzu mit Verweisen – auch auf die klassischen Studien von Robert Bartlett, Robert L. Benson, Giles Constable, Charles Homer Haskins, Robert I. Moore u. a. – Thomas F. X. Noble und John van Engen (Hg.), *European Transformations. The Long Twelfth Century* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies), Notre Dame 2012.

ten Exerzitien der Selbstprüfung und Gewissenserforschung waren Ausdruck einer christlichen *philosophia*.⁵⁵

Die Frage nach dem Gewissen war für die *vita religiosa* stets eine existentielle: Religiöse sahen sich einem allwissenden Gott gegenüber, der mehr wusste als man selbst.⁵⁶ Ein solches Mitwissen, ebenso *con-scire* wie auch *con-scientia*, um das Wissen Gottes prägte ihr Bewusstsein in besonderem Maße. Ihre *scientia*, die sie mit Gott teilten, war das Wissen um begangene Sünden, um die eigene Schuld. Diese vor Gott offenzulegen war unerlässlich, wollte man nicht das Seelenheil aufs Spiel setzen. Somit wurde das Gewissen für den Religiösen zu jener Instanz, deren Reinheit zugleich Ausdruck eigener Heilsgewissheit oder im (wahrscheinlicheren) Falle der Unreinheit der Heilungsgewissheit wurde.

In ihrer methodischen Praxis nahm die Gewissensprüfung im Religiosentum selbst die Gestalt und Funktion einer asketischen Übung an, die individuell trainiert werden konnte und musste⁵⁷ – ein Modell, das nachhaltigen Einfluss gewann: Für Ignatius von Loyola (1491–1556), den Gründer der Jesuiten und einen der Stammväter neuzeitlicher Disziplinierung, diente jede Form geistlicher Übung keinem anderen Zweck als der Erforschung des eigenen Gewissens.⁵⁸ Seine *Exercitia spiritualia* sind dabei Ausdruck einer allgemeinen Tendenz rationalisiert-methodischer Introspektion, die zugleich den Gedanken des benthamischen Panoptikums vorwegnehmen.⁵⁹ Nicht ohne

55 Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, übers. von Ilsetraut Hadot und Christiane Marsch, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2005, S. 170 f. Vgl. hierzu – speziell mit Fokus auf das Gewissen – auch Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, S. 118–123.

56 »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.« Maria-Sybilla Lotter, *Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral*, Berlin 2012, S. 114.

57 Zum Motiv des asketischen Trainings vgl. Heinrich Fichtenau, *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*, Wien 1948, S. 21. Zum historischen Zusammenhang von Gewissensprüfung und *vita religiosa* vgl. Gert Melville, »Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts«, in ders., *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis, Bd. 1), Münster 1996, S. 152–186, S. 172–186.

58 Ignatius von Loyola, »Geistliche Übungen«, in ders., *Gründungstexte der Gesellschaft Jesu*, übers. von Peter Knauer (Deutsche Werkausgabe, Bd. 2), Würzburg 1998, S. 85–269, § 1, S. 92 f.

59 »Derjenige, welcher der Sichtbarkeit unterworfen ist und dies weiß, übernimmt die Zwangsmittel der Macht und spielt sie gegen sich selber aus; er internalisiert das Machtverhältnis, in welchem er gleichzeitig beide Rollen spielt; er wird zum Prinzip seiner eigenen

Grund firmiert die planvolle Gewissenserforschung bei den Jesuiten unter dem Titel *ratio conscientiae*,⁶⁰ womit entsprechende Tendenzen der mittelalterlichen Tradition aufgegriffen und methodisch verdichtet wurden.

Bereits für Nonnen und Mönche des Mittelalters sollte im Falle von Verfehlungen – wie klein sie auch waren – die Reue über das Begangene mit dem Vorsatz einhergehen, das, was geschehen war, 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 (~ 540–604), »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?⁶¹

Seinen prägnanten Ausdruck fand dieser Gedanke im Bild vom Gewissen als Buch: »Aus dem, was in unseren Büchern geschrieben steht«, heißt es im Traktat *Vom inneren Haus*,

werden wir beurteilt werden, und daher müssen sie nach dem Vorbild des Buchs des Lebens geschrieben werden. Und wenn sie etwas anderes beinhalten, müssen sie verbessert werden, damit sie nicht beim endgültigen Vergleich verworfen werden, wenn festgestellt wird, dass sie etwas anderes enthalten [als jenes].⁶²

Unterwerfung.« Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1977, S. 260. Zum Prinzip des Panoptikums als Kontrollmechanismus ebd., passim. Vgl. mit Fokus auf die *vita religiosa* auch: Gert Melville, »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 2005, S. 19–44.

60 Vgl. Markus Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540–1773*, Frankfurt a. M. / New York 2011, S. 249–251.

61 »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*, ed. Raymond Étaix (Corpus Christianorum. Series Latina, Bd. 141), Turnhout 1999, 34.15, S. 314 f. Übersetzung: *Evangelienhomilien/Homiliae in Evangelia*, übers. und eingeleitet von Michael Fiedrowicz, 2 Bde. (Fontes Christiani 28.1-2), Freiburg i. Br. 1997, Bd. 2, S. 674.

62 »Unicuique est liber sua conscientia: et ad hunc librum discutiendum et emendandum omnes alii inventi sunt. Anima cum de corpore egredietur, nullum alium preter

Das hier verwendete Bild vom Gewissen als einem Buch verweist auf ein fundamental neues Verständnis von der Positionierung und Verantwortlichkeit dieses Einzelnen in der Welt, insofern der Einzelne nicht nur gehalten ist, sich zu prüfen, sondern – mehr noch – sich im Ergebnis dieser Prüfung zu bessern. Auf die methodisch planvolle Prüfung hatte somit die systematische Optimierung zu folgen. Ausgehend von seinem Gewissen war der Religiöse gehalten, sich einem Optimum menschlicher Lebensführung anzunähern, für dessen Erreichen ihm nicht allein eine Fülle von normativer Schriftlichkeit an die Hand gegeben war, sondern zugleich auch das Vorbild seiner Mitschwester oder -brüder. Jeder Einzelne hatte dabei nicht nur die Funktion des Lernenden einzunehmen, der sich an anderen orientierte, sondern hatte zugleich auch die des Lehrenden inne, der als Beispiel fungierte.⁶³ Ein gutes Gewissen suche nicht allein sein eigenes Heil und Wohl, sondern immer auch das des Nächsten, schrieb Petrus Cellensis (~ 1115–1183) und bemerkte weiter: »Im eigenen Gewissen wird das des Nächsten mit aufgebaut.«⁶⁴ Ein solches ›Ge-wissen‹ im eigentlichen Sinne des Mit-wissens bezog sich auch auf andere, wie Bernhard von Clairvaux betonte.⁶⁵ Verantwortung für den Nächsten heißt Mitwissen des

conscientie sue librum secum portare poterit, atque in illo cognoscet quo debeat ire, et quid debeat recipere. Ex his que scripta erunt in libris nostris iudicabimur, et ideo scribi debent secundum exemplar libri vite: et si sic scripti non sunt, saltem corrigendi sunt. Conferamus itaque libros nostros cum libro vite: et si quid aliter habuerint, corrigantur, ne in illa ultima collatione, si quidpiam aliter inventi fuerint habentes, abjiciantur.« »De interiori domo« (Fn. 15), cap. XV (24), Sp. 520. Zu diesem Text vgl. Mirko Breitenstein, »Der Traktat vom ›Inneren Haus‹: Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung«, in Mirko Breitenstein, Stefan Burkhardt und Julia Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 48), Berlin 2012, S. 263–292. Zum titelgebenden Motiv des Gewissensraumes vgl. Breitenstein, Das ›Haus des Gewissens‹ (Fn. 13).

63 Vgl. hierzu Mirko Breitenstein, »Im Blick der Anderen, oder: Ist Charisma erlernbar? Aspekte zum Franziskanertum der zweiten Generation«, in Giancarlo Andenna, Mirko Breitenstein und Gert Melville (Hg.), *Charisma und religiöse Gemeinschaften im Mittelalter* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 26), Münster 2005, S. 383–413.

64 »Non ergo bona conscientia sua tantum quaerat, nec ignem gratiae abscondat sub aquis avaritiae [...] sed mittat per plateas proximorum bona exempla [...] *In tua enim conscientia aedificatur alterius conscientia*«. Petrus Cellensis, »De conscientia«, in Jean Leclercq, *La Spiritualité de Pierre de Celle (1115–1183)* (Études de Théologie et d'histoire de la Spiritualité, Bd. 7), Paris 1946, S. 193–230, S. 216.

65 »Si tantopere eius, qui nihilominus forte tuam vereatur, proximi conscientiam reformidas, multo minus eos contemnas, quibus odiosa magis iniquitas, longe amplius execrabilis corruptio est.« Bernhard von Clairvaux, »Ad clericos de conversione«, in Gerhard B. Winkler (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Innsbruck 1993, IX.19, S. 193.

Nächsten, Mitdenken für den Nächsten: »Dein Gesetz bindet dich; das Urteil, das du anderen auferlegst, trägst Du selbst«, heißt es im Traktat *Vom inneren Haus*.⁶⁶

Für denjenigen, der sich selbst beobachtete und diese Beobachtungen reflektierte, fungierte das Gewissen als Individuationsprinzip: Aus der Selbstbeobachtung erwuchs das Bewusstsein, so und nicht anders gedacht, gefühlt, gehandelt zu haben. Dieser Aspekt des ›Je-Persönlichen‹ ist zentral auch für die Bestimmung der Funktion, die man dem Gewissen zuwies: Niklas Luhmann (1927–1998), der gleichsam an den monastischen Gedanken 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.⁶⁷

Besonders eindrücklich sind in diesem Zusammenhang die Formulierungen des Dominikaners und Erzbischofs Antoninus von Florenz (1389–1459), der das Gewissen als das Gesicht der Seele beschrieb und damit als Zeichen, das auf den einzelnen Menschen verwies und diesen unverwechselbar machte.⁶⁸

1.3 Systematisierungen des Gewissens

Die *conscientia* wurde auf diese Weise zum Identitätsgenerator; sie hatte eine instrumentelle Funktion inne, 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 gewor-

66 »Lex tua te constringit. Judicium quod aliis imponis, ipse portabis.« De interiori domo (Fn. 15), cap. XXV (52), Sp. 534.

67 Niklas Luhmann, »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 a. M. 1981, S. 326–359], S. 285 f. (358).

68 »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.« *Sancti Antonini archiepiscopi Florentini Summa Ordinis Prædicatorum Summa Theologica*, Bd. 1, Verona 1740, , tit III, cap. 10, Sp. 179.

den. 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.

Eines der hierfür zentralen Motive war eben jenes eingangs herangezogene, mehrdimensional binäre Klassifikationsschema von gut und ruhig, gut und unruhig, schlecht und ruhig oder schlecht und unruhig. Bereits für das 12. Jahrhundert konnten sechs verschiedene textliche Zusammenhänge gefunden werden, in denen es entwickelt ist.⁶⁹ Das hohe Abstraktionsniveau und der Kompaktheitsgrad dieser Einteilung waren zweifellos entscheidend für die dauerhafte Präsenz des Motivs in den Gewissensdiskursen bis in die Moderne. Gegenübergestellt werden zwei positive und zwei negative 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 Tatsachenfeststellung 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. Diese Grundordnung ist geeignet, beliebig viele weitere Ausprägungen des menschlichen Gewissens zu erfassen.

Zunächst von religiösen Virtuosen für ebensolche entworfen, erfuhr das Bild der vier Gewissensarten spätestens mit seiner Verwendung in der Predigt 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.

69 Vgl. diese künftig zusammengestellt in: Breitenstein, *Vier Arten des Gewissens* (Fn. 12).

Ein ruhiges Gewissen musste dabei, so die mit dem Motiv vermittelte Einsicht, nicht notwendig gut sein, ebenso wenig wie ein gutes Gewissen stets ruhig war. Gerade das Bewusstsein der eigenen Sündhaftigkeit führte zu jenen Skrupeln, die das 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 des Motivs. Zugleich verliehen Texte, die es heranzogen, 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: die in ihm artikulierte Einsicht nämlich, dass die Empfindungen eines Menschen, seine Emotionalität, nicht einfach 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.

Die bereits in der Spätantike zu findende Verbindung von ›gut‹ und ›ruhig‹ als Ausdruck der Qualitäten eines in höchstem Maße vollkommenen Gewissens⁷⁰ wurde seit dem 12. Jahrhundert zum Begriff eines Zustands höchstmöglicher Heilsgewissheit, wie nicht nur die Traktate, Sentenzen und Predigten belegen, sondern noch der Blick in zahllose Erbauungsschriften der Frühen Neuzeit: 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 – 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 ja gerade 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.⁷¹

70 Vgl. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus* (Fn.26), S. 56, 155 und öfter; weitere Hinweise auch bei Emanuel Hirsch, *Lutherstudien*, Bd. 1, Gütersloh 1954, S. 60–62.

71 Susan R. Kramer, »The Priest in the House of Conscience: Sins of Thought and

*

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 über Auferstehung oder Verdammnis entschied. Im Gewissen sollte sich der Mensch in gleicher Weise Rechenschaft über sein Leben geben, wie Gott dies dereinst tun würde.

Die Fülle der seit dem 12. Jahrhundert entstandenen Werke zur geistlichen Progression,⁷² die Versuche, Introspektionstechniken zu rationalisieren⁷³ und spirituelle Identitäten zu konstruieren,⁷⁴ führten in der Folge zwar nicht 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.

the Twelfth-Century Schoolmen«, in *Viator* 37 (2006), S. 149–166. Zum sakramentalen Charakter der Beichte vgl. Martin Ohst, *Pflichtbeichte. Untersuchungen zum Bußwesen im Hohen und Späten Mittelalter* (Beiträge zur Historischen Theologie, Bd. 89), Tübingen 1995.

72 Aus der Fülle der Literatur sei nur auf drei »Klassiker« verwiesen: Ursmer Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle. Essai historique* (Collection Pax, Série in-octavo, Bd. 1), Maredsous 1927; André Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire* [1932], Paris 1971; Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* [zuerst Paris 1957], Düsseldorf 1963; Caroline W. Bynum, »*Docere verbo et exemplo*«. *An Aspect of Twelfth-Century Spirituality* (Harvard theological studies, Bd. 31), Missoula, Mont. 1979.

73 Vgl. Georg Wieland, »Rationalisierung und Verinnerlichung. Aspekte der geistigen Physiognomie des 12. Jahrhunderts«, in Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder und Gangolf Schrimpf (Hg.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, 2. Aufl., Hamburg 1996, S. 61–79; Melville, Im Spannungsfeld (Fn. 18).

74 Vgl. z. B. Christian Schmidt, »Andacht und Identität. Selbstbilder in Gebetszyklen der Lüneburger Frauenklöster und des Hamburger Beginenkonvents«, in Mirko Breitenstein, u. a. (Hg.), *Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen* (Vita regularis. Abhandlungen, Bd. 67). Berlin 2016, S. 125–148.

2. Der gewissenhafte Spieler

Die Erfindung von Spielen in der mittelalterlichen Klosterkultur ist im heutigen Bewusstsein kaum verankert. Doch bereits im 10. und 11. Jahrhundert, einer Epoche des innovativen Wissenschaftsaufbruchs, in der man vor allem Benediktineräbte für ihre Konstruktionen von Astrolabien oder immerwährenden Kalendern rühmte, entstanden ausgefeilte Rechenspiele. Um das Jahr 1030 beispielsweise entwarf ein in späteren Quellen als Ta(s)silo von Würzburg vorgestellter Mönch das Zahlenkampfspiel *Rhythmomachia*. Dieses hohes mathematisches Können erfordernde Rechenpiel wurde auf einem doppelten Schachbrett mit schwarzen und weißen Steinen (Quadraten, Kreisen, Dreiecken) gespielt, die wiederum mit geraden und ungeraden Zahlen versehen waren. Das Ziel bestand – ganz dem Kontext der Gottessuche verpflichtet – in der Abbildung der Schöpfung Gottes und der perfekten Harmonie seiner Ordnung. Sie war bezeichnet durch die Schaffung einer Balance aus Schwarz und Weiß, Gerade und Ungerade, Gleich und Ungleich auf dem Brett. Als »Spiel der Philosophen« wurde es das einzige innerhalb der sieben freien Künste an den Universitäten des Mittelalters gelehrt Spiel. In seinem Roman *Utopia* ließ Thomas Morus (~ 1478–1535) die Einwohner Utopias den Zahlenkampf praktizieren. Der anglikanische Geistliche Robert Burton (1577–1640) empfahl das Spiel gegen Melancholie, und noch der Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) pries zu Beginn des 18. Jahrhunderts seinen Nutzen an.⁷⁵

In klösterlichen Kreuzgängen erfand man auch das Tennisspiel. Wohl im frühen 13. Jahrhundert griffen Mönche in Nordfrankreich die blutigen, am ehesten dem modernen Rugby vergleichbaren Fußballschlachten auf, bei denen es das Ziel zweier Mannschaften, zumeist zweier Dörfer, war, den Ball von einer Position zu einer anderen zu verbringen. Nun aber versuchte eine Mönchsmannschaft, den Ball (an einer anderen vorbei) durch einen der Rundbogen des Kreuzgangs zu werfen. Der Ruf ›Tenez!‹ – ›Halt (den Ball)!‹ – stand Pate für den Namen des späteren Tennisspiels. Doch bei dieser Spielform blieb es nicht. Schon wenig später entwickelten sie die Religiösen weiter zum *Jeu de paume*. Bei diesem dem modernen Tennis weit ähnlicheren Rückschlagspiel schlug

⁷⁵ Vgl. dazu Arno Borst, *Das mittelalterliche Zahlenkampfspiel*, Heidelberg 1986. Eine spielbare Fassung ist zu finden in: Detlef Illmer und Nora Gädeke, *Rhythmomachia. Ein uraltes Zahlenkampfspiel*, München 1987. Vgl. auch Ulrich Schädler, »Brett- und Würfelspiele in Erziehung und Bildung des mittelalterlichen Religiosentums«, in Jörg Sonntag (Hg.), *Religiosus Ludens. Das Spiel als kulturelles Phänomen in mittelalterlichen Klöstern und Orden* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 122), Berlin/Boston 2013, S. 187–209, S. 193–196.

man den Ball ohne Schläger mit der flachen Hand im Kreuzgang hin und her. Dieses durchaus von religiösem Ernst erfüllte, unblutige, gewaltfreie und Regelreue schulende, also in den monastischen Wertekosmos nicht minder eingebettete Spiel, begann rasch seinen Siegeszug heraus aus den Klöstern und hinein in die höfische Welt des Spätmittelalters und der Neuzeit. Exponierte Vertreter des europäischen Hochadels ließen in ihren Schlossanlagen ganze Kreuzgänge nachbauen, um ideale Tennisplätze zu besitzen.⁷⁶ Tennis erwuchs bald zu einem Ausweis weltlichen Sozialprestiges, das im Umkehrschluss wiederum keinen Halt vor den religiösen Gemeinschaften machte. Kaum zufällig beschenkten die Brüder des Heiligkreuzordens im 15. Jahrhundert ihren Ortsbischof alljährlich mit Tennisbällen (und später mit Schlägern).⁷⁷

Eine andere klösterliche Entdeckung respektive Wiederentdeckung war das Kegeln. Damals allerdings trug es einen anderen, einen öffentlichkeitswirksamen Namen: Heidentöten. Im Zeitalter der Kreuzzüge luden Mönche und Missionare in ihre Kreuzgänge ein und positionierten dort mit Götzen bemalte Kegel. Regional different wurden sie als Jupiter, Venus oder Abgott benannt oder mit einem Halbmond versehen. Man warf nun mit Stöcken oder später mit Kugeln die Kegel um. Mit der Freude über jeden gelungenen Wurf und das Fallen der Abgötter entstand in der Kommunikation auch des Ball- und Kugelspiels etwas Neues – nämlich Glaubensbewusstsein und Gemeinschaftsgefühl. Die Gründungen zahlreicher Gesellschaften und sogar Kegelgilden dokumentieren die extreme Popularität des Kegelsports.⁷⁸ Die Toleranz, die all diese Innovationen erfuhren, ist ohne neuartige Gewissenskonzeptionen kaum denkbar, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

76 Ein Beispiel hierfür ist das Schloss des französischen Königs in Villers-Cotterêts, in dem sich ein solcher kompletter Nachbau eines (hälftigen) klösterlichen Kreuzgangs für das Tennisspiel findet.

77 Theo Stemmler, *Kleine Geschichte des Tennisspiels. Vom Jeu de paume zum Tennis* (Insel-Bücherei, Bd. 1076), Frankfurt a. M. 1995, S. 10.

78 Vgl. Werner Meyer, *Hirsebrei und Hellebarde. Zu Spuren des mittelalterlichen Lebens in der Schweiz*, Olten 1986, S. 291; Ernst Schubert, »Spätmittelalter. Die Rahmenbedingungen des Lebens kleiner Leute«, in Gerd Althoff u. a. (Hg.), *Menschen im Schatten der Kathedrale*, Darmstadt 1998, S. 240; Wolfgang Pfeifer, *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 1995, S. 644 und Walter Endrei, *Spiele und Unterhaltung im alten Europa*, Hanau 1988, S. 143.

2.1 Spiel, Moral und Didaxe

Auf den ersten Blick freilich befremden spielende Mönche und Nonnen, weil das auf asketische Strenge und innere Kontemplation fokussierte Klosterleben einer solchen Betätigung kaum Raum zu geben scheint. Zunächst nämlich galten Spiele tendenziell vorrangig als Müßiggang, als Verschwendung von Zeit, die stattdessen durch Gebet und Arbeit weitaus gottgefälliger zu nutzen sei. Mönche und Nonnen aber, die über die Symbolik von Habit und Habitus rituell das Leben von Adam und Eva im Paradies, von Engeln, unschuldigen Kindern, von Soldaten Gottes oder Imitatoren Christi führten, blieben bis zu einem gewissen Grad in kulturelle Erziehungs- wie Verhaltensmuster eingebunden und nach wie vor in säkulare Kommunikationsstrukturen integriert. Vor allem aber blieben sie (jenseits aller intendierten Symbolik) menschlichen Notwendigkeiten, wie einem anthropologisch grundgelegten Spieltrieb, unterworfen. Die Bewältigung dieser Spannung aus himmlischer Weltflucht und irdischer Weltgebundenheit barg ein kreatives Potenzial von immenser Kraft – ein Potenzial, das Klöster nicht nur zu Arenen des Ludischen ganz eigener Art werden ließ, sondern sie geradezu zu »Innovationslaboren« des Spiels machen musste. Dies galt u. a. für die eingangs genannten Erfindungen des Zahlenkampfes, des *Jeu de Paume* oder des Kegeln. Hier, im Kloster, in dem sich wesentliche Bedürfnisse der Gesellschaft kristallisieren, konnten sich muslimische, christliche, höfische oder städtische Elemente vermengen. Unter monastischer Perspektive wurden Fremdes und Unpassendes, wie etwa diverse Schachvarianten, verchristlicht, purifiziert, mit eigenen Ursprungsmythen versehen und damit neu versteh- und nutzbar, auch für die Welt außerhalb des Klosters.⁷⁹

Diesen Prozess beförderten die seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert vor allem von Ordensleuten gehäuft abgefassten moralisierenden Traktate, welche gerade die in der Welt bekannten Spiele nutzten, um auch den Weltleuten die Ordnung dieser Welt in ihrer Struktur und ihrem Funktionieren zu erklären. Das bekannteste Beispiel ist wohl der *Liber de moribus* des um 1320 schreibenden Dominikaners Jacobus de Cessolis, der im Geist der aufstrebenden norditalienischen Städte ein Gesellschaftsmodell entwarf, das in neuartiger Weise die Funktion der individuellen Glieder der Gesellschaft gegenüber dem König (in Rechten und Pflichten) zugunsten des *bonum commune* aufwertete.⁸⁰ Im

⁷⁹ Dazu ausführlich Jörg Sonntag, »Erfinder, Vermittler, Interpreten. Ordensleute und das Spiel in Gefüge der mittelalterlichen Gesellschaft«, in ders. (Hg.), *Religiosus Ludens* (Fn. 75), S. 241–274.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 248 f.

Jahr 1377 schrieb ein Freiburger Dominikaner, Johannes von Rheinfelden, den *Ludus cartularum moralisatus* – ein dem Kartenspiel verschriebenes Werk – mit gleichem Ziel. Erfahren konnte man in solchen Traktaten nahezu alles: von der Entstehung der Welt, von den unabdingbaren Eigenschaften guter Königinnen und Könige oder von der Geradlinigkeit der Bischöfe, welche man u. a. daran erkenne, dass sie sich auf dem Schachbrett immer auf der gleichen Farbe bewegten. Man hörte von der Rolle der Frau, von vorbildhafter Kindererziehung, von fairer Rechtsprechung oder tolerablem Essen.

Einige solcher Traktate aber gingen weiter. Sie zielten auf eine innerseelische Kommunikation mit Gott ab. Der Dominikaner Ingold von Basel beispielsweise verfasste um 1432 ein *Püchlein vun Guldin Spil* und nannte und erklärte darin den Ursprung, die Art, die Gefahren und den möglichen Nutzen von sieben Spielen. Diese seien nun so zu spielen, dass aus ihnen ›goldene Spiele‹ würden: Schach gegen Hochmut, Brettspiele gegen Fresssucht, Kartenspiele gegen Unkeuschheit, Würfelspiele gegen Geiz, Schießen gegen Zorn, Tanzen gegen Trägheit, endlich das Saitenspiel gegen Neid und Hass.⁸¹ Ingold wiederum stützte sich auf jenen Kartenspiel-Traktat des Johannes von Rheinfelden. Ähnlichen Gebrauch machte Ingold von den ›Vierundzwanzig goldenen Harfen‹ des Dominikaners Johannes Nider im Bereich des Harfenspiels und den Werken des Baseler Dominikaners Johannes Herolt (gest. 1468) im Bereich des Tanzspiels.⁸²

Für das Schießen, welches Ball- und Kugelspiele umschließe und überhaupt jedes Spiel meine, bei dem man auf etwas zielen müsse, erklärt Ingold unter Rückgriff auf biblische und außerbiblische Parabeln, dass der menschliche Zorn im Falle eines schlechten, unbedachten Spieles drei Flüche mit seinem Bogen abschieße: zum einen gegen Gott, zum Zweiten gegen die Mitmenschen und zum Dritten gegen sich selbst.⁸³ Vielmehr müsse die Sanftmut gegen die Sünden der Menschen schießen. Gott selbst, der perfekte Schütze, verfehle niemals sein Ziel. Er treffe, die Güter, die Kinder, den Leib, das Herz und (natürlich) das Gewissen eines jeden. Drei Strahlen habe Gott hierfür [durch Dominikus (~ 1173–1221) und Franz von Assisi (1182–1226)] gesandt, erstens gegen den Zorn und die Überheblichkeit der Menschen, zweitens gegen ihre Härte und ihren Geiz sowie schließlich drittens gegen ihre Unkeuschheit und Unlauterkeit. Im Spiel des Menschen müsse nun die reiche Andacht mit ganzer Auf-

81 Meister Ingold, »Das Püchlein vom Guldin Spil«, in Edward Schröder (Hg.), *Das Goldene Spiel von Meister Ingold* (Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem XIV. bis XVII. Jahrhundert, Bd. 3), Straßburg 1882, S. 1, 69 und 74f.

82 Ebd., S. XXVI und XXIX.

83 Ebd., S. 75.

merksamkeit ihr Gebet zu Gott schießen, ganz wie es Christus sage: »Schließe Dein Kämmerlein und sprich Dein Gebet«. ⁸⁴

Ingold wusste ebenso, dass schon Jesus zwölf Tänze getanzt habe: den ersten im Bauch der Maria, den letzten unter dem Kreuz auf dem Weg hinauf auf den Berg Golgatha. Auch dieses Spiel müssten die Menschen nun imitieren. ⁸⁵ Erst wer dieses Spiel mit Christus gemeinsam spiele, entweder realiter tanzend, oder sich vorstellend, man tanze, der empfangen das Himmelreich. Eigentlich handelt es sich hierbei um altvertraute Techniken der Memorialisierung und Vergegenwärtigung der Passion als grundlegende Anleitungsschablone monastischer Christusimitation. Dank der vier Schriftsinne nämlich versetzten sich Mönche und Nonnen seit Jahrhunderten rituell in den Leidensweg Christi. Sie taten dies u. a. über die Zuordnung der täglichen Stundengebete zu expliziten Stationen seiner Passion. ⁸⁶ Jetzt aber wurden seit dem 13. Jahrhundert erstmals dem Spiel derartige Verweiskräfte zugewiesen. Nun erst konnten Spiele ein Element der für das Spätmittelalter so typischen dingallegorischen Erbauungsliteratur werden, derer sich auch die Laien bedienten, um reinen Gewissens im Inneren des Herzens ein unmittelbares Tor zu Gott zu öffnen.

Thomas von Aquin, Dominikaner und einer der einflussreichsten Philosophen und Theologen des Mittelalters, war derjenige, der nicht nur die Bedeutung des Gewissens mit derjenigen der Vernunft verband, sondern beide für den Kontext des Spielens, sowohl im Kloster als auch in der Welt, wegweisend fruchtbar machte.

2.2 Der Wert des Spielens bei Thomas von Aquin

Ins Zentrum der Reflexionen zum Spiel und zu dessen gesellschaftsethischen Implikationen stellte Thomas von Aquin das körperliche Spiel der Erwachsenen (zuweilen auch der Kinder) im Allgemeinen und die für das Zusammenleben der Menschen unverzichtbare Heiterkeit, mithin die lockere Rede, im Spezi-

84 Ebd., S. 77 f.

85 Ebd., S. 72 f.

86 Honorius Augustodunensis erinnerte, dass die Nokturnen für die Gefangennahme Jesu, die Prim für die Auslieferung Jesu an das Volk der Juden, die Terz für die Folterung Jesu, die Sext für seine Kreuzigung, die Non für seinen Tod, die Vesper für die Abnahme Jesu vom Kreuz, die Komplet für seine Bestattung und schließlich die Matutin für seine Auferstehung stünden. Während die Mönche im Chor zu genau diesen Zeiten sangen, würden sie der Passion gedenken und so die biblische Situation in ihre eigene, konkrete, transferieren. Vgl. Honorius Augustodunensis, »Gemma animae«, II, 55–57, in Jacques P. Migne, *Patrologia Latina*, Bd. 172, Sp. 633 B–634 B.

ellen. Die essenziellen Ausführungen hierzu entfaltete er in seiner zwischen 1265 und 1273 verfassten *Summa Theologiae*, hier namentlich im zweiten, der christlichen Morallehre gewidmeten Buch, sowie in seinen Kommentaren zu Boethius (~ 480–524/526) und zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (384–322 v. Chr.). In unserer Hinsicht relevant sind dabei zunächst der Charakter und die Funktion, welche Thomas dem Vergnügen (*delectatio*) als Ursache und Ziel des *ludus* zubilligt.

Nach musterhaft scholastischer Manier setzte er dahingehend bei der stoischen Perspektive an, nach der aller Spaß (*delectatio*) teuflisch und schlecht sei.⁸⁷ Thomas wies diese Haltung jedoch mit dem Hinweis zurück, dass die *delectatio* ihren moralischen Wert in Übereinstimmung mit der Vernunft (*ratio*) erhalte. Daher könne nicht jede Erheiterung schlecht sein, sondern es müsse auch moralisch gute Formen des Spaßes geben.⁸⁸ Im direkten Anschluss setzte sich Thomas mit der epikurischen Sichtweise auseinander, nach der aller Spaß gut sei. Auch diese Meinung lehnte er folgerichtig ab, denn ein Vergnügen wider die Vernunft sei schlecht. Er folgte dabei einem Beispiel des Augustinus (354–430): Die Sorge um den eigenen Körper nämlich sei gut, ginge die Körperpflege aber auf Kosten der Seele (wie im Falle der Eitelkeit), sei sie selbstredend schlecht. Sodann schärfte Thomas die platonische Einstellung, nach der bestimmte Formen des Spaßes allerhöchstes Gut sein können.⁸⁹

Das Maß und die Regel, so erklärte der Dominikaner in Bezug auf Augustinus und Aristoteles, entschieden darüber, ob ein Spaß gut oder schlecht sei. Seine entscheidende Argumentationskette beruhte auf mehreren komplementären Gliedern: Die moralische Qualität der *delectatio* hänge zunächst hauptsächlich vom Willen des Handelnden ab. Das Ende (die Ausrichtung) eines Vergnügens entscheide sodann, ob der Wille gut oder schlecht sei.⁹⁰ Dieses Ende, das Objekt der Begierde, sei förderhin als das zu verstehen, in dem der Wille ruhe;

87 Thomas de Aquino, »Summa Theologiae«, I–II, 34 pr, in Busa, Opera omnia (Fn. 17), Bd. 2, Stuttgart 1980, S. 400.

88 Ebd., I–II, 34, 1 co, S. 400: »Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde huius ratio duplex accipi potest. Una quidem ex parte boni in quo aliquis quiescens delectatur. Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit vel discordat ab eat, ut supra dictum est, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordano [...] ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei.« Vgl. auch ebd., I–II, 18, 5, S. 379.

89 Ebd., I–II, 34, 2–3, S. 400.

90 Ebd., I–II, 34, 4 co, S. 401.

das Verweilen des Willens und jeder Lust (*appetitus*) im Guten seien wiederum das Vergnügen. Ob ein Mensch (und damit sein Spiel) gut oder schlecht wäre(n), entscheide sich demnach hauptsächlich gemäß der *delectatio* in seinem Willen.⁹¹ Wenn folglich das Vergnügen in einem Konflikt mit der Vernunft stünde, sei es Unrecht, wenn nicht, gälte das Gegenteil. Dann habe das Vergnügen sogar die Fähigkeit, die Vernunft zu stärken und somit auch das Gute.⁹²

2.2.1 Tugendhaftes im Spiel?

Der thematische Konnex zwischen *delectatio* im Allgemeinen und Spiel im Speziellen führte Thomas im zweiten Artikel der Quaestio 168 nunmehr zu einer expliziten Erörterung des Ludischen, seiner Eigenschaften und Umstände. Erneut wägt er zunächst die Argumente für und die Einwände gegen das Spiel ab, um im Anschluss seine eigene Meinung zu artikulieren. Als Verächter des Spiels führte der Dominikaner in erwartbarer Weise Ambrosius von Mailand (339–397) und Johannes Chrysostomos (~ 344–407) an. Ambrosius habe nämlich unter Rückgriff auf Lk 6,25: ›Wehe Euch, die ihr lacht, ihr werdet weinen‹ empfohlen, nicht nur die ausgelassenen, sondern überhaupt sämtliche Spiele zu verbieten. Was aber zumindest tugendhaft ausgeführt werden könne, dürfe nicht gänzlich unterbunden werden. Im Anschluss benannte Thomas die auf den Tanz um das Goldene Kalb in Ex 32,6 gestützte Ansicht des Johannes, nach dem alles Spiel direkt vom Teufel herrühre. Gleichermaßen zitierte Thomas Aristoteles, für den das Spiel auf nichts anderes ausgerichtet sei, als auf sich selbst, die Tugend aber verlange, dass man sie wegen etwas bestätige. Auch deshalb könne es im Bereich des Spiels keine Tugend geben.⁹³

Zugunsten einer Gegenansicht, die für Thomas offenkundig weit schwerer zu finden war, führte er sodann Augustinus ins Feld. Und in der Tat wirkt dieses Argument ausgesprochen schwach: Nach Augustinus nämlich solle sich der Weise auch Ruhe von den Dingen gönnen, die ihn beschäftigten. Der Aquinate setzte dieses Ruhens nun mit lustigem Reden und Tun gleich. Dies sei die von Aristoteles so benannte Eutrapelie, die man auch als Vergnüglichkeit (*jucunditatem*) bezeichnen könne.⁹⁴

91 Ebd., I–II, 34, 4 co, S. 401.

92 Ebd., I–II, 33, 3–4, S. 399f. Vgl. vor allem Christopher Scott Sevier, *Thomas Aquinas On the Nature and Experience of Beauty*, Diss. Univ. of California (Riverside) 2012, S. 172.

93 Thomas de Aquino, »Summa Theologiae«, II–II, 168, 2 ag1–3, S. 729.

94 Ebd., II–II, 168, 2 sc, S. 729.

Thomas betonte, wie der Mensch körperliche Entspannung für die Erholung seines Leibes benötige, der ja nicht ununterbrochen arbeiten könne, so verhalte es sich mit der menschlichen Seele, deren Kraft nicht minder beschränkt sei. Wenn sich die Seele durch anstrengende Geistestätigkeit (durch Betätigung der praktischen oder der spekulativen Vernunft) über das Sinnliche erhöhe, entstünde eine Ermüdung im sinnlichen Bereich.⁹⁵

Doch Thomas ging noch weiter: Das sinnlich Gute entspräche der menschlichen Natur, und da vor allem die Seelen der Intellektuellen und Kontemplativen spürbar rasch durch Verschleiß sinnlich entleert würden, bedürften gerade sie einer (im Vergleich zu körperlich aktiven Menschen) verstärkten Rekreation. Je intensiver man sich also der Verstandestätigkeit und der geistigen Schau hingäbe, desto stärker ermüde die Seele. Genauso wie nun die körperliche Ermüdung durch die körperliche Ruhe schwände, wie Thomas erneut unterstrich, so sei es im Fall der Seele. Seelische Ruhe sei gleichbedeutend mit Vergnügen (*delectatio*).⁹⁶ Genau deshalb müsse man sich – quasi zur *refectio* – seiner Seele gewisse Vergnügungen (*delectationem*) gönnen, welche die Hingabe an die Betätigung des Verstandes unterbrächen. Worte (*dicta*) und Handlungen (*facta*), die nur dem Vergnügen (*delectatio animalis*) dienten, würden Kurzweil (*ludicra*) oder Lustigkeit (*jocosa*) genannt. Ihnen müsse man sich bisweilen zur seelischen Entspannung hingeben, was auch Aristoteles unterstreiche.⁹⁷ Als weiteren Beleg für seine Ausführungen benannte Thomas sogleich die Episode um den Evangelisten Johannes und dessen Metapher vom überspannten Bogen.⁹⁸ Um welche Formen des Spiels es sich konkret handelte, bleibt unerwähnt. Gemeint ist wohl weniger ein Spiel als vielmehr das Spielen an sich, quasi aus menschlichem Trieb heraus, ein Spiel, dass sich von der Wirklichkeit des Alltags unterscheidet.

Um den seelenberuhigenden Wert jenes freien Spiels konservieren zu können, bedurfte es offenkundig einer Einschränkung dieser Freiheit: So schnürte der Aquinate im direkten Anschluss solche erlaubten *ludi* sogleich in ein striktes dreigliedriges Normkorsett ein. Zum Ersten dürfe das Vergnügen (*delecta-*

95 Ebd., II-II, 168, 2 co, S. 729: »Respondeo dicendum quod, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata [...]«

96 Ebd.

97 Ebd.

98 Dabei handelt es sich um ein im Mittelalter weit verbreitetes Exempel zugunsten des Spielens. Der regelmäßig mit einem Huhn spielende Johannes erklärte darin einem verwunderten Jäger, dass ähnlich seines Bogens auch die menschliche Seele nicht permanent angespannt sein dürfe, da sie sonst zerbreche.

tio) nicht in verachtenswerten und schadenstiftenden Handlungen und Worten gesucht werden (*in aliquibus operationibus vel verbis turpibus vel nocivis*). Cicero (106–43 v. Chr.) weist auf die weite Verbreitung solch grober, frecher, entehrender und obszöner Scherze hin.⁹⁹ Zum Zweiten solle die Würde der Seele niemals Schaden nehmen. Auch Ambrosius habe darauf hingewiesen, dass die Harmonie, die im Zusammenspiel der guten Handlungen bestünde, niemals zur Gänze verloren gehen dürfe. Cicero hätte ebenso betont, dass man den Kindern nur Spiele erlaube, denen nichts Unehrenhaftes anhafte, so müsse es auch bei den Scherzen (*joco*) sein. Zum Dritten schließlich seien die äußeren Konditionen des Spiels exakt zu beachten. Schlaglichtartig benannte Thomas menschenwürdiges Tun sowie im Speziellen die Umstände der Person, der Zeit, des Ortes etc. Nur so könne alles der Würde des Augenblicks entsprechend getätigt werden; wie er erneut mit Cicero belegte.¹⁰⁰

Für den Aquinaten war damit klar: Weil ein solches dreifach tolerabel gehaltenes Spiel nach den Maßgaben der Vernunft geschähe, und da ein *habitus*, der gemäß der Vernunft operiere, eine sittliche Tugend sei, könne es auf dem Gebiet des Spiels (*circa ludos*) eine Tugend geben, nämlich die so genannte Eutrapelie. Ausgehend von Eph 5,4: »Auch schandbare und närrische oder lose Reden stehen euch nicht an, sondern vielmehr Danksagung« hatte die Eutrapelie innerhalb der christlichen Exegese – namentlich unter dem Einfluss des Ambrosius von Mailand, Johannes Chrysostomus und Basilius von Cäsarea (~ 330–379) – allmählich eine immer stärkere Negativkonnotation erhalten, die Geschwätzigkeit und unangebrachtes Kichern implizierte. Thomas verhalf dem Begriff zu neuem Ansehen.¹⁰¹ Wenn der Mensch nämlich durch diese Eutrapelie von einem allzu ausgelassenen Zeitvertreib zurückgehalten würde, falle sie unter die Tugend der Maßhaltung (*modestia*).¹⁰² Abschließend unterstrich Thomas erneut, dass die spielerischen Tätigkeiten keinem Zweck zugewiesen seien.

99 Thomas de Aquino, »Summa Theologiae«, II–II, 168, 2 co, S. 729.

100 Ebd.

101 Siehe dazu u. a. Friedemann Richert, *Kleine Geistesgeschichte des Lachens*, Darmstadt 2009, S. 153.

102 Im Anschluss bringt er noch eine kleine Rechtfertigung von Ambrosius und Johannes Chrysostomus und damit auch seiner eigenen Position. Ambrosius nämlich schliesse Scherze (*jocum*) nicht generell aus, nur aus dem Bereich der christlichen Unterweisung (*doctrina sacra*). Dies lasse sich im Fehlen einschlägiger Einträge in der Bibel bejahen. Im Falle des Johannes Chrysostomos, der alles Spiel vom Teufeln herrührend sah, führt Thomas an, Johannes habe lediglich solche Spiele gemeint, die fragwürdige Lustbarkeiten als Lebenszweck hingeben (*qui finem in delectatione ludi constituunt*). Solche Leute nämlich hielten das menschliche Leben (wie in Spr 15,12) für ein Kinderspiel. Vgl. »Summa Theologiae«, II–II, 168, 2 ra 1-2, S. 729.

Doch das Vergnügen, dass man durch die Tätigkeiten gewänne, sei auf die Erholung und Entspannung der Seele hingeordnet, und deshalb sei das Spiel in maßvollem Rahmen erlaubt.¹⁰³

2.2.2 Ist maßloses Spiel eine Sünde?

Die Charakterisierung des maßlosen Spiels (*in superfluitate ludi*) nahm Thomas innerhalb der dritten Quaestio in den Blick. Wieder bringt er zunächst solche Stimmen vor, welche dies verneinen. Zum Ersten entschuldige bisweilen das Spiel (*ludo*) von der Sünde. Dinge, die im Ernst sündhaft seien, bedeuteten im Spiel (*joco*) wenig oder sogar nichts. Weil das, was von der Sünde entschuldige, nicht selbst Sünde sein könne, sei auch maßloses Spiel keine. Zum Zweiten ließe sich die Maßlosigkeit (*superabundantia*) nicht auf eine der sieben von Gregor dem Großen präsentierten Hauptsünden (*capitalium vitiorum*) zurückführen. Zum Dritten könne maßloses Spiel keine Sünde sein, weil sonst sämtliche Schauspieler (*histriones*), die von ihrem übermäßig häufigen Spiel lebten, und alle ihre Unterstützer permanent im Stand der Sünde (*in stati peccatum*) lebten. In den *Vitae Patrum* höre man schließlich von Paphnutius von Ägypten (gest. ~ 360), der in einer Offenbarung erfahren hätte, er würde dereinst im Paradies einen ehemaligen Schauspieler (*joculator*) als Genossen haben.¹⁰⁴ Andererseits wisse die Glosse zu Spr 14,13, gemeint ist wohl diejenige des Petrus Lombardus, dass es sich bei der Traurigkeit, die der Freude folge, um ewige Traurigkeit handele. Weil nun maßloses Spiel in der Regel mit unangebrachtem Lachen verbunden sei und nur schweren Sündern ewige Trauer gebühre, müsse es im Spiel Sünde geben.¹⁰⁵

In seiner Stellungnahme zu diesen Positionsbestimmungen akzentuierte Thomas erneut die Bedeutung der Vernunft. Bei allem, was der Regulierung durch die Vernunft unterläge, also auch beim Spiel, bedeute (wie oben bereits angedeutet) Übermaß stets Ungenügen. Unmäßigkeit träte auf zweifache Weise hervor: Zum Ersten könne die Art der Handlungen unmäßig sein: Wenn man seine Scherze mit unanständigen Wörtern und Handlungen begleite und so seinem Nächsten Schaden zufüge, sei dies ein klares Überschreiten des Maßes und darum schwere Sünde (*peccatum mortale*).¹⁰⁶ Zum Zweiten bestünde eine Übermäßigkeit, wenn die gebührenden Umstände nicht eingehalten würden.

103 Ebd., II-II, 168, 2 ra 3, S. 729.

104 Ebd., II-II, 168, 3 ag 1-3, S. 729.

105 Ebd., II-II, 168, 3 sc, S. 729.

106 Ebd., II-II, 168, 3 co, S. 729.

Gemeint seien Lustiges zu verbotenen Zeiten, an ungeeigneten Orten oder dem Ernst einer Sache und der Stellung einer Person unangemessene Reden. Insbesondere könne es schwere Sünde sein, wenn die Spilleidenschaft die Lust zur Gottesliebe verdränge. Es handele sich aber um eine lässliche Sünde, wenn ein Akteur nicht derart stark dem Spiel verfallen sei, dass er eine Sünde gegen Gott beginge.¹⁰⁷

In seiner Rechtfertigung der eingangs der Frage vorgebrachten Positionen der antiken und spätantiken Autoritäten erläuterte Thomas zunächst, dass die Absicht, jemandem Unrecht zu tun, beim Scherz nicht vorkomme, da das Spiel (*ludus*) ja erfreuen solle (*intentio ad delectationem*). Während dabei natürlich nicht von Sünde gesprochen werden könne, entschuldige das Spiel (*per ludum*) nicht schwere Sünden, wie Mord, Unzucht und Ähnliches. Im Gegenteil, solche Akte ließen das Spiel entehrend und obszön im Sinne Ciceros werden. Das Tun der Schauspieler allerdings, die aufgrund ihres ›Berufes‹ ständig in Spiele verwickelt wären, sei keine Sünde.

Die oben ausgeführte Haltung Gregors des Großen explizierte Thomas zusammenfassend damit, dass das Übermaß im Spiel (*superfluitas in ludo*) zum albernen Vergnügen gehöre und dieses wiederum eine Tochter der Schlemmerei (*filiam gulae*) sei. Daher habe auch das Volk Israel (im Kontext des Tanzes um das Goldene Kalb)¹⁰⁸ sich zum Essen und Trinken hingesezt und sei es zum Vergnügen wieder aufgestanden.¹⁰⁹

2.2.3 Ist zu wenig Vergnügen Sünde?

Der vierte Artikel dieser Quaestio 168 steht im Spannungsfeld eines anderen Extrems, nämlich der mangelnden Vergnügungslust (*defectu ludi*). Thomas begann mit Augustinus, der vom Büsser wüsste, dass nur derjenige Vergebung erlangen könne, der sich der Spiele (*ludis*) und weltlichen Theateraufführungen (*spectaculis saeculi*) enthalte. Auch könne der Verzicht auf Spiele keine Sünde sein, weil von einigen Heiligen gesagt würde, sie hätten auf Spiele verzichtet. Jeremia etwa habe nach Jer 15,17 nicht mit Spielern (*ludentibus*) verkehrt. Gleiches gälte nach Tob 3,17 für Tobias.¹¹⁰ Andronikus habe die Herbheit (*auste-*

107 Ebd.

108 Es handelt sich um Ex 32, 6.

109 Thomas de Aquino, »Summa Theologia«, II-II, 168, 3 ra 1–3, S. 729.

110 Jer 15,17: »Ich saß nicht in der Gesellschaft von Lachern«; Tob 3,17: »Nie habe ich mich unter die Spieler gemischt und mich zu denen gesellt, die in Leichtfertigkeit wandeln«.

ritatem) ohne Spaß (*delectationes*) als Tugend gepriesen. Also sei der Mangel an Witzigkeit (*defectus ludi*) eher der Tugend als dem Laster zuzurechnen.¹¹¹ Als Gegenargument führte Thomas erneut Aristoteles an, für den Witzlosigkeit (*defectum in ludo*) etwas Fehlerhaftes (*vitiosum*) sei.¹¹² Christliche Autoren waren in dieser Hinsicht einmal mehr offenkundig schwer zu finden.

Der Aquinate reagierte in seiner Lehrmeinung erneut mit der Bezugnahme auf die Vernunft: Es widerspräche deutlich der Vernunft, sich anderen Menschen gegenüber verdrießlich zu zeigen, nicht zu scherzen (*nihil delectabile*) oder gar die Freuden (*delectationes*) der anderen zu verderben. Seneca (~ 4 v. Chr.–65) und Martin von Braga (~ 515–580) hätten den Weisen als einen Menschen ausgewiesen, den niemand für verdrießlich halte, und auch Aristoteles habe solche Langweiler als gefühllos und ungehobelt charakterisiert. Da das Spiel (*ludus*) aufgrund der Freude (*delectationem*) und Entspannung (*quietem*) von Nutzen sei, beide aber nicht um ihrer selbst willen im menschlichen Leben gesucht würden, sondern wegen der Tätigkeit, sei Humorlosigkeit weniger sündhaft als ein Übermaß im Lustigen, was Thomas wiederum mit Aristoteles unterstrich.¹¹³

Thomas war offenkundig sehr bestrebt, das gesittete Vergnügen und das damit verbundene wohlgestaltete Spielen im Sinne sowohl heiterer Scherze als auch einer vom Alltag enthobenen ›als ob‹-Situation als legitim innerhalb des christlichen Gesellschafts- und Lebensmodells zu etablieren. Das hierzu herangezogene Angebot durch die Kirchenväter und die exegetische Tradition war bezeichnenderweise ausgesprochen tendenziell. Hier überwog eine facettenreiche Skepsis von durchaus generellem Charakter. Die Legitimation seines eigenen Spiel-Konzepts erforderte von Thomas einen enormen interpretatorischen Aufwand, um für ihn unpassende biblischen Referenzen oder Äußerungen der Kirchenväter umzudeuten und die damit eigentlich falsifizierten Theoreme der Vergangenheit für die Zukunft erneut zu verifizieren. Das augustinische Verbot von *ludi* gälte beispielweise nur für bestimmte Lustbarkeiten. Auch jene eindeutigen Aussagen von Jeremia und Tobias, seien, so Thomas, allein auf die Zeit der Trauer oder die Unmäßigkeit im Vergnügen bezogen.¹¹⁴

Weit gewinnbringender für den Aquinaten waren tendenziell die Positionsbestimmungen des Cicero und, vor allem, des Aristoteles. Das von letzterem vielfach besprochene vernunftgeleitete Denken und Handeln, die *ratio*, erlangte bei Thomas eine derartig hohe Bedeutung, dass sie im Vorfeld und

111 Thomas de Aquino, »Summa Theologiae«, II-II, 168, 4 ag 1-3, S. 729 f.

112 Ebd., II-II, 168, 4 sc, S. 730.

113 Ebd., II-II, 168, 4 co, S. 730.

114 Ebd., II-II, 168 ra 1-3, S. 730.

während des Spiels über die Charakterisierung eines *ludus* – sei es das Spiel Gottes oder dasjenige der Menschen – und damit über die Bewertung dieses *ludus* entschied. In seiner Ausdeutung des Johannes-Evangeliums stellte Thomas die Frage, ob es nicht sogar angemessen sein könne, *Logos* nicht mit *verbum*, sondern mit *ratio* zu übersetzen. Er kommt dennoch zum Schluss, *verbum* sei die geeignetere Form, da hier die in der Schöpfung bewerkstelligte Materialisierung der Gedanken besser ausgedrückt würde.¹¹⁵

Besondere Bedeutung erlangte dabei jener von Aristoteles pointierte Begriff der *Eutrapelia*: Aristoteles hatte ihn im Sinne einer anständigen Gewandtheit oder eines schönen Lachens ins Spiel gebracht. In der Mitte zweier Extreme, des Possenreißers und ständig übertrieben Lachenden (*bomolochos*) einerseits und des trocken-steifen, niemals lachenden Spaßverderbers (*agroi-kos*) andererseits demonstrierte und übte der *Eutrapelios*, nun auch bei Thomas, mit guten Scherzen seinen in ausgeglichener Balance agierenden inneren Menschen an.¹¹⁶

3. Resümee: Spiel, Innovation und Gewissen

Fest steht, im Bereich des Spielens – in Theorie und Praxis – hat es selbstredend immer Spannungen und Nuancen gegeben. Noch im ausgehenden Mittelalter predigten die Franziskaner Bernhardin von Siena und Johannes Capistranus (1386–1456) oder der Dominikaner Girolamo Savonarola (1452–1498) gegen nahezu jede Form des Spiels. Nach ihren Predigten in unzähligen Städten wurden im Rahmen der sogenannten ›Verbrennung der Eitelkeiten‹ tausende Spiele ins Feuer geworfen. Immer wieder verboten die Räte einzelner Städte Spielhäuser und die dort gespielten Spiele, allen voran das Würfeln (dies jedoch zumeist aufgrund ausufernder Begleitumstände). Neben einzelnen Bestimmungen der Konzilien finden sich allein im deutschen Raum des 15. Jahrhunderts mehr als 20 Provinzialbeschlüsse, die den Klerikern, in deren Gruppe auch ein Großteil

115 Dazu auch Thomas de Aquino, »Super Ioannem«. I, 1, 32, in Busa, Opera omnia (Fn. 17), Bd. 6, S. 228 f.

116 In Anlehnung an Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, IV, 14, wo das vernunftgemäße Lachen in der Mitte zwischen dem Lachzwang der Possenreißer und dem tierischen Ernst derer liegt, die als ›steif und trocken‹ bezeichnet werden, vgl. »In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum«, Expositio IV, 16, in Busa, Opera omnia (Fn. 17), Bd. 4, Stuttgart 1980, S. 181 f. Dazu ausführlich bereits Hugo Rahner, »Eutrapelie, eine vergessene Tugend«, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 27 (1954), S. 346–353 und Louis Jean Lauand, *Spielen als Grund in der Weltanschauung des Thomas von Aquin*, übers. von Gabriele Gregersen, <http://www.hottopos.com.br/rih1/spielen.htm> (24.9.2016).

der Mönche fiel, Brett- und Würfelspiele (einschließlich Schach), Boules, Reigentänze und andere Spiele verboten.¹¹⁷

Und dennoch, eine Bresche war geschlagen, und geschlagen haben sie die Religiösen selbst. Gerade weil Mönche und Nonnen, Laienbrüder und Laienschwestern, Kinder und Erwachsene Spiele kannten, im Kloster spielten, Elemente des Spiels, selbst im Medium der Kunst,¹¹⁸ ständig vor sich hatten oder vor allem im Falle der Bettelorden spielenden Menschen predigten, wurden das Spiel, das Spielen und jenes Spannungsfeld aus menschlichem Spieltrieb und himmlischer Weltentsagung immer wieder diskutiert.

Dabei reagierten Religiöse selbstredend unterschiedlich auf die zahlreichen Restriktionen und Lehrmeinungen nicht weniger Kirchenväter. Einige Klosterleute ignorierten sie zur Gänze, etwa die Reichenauer Benediktiner, die mit eigenen Schaupferden zu Ritterturnieren ausrückten, oder die Heidelberger Franziskaner, die sich in ihren Kreuzgängen mit Steinschleudern und Schwertkämpfen erheiterten.¹¹⁹ Andere arrangierten sich und machten Zugeständnisse. Wieder andere aber wurden kreativ und innovativ: Sie banden das Spiel in die eigenen Kontexte ein, transformierten es, gaben ihm neue Ursprünge, ja sie verchristlichten und purifizierten es. Anleitungen für würfelnde Nonnen, die sich nach jeder Würfelrunde ein Stück weiter entkleiden sollten, um mit Christus das

117 Vgl. u. a. die »Constitutiones Lateranenses« (1215), 16, in Josef Wohlmuth (Hg.), *Konzilien des Mittelalters*, (Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 2), Paderborn 1973, S. 243; das »Decretum Gratiani«, I, Dist. XXXV, 1, in Emil Friedberg (Hg.), *Corpus iuris canonici*, Bd. 1, Graz 1959, S. 132; den »Liber III«, Tit. I. II: De Cohabitione, in ebd., Bd. 2, S. 454 oder die *Conciliorum oecumenicorum decreta*, hg. von Hubert Jedin und Giuseppe Alberigo, Bologna 1973, S. 738 (Sessio 22: De reformatione, Bd. 1). Siehe auch die Provinzialsynoden von Trier (1227) oder Mainz (1316): *Concilia Germaniae*, Bd. 3, hg. von Johann Schannat und Joseph Hartzheim, Aalen 1970, S. 534 (Nr. 15) und ebd., Bd. 4, S. 260 (Nr. 12). Vgl. auch Rainer A. Müller, »Vom Adelsspiel zum Bürgervergnügen. Zur sozialen Relevanz des mittelalterlichen Schachspiels«, in *Concilium Medii Aevi* 5 (2002), S. 61–65. Siehe auch Lars-Arne Dannenberg, »Spielverbote für Kleriker und Mönche im kanonischen Recht des Mittelalters«, in Sonntag, *Religiosus Ludens* (Fn. 75), S. 81–95.

118 Zu kostbaren Spielsteinen, -brettern und anderen Utensilen, die (verziert mit christlichen oder antiken Motiven) nicht minder Ordnungsmodelle europäischer Kultur vermittelten, vgl. Elisabeth Vavra, »Murmeln, Spielstein, Würfel. Relikte mittelalterlicher Spielkultur in Kloster und Kirche«, in Sonntag, *Religiosus Ludens* (Fn. 75), S. 216–238 und Jörg Sonntag, »Erfinder, Vermittler und Interpreten«, in ebd., S. 262.

119 Bruno Saurbier, *Geschichte der Leibesübungen*, Frankfurt a. M. 1955, S. 59 und die Chronik des Franziskaners Nikolaus Glaßberger, in Johannes Bühler und Georg A. Narziss (Hg.), *Klosterleben im Mittelalter. Nach zeitgenössischen Quellen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 429.

eheliche Bett zu besteigen,¹²⁰ finden sich im Spätmittelalter ebenso wie Ballspiele und Tänze als für den Beitritt in eine religiöse Gemeinschaft notwendige Initiationsrituale¹²¹ oder Tennisbälle als Geschenk an das Christuskind in englischen Weihnachtsspielen.¹²²

Dies alles ermöglichte zu einem großen Teil die seit dem frühen 12. Jahrhundert verstärkt wachsende Bedeutung des Gewissens, ein mentaler Wandlungsprozess von ungeheurer Tragweite für das Wechsel->Spiel von Individuum und Gemeinschaft, mithin für die europäische Kultur. Thomas von Aquin war es, der, als erster Ordensmann überhaupt, das Spiel als für alle Menschen notwendig beschrieb und dabei sämtliche Begleitumstände berücksichtigte. Er war tatsächlich auch der erste und zugleich wirkmächtigste Denker, der die Eutrapelie wegweisend an die in der monastischen Tradition omnipräsente Kategorie der gestischen und seelischen Maßhaltung (*modestia*) rückkoppelte und selbige von den Klöstern nach außen kommunizierte. Auf diese Weise führte er nicht nur dem Begriff der Eutrapelie seine ursprüngliche Bedeutung zu, sondern er integrierte sie – auf christlich-monastische Denkmuster aufbauend – zugleich in ein gesamtgesellschaftliches Tugendkonzept, in dem das Spiel erstmals einen eigenen tolerablen Raum erhielt, auch wenn (und weil) es freilich durch jenes streng angesetzte Normkorsett eingeschränkt blieb.¹²³

120 Gemeint sind hier vor allem die beiden als »Sendbriefe« bezeichneten Predigten, die im Rahmen der auf langer Tradition beruhenden Brautmystik das Würfelspiel zur innerseelischen Kommunikation mit Gott anempfehlen. Vgl. Wilfried Schouwink, »Strip Dice Medieval Style. Christ's Clothes and Other Garments in a Mystic Sermon of the Fifteenth Century«, in *Fifteenth-Century Studies* 20 (1993), S.292 f. und Rudolf Suntrup, »Die Unterweisung an eine geistliche Tochter als Zeugnis spätmittelalterlicher Frömmigkeitsdidaxe. Mit einer Edition des Textes«, in ders. u. a. (Hg.), *Erziehung, Bildung, Bildungsinstitutionen/Education, Training and their Institution* (Medieval to Early Modern Culture/Kultureller Wandel vom Mittelalter zur frühen Neuzeit), Frankfurt a.M. 2006, S.181–195.

121 Dazu jetzt ausführlich Philip Knäble, *Eine tanzende Kirche. Initiation, Ritual und Liturgie im spätmittelalterlichen Frankreich* (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne), Köln/Weimar/Wien 2016, S.253–381.

122 Vgl. u. a. die »Secunda Pastorum«, II, 733–736, in George England und Alfred W. Pollard (Hg.), *The Towneley Plays*, London 1897, S.139 und Heiner Gillmeister, »The Gift of a Tennis Ball in the Secunda Pastorum. A Sport Historian's View«, in *Arete. The Journal of Sport Literature* 4 (1986), S.105–119 oder Lauren Lepow, »Daw's Tennis Ball. A Topical Allusion in the Secunda Pastorum«, in *English Language Notes* 22 (1984), S.5–8. Dieses Weihnachtsspiel ist Bestandteil der sogenannten *Wakefield Mystery Plays*.

123 Zwar kannte ein weiterer bedeutender Theologe des Mittelalters, der franziskanische Generalmagister Bonaventura (1221–1274), den Begriff der Eutrapelie nicht minder. Innerhalb seiner *Collationes in Hexameron*, einer unvollendeten Reihe von in Paris gehal-

Wer zur richtigen Zeit, am richtigen Ort, mit den richtigen Partnern, das Richtige spielte, der konnte dies ruhigen Gewissens tun. Doch nicht nur das war in dieser Klarheit völlig neu. Spiele wurden gar zu Medien der Kommunikation mit Gott und im Kloster seit dem späten 14. Jahrhundert Bestandteil bewährter Imitationstechniken. Auch das war völlig neu. Im Rahmen der dingallegorischen Erbauungsliteratur gelangten diese Meditationstechniken sodann in nicht minder neuartiger Weise hinaus in die Welt, in der die Laien nach direkten, individuellen Zugängen zu Gott suchten. Gerade der religiöse Lebensbereich, der seit der Spätantike Spiele – trotz mancher Ausnahmen – tendenziell eher ablehnte, war nun derjenige, der sie in innovativer Weise neu im Ordnungsdenken des Mittelalters verankerte und – richtig gespielt – für alle Gesellschaftsschichten anerkannte und den Spielen eine Funktion zuwies, die sie in weiten Teilen noch heute besitzen.

Das Untersuchungsfeld des Spiels zeugt somit von Innovationen in ganz vielgestaltiger Weise. Neue Spiele (»neues Neues«) und wiederentdeckte Spiele (»altes Neues«), neue Konnotationen und neue Bewertungen des Spielens sowie neue Arten ihrer Integration in religiöse (und später auch weltliche) Praktiken: Sie alle entfalteten immense Wirkung und zeugen damit in geradezu muster-gültiger Weise von Innovationen im eigentlichen Sinne.

Erneut: All dies wäre ohne die Rationalisierungsschübe innerhalb der Ethik des Hohen Mittelalters kaum möglich gewesen, durch die das Gewissen als ein verbindlich zu prüfendes Handlungskriterium Geltung erlangt hatte. Formuliert fand sich diese Ansicht bereits bei Abaelard, für den jedes Handeln *contra conscientiam* Sünde war;¹²⁴ andere, wie jener Thomas von Aquin,¹²⁵

tenen und einzig als Hörmitschriften überlieferten Vorträgen aus dem Jahr 1273, nahm Bonaventura die Eutrapelie allerdings lediglich als eine der von Aristoteles benannten zwölf Mitten (*medietates*) auf. Tiefere gedankliche Ausgestaltung findet die Eutrapelie hier nicht. Vgl. Bonaventura, »Collationes in Hexameron«, Visio prima, II, 1, 2, in Ferdinand Delorme (Hg.), *Collationes in Hexameron* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Bd. 8), Quaracchi 1934, S. 74: »Ad quod intelligendum nota quod virtutum consuetudinalium philosophus determinat in ethicis duodecim medietates quae sunt verecundia, nemesi, veritas, eutrapelia, amicitia, humilitas, castitas, fortitudo, magnificentia, liberalitas, magnanimitas, innominata quae a quibusdam philotimia ab aliis aphilotimia. [...] Si vero sit circa delectationes aut consistit in verbis et sic veritas aut in ludis et sic est eutrapelia aut in consortiis et sic est amicitia.«

124 Abaelard, *Scito te ipsum / Erkenne dich selbst*, ed., übers. und eingel. von Rainer M. Ilgner (Fontes Christiani 44), Turnhout 2011, cap. 36 f., 45, S. 222-6, 242 und ders., *Expositio in epistolam ad Romanos / Römerbriefkommentar*, [ed. Eligius M. Buytaert] übers. und eingel. von Rolf Peppermüller, 3 Bde. (Fontes Christiani 26.1-3), Freiburg i. Br. 2000, ad 14.23, Bd. 3, S. 814.

125 Thomas von Aquin, »De veritate« (Fn. 48), qu. 17, art. 4, arg. 9 und ad 9, S. 109 a, c.

folgten dieser Denkweise. Aber auch außerhalb solcher institutioneller Sonderräume, wie Orden oder hohe Schulen, etablierte sich das Gewissen in der Folgezeit als »Letztinstanz«, auf die man sich wie Jan Hus (1369–1415) oder später Martin Luther (1483–1546) berufen konnte.¹²⁶

Texte, wie die hier vorgestellten, gewannen dabei eine Funktionalität, die weit über jene hinausreichte, die ihnen ursprünglich einmal zgedacht worden war. Zunächst von religiösen Virtuosen für ebensolche entworfen, erfuhren sie bald schon eine Verbreitung, die den Bereich der frommen Elite rasch überschritt. Sie wurden zu Instrumenten, die helfen sollten, eine allgemein-gesellschaftliche Wissenskultur zu etablieren, mit der Verhalten konditioniert und Affekte kontrolliert werden konnten. Die von Berndt Hamm unter dem Stichwort der »Frömmigkeitstheologie« zusammengefassten Bemühungen um eine Vermittlung geistlicher Ideale in den Bereich der Laien führten zu einer Intensivierung religiöser Praktiken und damit auch von Beichte und Gewissensforschung für breite Schichten.¹²⁷ Die Allgemeinverbindlichkeitserklärung der jährlichen Beichte für alle Gläubigen im Jahre 1215, eine Fülle von gehaltenen Predigten und geschriebenen Traktaten hatten dazu beigetragen, dass im späten Mittelalter jeder wusste, dass er ein Gewissen besaß – auch wenn vielleicht noch nicht jeder wusste, was hierunter zu verstehen war.

Diesem Umstand abzuhelfen wurde zu einem der zentralen Anliegen pastoraler Bemühungen der folgenden Jahrhunderte. Eines der zentralen Medien dieser »Inneren Mission«¹²⁸ waren Predigten. Sofern sie den Gottesdienst besuchten, konnten die Gläubigen 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

126 Zu Hus vgl. Alexander Patschovsky, »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 2012, S. 147–158. Zu Luther vor dem Reichstag und seiner Berufung auf sein Gewissen vgl. Armin Kohnle, »Martin Luther und das Reich – Glaubensgewissheit gegen Zwang«, in Mariano Delgado, Volker Leppin und Volker Neuhold (Hg.), *Ringens um die Wahrheit. Wissenskongflikte in der Christentumsgeschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg 2011, S. 189–202.

127 Vgl. Berndt Hamm, »Was ist Frömmigkeitstheologie? Überlegungen zum 14. bis 16. Jahrhundert«, in ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. von Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation. Studies in the Late Middle Ages, Humanism and the Reformation Bd. 54), Tübingen 2011, S. 116–153.

128 In Anlehnung an Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M. 1991, S. 293 ff.

am Gottesdienst teilnahm und nicht vielleicht die Zeit beim Spiel verbrachte. Doch diejenigen, die ihr Gewissen gebildet hatten, die ihr eigenes Verhalten, ihr Reden und ihr Denken in ein Verhältnis zu allgemeinen Normen zu setzen in der Lage waren, wussten, wann Zeit zum Spiel gekommen war. Sie gaben sich in ihrem Gewissen in gleicher Weise Rechenschaft über ihr Leben, wie Gott dies dereinst tun würde. Und zu diesem Leben gehörte nun einmal auch das Spiel. Wer aber mit gutem Gewissen spielte, lief keine Gefahr mehr, sein ewiges Leben zu verlieren.