

Susanne Schenk

Ama et habe

**Perspektiven des Heils in
Anselms Korrespondenz mit Frauen**



ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

AMA ET HABE

ARBEITEN ZUR KIRCHEN- UND THEOLOGIEGESCHICHTE

Begründet von

Helmar Junghans, Kurt Nowak und Günther Wartenberg

Herausgegeben von

Klaus Fitschen, Wolfram Kinzig, Armin Kohnle
und Volker Leppin

Band 39

Susanne Schenk

AMA ET HABE

PERSPEKTIVEN DES HEILS IN
ANSELMS KORRESPONDENZ MIT FRAUEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Susanne Schenk, Dr. theol., Jahrgang 1972, studierte Evangelische Theologie in Bethel, Oxford, Princeton, Heidelberg und Tübingen. Sie ist ordinierte Pfarrerin, arbeitet aber seit 2011 als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Kirchengeschichte mit den Schwerpunkten Mittelalter und Reformation der Evangelisch-theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7652

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig
Satz: Gitta Daiber, Freiburg
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03162-7
www.eva-leipzig.de

Für Sophie und Friedrich

VORWORT

Anselms Frauenbriefe habe ich im Sommersemester 1998 »entdeckt«. Ich nahm damals in Heidelberg an einem kirchengeschichtlichen Hauptseminar teil, das die Gelegenheit bot, Anselm auch über »ontologischen Gottesbeweis« und Satisfaktionslehre hinaus kennenzulernen. Volker Leppin, der das Seminar als damaliger Privatdozent leitete, regte mich dazu an, in meiner Zulassungsarbeit Anselms Briefe an Frauen zu sichten und ermutigte mich nach deren Abschluss dazu, die Arbeit als Promotionsprojekt fortzusetzen. Seine präzisen inhaltlichen Impulse waren auch im Folgenden an entscheidenden Stellen wegweisend.

Zunächst war ich vor allem an Anselms Adressatinnen interessiert. Doch sie führten mich zu Anselm und schließlich in das Herz von Anselms Theologie. Wichtige Stationen auf dem Weg der Themenfindung und Methodenklärung waren das von Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff (Neuendettelsau) zusammen mit Prof. Dr. Berndt Hamm (Erlangen) und Prof. Dr. Volker Leppin (damals Jena) 2008 geleitete Oberseminar zur »Medialität des Heils« und die Internationale Anselmkonferenz 2009 in Canterbury, deren Veranstalter Dr. Giles Gasper (Durham) und Dr. Ian Logan (Oxford) mir die Chance gaben, zum ersten Mal einen Teil meiner Arbeit im internationalen Kontext vorzustellen.

Entstanden ist die Arbeit im Wesentlichen in den Jahren 2006–2011, in denen ich an der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau als Assistentin am Lehrstuhl für Kirchen- und Dogmengeschichte von Prof. Dr. Gury Schneider-Ludorff arbeiten durfte. Als Betreuerin meiner Arbeit hat sie deren Entstehungsprozess mit wissenschaftlicher Klarheit sowie menschlicher Anteilnahme begleitet und mich dazu ermuntert, meinen Blick für die Zusammenhänge von Frömmigkeit/Theologie und Politik zu schärfen. Die Augustana-Hochschule mit ihrer Möglichkeit zum interdisziplinären Austausch wie auch dem lebendigen Miteinander von Studierenden und Dozierenden bot meinem Arbeiten einen ausgezeichneten Nährboden. Ich danke der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern dafür, dass sie mich fünf Jahre lang in ihren Dienst genommen, und der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, dass sie mich für die Zeit der wissenschaftlichen Arbeit beurlaubt hat, sowie beiden für einen großzügigen Zuschuss zu den Druckkosten.

2012 wurde ich mit der Dissertation »Ama et habe. Heilsperspektiven in Anselms Korrespondenz mit Frauen« an der Augustana-Hochschule pro-

moviert; das Zweitgutachten hat Prof. Dr. Volker Leppin erstellt. Für die Druckfassung wurde der Text geringfügig überarbeitet und mit Übersetzungen versehen. Den Herausgebern der »Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte« danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in diese Reihe sowie für wertvolle Überarbeitungshinweise. Ich danke weiter all denen, die mir geholfen haben, das vorliegende Buch fertigzustellen: Dr. Markus Mülke, der die Übersetzungen der lateinischen Zitate durchgesehen hat, Dr. Susanne Schuster und Gitta Daiber, die mir Formatierungsaufgaben und den Satz abgenommen, Tobias Jammerthal und Jonathan Reinert, die an Literaturverzeichnis und Register mitgearbeitet haben.

Ich danke meiner Familie für alle Unterstützung; meinen Eltern Magdalene Ostermann-Pressel und Dr. Wilhelm Ostermann sowie meinen Geschwistern für die Ermutigung, meinen Schwiegereltern Brigitte und Dr. Siegfried Schenk für ihre Fürsorge, meinem Mann Stefan Schenk für die gemeinsame Bewältigung des Alltags wie das Feiern der Urlaube und unseren Kindern Sophie und Friedrich, die in fröhlicher Selbstverständlichkeit zusammen mit dieser Arbeit herangewachsen sind.

Tübingen, Ostern 2013

INHALT

EINLEITUNG	13
I. BEC (1060–1093).....	23
I.1 Prior und Abt Anselm im Kontakt mit Frauen.....	23
I.1.1 Vorgeschichte: Das Erbe der Mutter.....	23
I.1.2 Prior und Abt im Gegenüber zu den Wohltäterinnen des Klosters	29
I.1.3 Der Abt und die Frauen im Kloster.....	33
I.1.4 Prior und Abt als Seelsorger von Inklusinnen	36
I.2 Heilsperspektiven in den Frauenbriefen des Priors und Abtes und Aspekte ihrer Interdependenz mit dem Frühwerk Anselms	45
I.2.1 Die Beterin – affectus und aspectus	46
I.2.1.1 Adelheid, die Tochter Wilhelms des Eroberers (Ep. 10)	47
I.2.1.2 Das Vorbild der Maria Magdalena (Or. XVI)	54
I.2.1.3 Die Aufnahme der Maria-Magdalena-Figur im Proslogion	74
I.2.2 Die geistliche Freundin – communio caritatis	81
I.2.2.1 Die »Laieninklusion« Frodelina (Ep. 45)	81
<i>Exkurs: Anselms Ideal des Inklusentums – Brief an den Inklusen Hugo (Ep. 112) und Kapitel XXV des Proslogion.....</i>	<i>88</i>
I.2.2.2 Die communio caritatis Anselms als »Gebetsverbrüderung«.....	102
<i>Exkurs: Anselms Briefwechsel mit Abt Durand von La Chaise-Dieu</i>	<i>103</i>
I.2.2.3 Affectus mutui amoris und perfecta caritas in Monologion (XLIX–LIV) und Proslogion (XXV)	107
I.2.3 Die adiutrix – consors praemiorum.....	112
I.2.3.1 Gräfin Adelheid (Ep. 86).....	112
I.2.3.2 Irmgard (Ep. 134)	119
I.2.4 Die Stifterin – bona opera und retributio.....	131
I.2.4.1 Gräfin Ida von Boulogne (Ep. 82; 114; 131)	131
I.2.4.2 Rohais von Clare (Ep. 94).....	142

I.2.4.3	Amor dei, amor propter deum und retributio im Monologion (LXVIII und LXX).....	145
I.3	Wege der Liebe zwischen Kloster und Welt.....	154
I.3.1	Sechs Frauen zwischen Welt und Kloster	154
I.3.2	Prior und Abt zwischen Kloster und Welt.....	155
I.3.3	Wege der Liebe.....	155
I.3.4	Die heilspädagogische Bedeutung des Klosters	157
I.3.5	Die Interdependenz von Theologie und Frömmigkeit	158
II.	CANTERBURY: DIE ERSTEN JAHRE DES ERZEPISKOPATS (1093–1100)	159
II.1	Der neue Erzbischof von Canterbury im Kontakt mit Frauen.....	159
II.1.1	Der – ehemalige – Abt von Bec und die bedeutende Stifterin des Klosters	159
II.1.2	Der neue Erzbischof und die bedeutenden Frauenklöster Englands.....	160
II.1.3	Der Erzbischof als Förderer weiterer religiöser Frauengemeinschaften.....	166
II.1.4	Anselm und seine leibliche Schwester	168
II.2	Heilsperspektiven im Umbruch	170
II.2.1	Zwischen Bec und Canterbury: Die geistliche Tochter des Erzbischofs – bene vivendi studium	170
II.2.1.1	Gräfin Ida von Boulogne (Ep. 167) – Neubestimmung des Verhältnisses.....	170
II.2.1.2	Eine Briefparallele: Weltfrau Ida und Klosterfrau M. (Ep. 167; 184).....	179
	<i>Exkurs: Das Brautbild der Wiltonbriefe</i> <i>(Ep. 168; 169; [184]; 185).....</i>	182
II.2.1.3	Der numerus electorum hominum in Cur deus homo XVIII.....	197
II.2.2	Im Exil: Die Mutter eines Oblaten – meritum oblationis	200
II.2.2.1	Richeza (Ep. 211)	200
II.2.2.2	Richeza als Ehefrau eines Kreuzfahrers (Ep. 264) – kein weiteres meritum.....	206
II.3	Ein Heilsweg in Unterscheidung von Welt und Kloster	209
II.3.1	Eine Weltfrau.....	209

II.3.2	Anselm zwischen Abt und Erzbischof.....	210
II.3.3	Ein Heilsweg in der Welt.....	211
II.3.4	Die polemische Wendung der Braut.....	213
II.3.5	Ein klösterlicher Nachtrag aus dem Exil	213
II.3.6	Die Interdependenz von Frömmigkeit und Theologie.....	214
III.	CANTERBURY: DIE JAHRE DES ENGLISCHEN INVESTITURSTREITS (1100–1109).....	215
III.1	Erzbischof Anselm im Kontakt mit Frauen	215
III.1.1	Der Erzbischof und die Weltfrau – eine Fortsetzung	215
III.1.2	Anselm und seine leibliche Schwester – eine Fortsetzung.....	217
III.1.3	Der Erzbischof und die Frauenklöster im Investiturstreit	219
III.1.4	Der Erzbischof und die Fürstinnen des englischen Investiturstreits	220
III.2	Heilsperspektiven in den Frauenbriefen des Erzbischofs – Anselms Programm	229
III.2.1	Die cura animae durch den Erzbischof: monitio, absolutio, benedictio	229
III.2.1.1	Ida – Trennung von Politik und Seelsorge (Ep. 244; 247).....	229
III.2.1.2	Basilica – Das Vermächtnis Anselms (Ep. 420).....	237
III.2.2	Die Fürstin an der Seite von Kirche und Erzbischof – filia et advocata ecclesiae	244
III.2.2.1	Clementia von Flandern (Ep. 249) – consulere contra inimicos	244
III.2.2.2	Mathilde von Tuszien (Ep. 325) – liberare de potestate inimicorum.....	256
III.2.2.3	Adela von Blois und Chartres (Ep. 448) – complere desiderium archiepiscopi	259
III.3	Wege des Heils zwischen Kirche und Welt.....	263
III.3.1	Fünf Frauen in der Welt.....	263
III.3.2	Erzbischof zwischen Kirche und Welt.....	263
III.3.3	Ein Heilsweg in der Welt und Heilswege zwischen Welt und Kirche.....	264
III.3.4	Das consilium der Fürstin.....	265
III.3.5	Die Wendung der Braut auf die Kirche	266
III.3.6	Die Interdependenz von Frömmigkeit, Theologie und Politik ...	267

III.4	Anselm und Mathilde – Ein Dialog um das Heil der Königin, des Erzbischofs und der Kirche	268
III.4.1	Erzbischof Anselm und Königin Mathilde – Ein Briefdialog im Investiturstreit	271
III.4.1.1	Die Canterbury- und Romreisebriefe: Das consilium der Königin	271
III.4.1.2	Die Exilsbriefe: Buße und Vermittlung der Königin	275
III.4.1.3	Die Briefe nach L'Aigle	284
III.4.2	Die Rezeption des Mathilde-Anselm-Briefwechsels	287
III.4.3	Die »Fastenbriefe« (Ep. 242; 243): Bruder Christus gegen Richter Christus	291
III.4.3.1	Ep. 242: »... ut pervenias ad [...] Iesum Christum«	293
III.4.3.2	Ep. 243: »... ut cum illa et in illa sponso deo placeatis«	301
	SCHLUSS: VITA PRAESENS VIA EST	309
	QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	312
	REGISTER	327
1.	Personen	327
2.	Briefe aus den AOO	331
3.	Werke Anselms	334
4.	Bibelstellen	335

EINLEITUNG

Ansatz und Fragestellung

»*Laetabatur [...] quisquis illius colloquio uti poterat, quoniam in eo quodcunque petebatur divinum consilium in promptu erat.*«¹ Dieses hohe Lob gilt Anselm von Canterbury (1033–1109). Er, der bedeutende Abt und kämpferische Erzbischof des Hochmittelalters, ist heute vor allem als Verfasser seiner philosophisch-theologischen Hauptwerke *Monologion*, *Proslogion* und *Cur deus homo* bekannt. Zeitgenossen schätzten den aus Aosta stammenden Mönch gerade auch als Seelsorger und Autor von Frömmigkeitsliteratur. Anselms *Orationes sive Meditationes* erfuhren eine solch starke Resonanz, dass sich die Zahl der ihm zugeschriebenen Gebetstexte in den Jahrzehnten nach seinem Tod durch vielfache Nachahmung mehr als verzehnfachte.² Und die Sammlung von Anselms Briefen stellt mit über 450 Schreiben eines der größten erhaltenen Briefcorpora des Hochmittelalters dar.³

»*corda omnium miro modo in amorem ejus vertebantur, et ad eum audiendum famelica aviditate rapiebantur. Dicta enim sua sic unicuique ordini hominum conformabat, ut auditores sui nichil moribus suis concordius dici posse fatebantur.*«⁴

¹ EADMER, *Vita Anselmi*, 56; »Es freute sich [...] jeder, der in den Genuss eines Gespräches mit ihm kommen konnte, da ja in diesem, worin auch immer er angegangen wurde, göttlicher Rat offenkundig war«.

² In dieser Form wurden die *Orationes sive Meditationes* zum meistrezipierten Werk Anselms im Spätmittelalter (vgl. SOUTHERN, *Portrait*, 91).

³ Die AOO zählen 475 Briefe. Zum Vergleich: Das Register Gregors VII. enthält rund 360 Briefe, von Lanfrank sind rund 60 Briefe erhalten, von Ivo von Chartres knapp 300; erst Bernhard von Clairvaux übertrifft Anselm mit rund 550 tradierten Briefen. Siehe auch KRÜGER, *Persönlichkeitsausdruck*, 30.

⁴ EADMER, *Vita Anselmi*, 55; »die Herzen aller kehrten sich ihm auf wundersame Weise in Liebe zu und hungerissen hungerten sie voll Verlangen danach, ihn zu hören. Er passte nämlich seine Worte derart dem jeweiligen Stand der Menschen

Dieses Zeugnis stammt wie auch das eingangs zitierte aus der Feder von Eadmer, Anselms Schüler, Freund und Sekretär, der ihn auf vielen seiner Reisen begleitete. Es charakterisiert Anselm als einen Seelsorger und Prediger, der seine Rede standesspezifisch formulierte und dadurch seine Adressatinnen und Adressaten in besonderer Weise erreichen konnte. Für die Forschung erscheint es daher als angemessen, Anselms Kommunikation mit einzelnen Adressatenkreisen auch je gesondert in den Blick zu nehmen. Die vorliegende Arbeit untersucht Anselms Kommunikation mit »Weltfrauen«, mit Frauen, die außerhalb des Klosters lebten.

»Da [...] *amorem et accipe regnum; ama et habe.*«⁵ Mit diesen Worten fasst der Abt von Bec auf Anfrage des Inklusen Hugo den Inhalt seiner »Laienpredigt« zusammen.⁶ Sie lassen wichtige Grundzüge des frömmigkeitlichen Heilsdiskurses bei Anselm erkennen: die entscheidende Rolle der Liebe in der Ausrichtung auf das Heil und eine Orientierung am Heilsweg des Klosters, der mit der Benediktsregel auf die Teilhabe am *regnum Christi* zielt.⁷

Die vorliegende Arbeit geht der Frage nach, welche Perspektiven des Heils Anselm den Adressatinnen seiner »Weltfrauen«-Korrespondenz eröffnete. Dabei soll auch danach gefragt werden, inwieweit sich mit Anselms Wechsel von Bec nach Canterbury und dann mit der Herausforderung des englischen Investiturstreits sein Blickwinkel auf die Heilswege der Frauen veränderte. Mit dieser Fragestellung eröffnet die Arbeit eine weitere Perspektive auf die Person und das Werk Anselms von Bec und Canterbury.

Anselms Frauenkorrespondenz als historische Quelle

Anselm und seine Adressatinnen lebten in einer Blütezeit der mittelalterlichen Briefkultur. Nach einer ersten Hochzeit unter den Karolingern erlebte der mittelalterliche Brief im elften und zwölften Jahrhundert sein »Goldenes Zeitalter«⁸. Es gab kaum einen gelehrten Mann dieser Zeit, der seiner

an, dass seine Hörer eingestanden, nichts zu ihrer Lebensweise Passenderes könne gesagt werden«.

⁵ Ep. 112,41; »Gib [...] Liebe und empfang das Königreich; liebe und habe«.

⁶ Vgl. »*virii laici*« (Ep. 112,3). Zu Ep. 112 s.u. S. 88–92.

⁷ So endet der Prolog der Regel: »*ut et regno eius mereamur esse consortes*« (RB Prolog.,50; »auf dass wir verdienen, Teilhaber auch seines Königreiches zu werden«).

⁸ Vgl. CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, 31. Zu den Zeitumständen, die zu dieser Blüte führten, vgl. CAMARGO, *Ars dictaminis*, 31f.

Nachwelt keine Briefe hinterlassen hätte, und auch Frauen nutzten den Brief als Schriftmedium, das ihrer Autorschaft offen stand.⁹ Der Brief hatte, gerade im Kontext der Investiturstreitigkeiten, einen gewissen öffentlichen und literarischen Charakter. Seine Lektüre durch einen Personenkreis, der über die unmittelbare Adressatenschaft hinausging, war in der Regel von vornherein mit im Blick; die Briefe wurden einerseits zeitnah weitergereicht und kopiert und andererseits für die Leserschaft späterer Generationen zu Briefsammlungen zusammengestellt.¹⁰

Der Briefstil der Zeit orientierte sich an der Antike. Systematisch zusammengefasst wurden die Stilregeln des Briefes dann ab dem zwölften Jahrhundert in eigenen Lehrbüchern der *ars dictaminis*, eines Zweiges der Rhetorik.¹¹ Der *ars dictaminis* gemäß hat der Brief fünf Teile: Er beginnt mit der *Salutatio*, die aus *Inscriptio* (Empfängerbezeichnung im Dativ), *Intitulatio* (Absenderbezeichnung im Nominativ) und einer Grußformel besteht. Auf die *Salutatio* folgt das *Exordium*, das zur Einstimmung der Adressatin oder des Adressaten auf den Hauptteil dient. Dieser gliedert sich in eine *Narratio* und eine daraus abgeleitete *Petitio*. Der Brief endet mit einer *Conclusio*.¹² Dass Anselm mit den Regeln der Briefkunst vertraut war und deren Form bewusst einsetzte, lässt sich nicht nur aufgrund seiner Bildung annehmen und aus dem Aufbau seiner Briefe schließen, er nimmt in seinen Schreiben auch ausdrücklich auf sie Bezug.¹³

⁹ Vgl. Marcelle Thiébaux, in: *The Writings of Medieval Women*, xiii; FERRANTE, *To the Glory of her Sex*, 10–35.

¹⁰ Vgl. CONSTABLE, *Letters and Letter-Collections*, 11. Martin Camargo spricht von der »*quasi-public nature of all medieval letters*« (CAMARGO, *Ars dictaminis*, 18). Thomas Krüger betont in diesem Zusammenhang vor allem den Sammlungsprozess der Briefe. Dieser habe dazu geführt, dass die Briefe als »aus dem persönlichen Beziehungsrahmen zwischen Verfasser und Adressat herausgerissen und vor ein öffentliches Publikum gestellt« erscheinen (KRÜGER, *Persönlichkeitsausdruck*, 106).

¹¹ Camargo unterscheidet die *ars dictaminis* als Disziplin der Rhetorik von der *ars dictandi* als ihrem Lehrbuch (vgl. CAMARGO, *Ars dictaminis*, 20). Als älteste *ars dictandi* gelten die im zweiten Jahrzehnt des zwölften Jahrhunderts entstandenen *Praecepta dictaminum* des Adalbertus Samaritanus. Bereits gegen Ende des elften Jahrhunderts finden sich Ausführungen zur Briefform in zwei Werken Alberichs von Montecassino, die sich mit der Rhetorik im Kontext der *artes liberales* beschäftigen (*Breviarum de dictamine*, *Dictaminum radii*; vgl. CAMARGO, *Ars dictaminis*, 20.30f.).

¹² Zur Briefform vgl. ERDMANN, *Studien zur Briefliteratur*, 80–86.

¹³ Im Frodelinabrief spielt Anselm auf die Regel der *brevitas* an: »*Quamvis mens vestra divino spiritu ferventer afflata non indigeat, deberem tamen ego pro debito*

Unter den Briefen der *Anselmi Opera Omnia* (AOO) finden sich 51 Schreiben an oder von Frauen. Drei davon beziehen sich auf Anselm, führen ihn aber weder als Adressaten noch als Absender; es sind dies die Briefe Mathildes von England und Mathildes von Tuszien an Papst Paschalis und dessen Brief an Königin Mathilde.¹⁴ Weitere dreizehn Briefe richten sich an Klosterfrauen.¹⁵ Die Klosterfrauenbriefe werden in der vorliegenden Arbeit lediglich so weit berücksichtigt, wie sie zur Klärung der Ausführungen in den Weltfrauenbriefen beitragen können. Diese sind Hauptgegenstand der vorliegenden Arbeit. Von ihnen stammen acht aus der Zeit Anselms als Prior und Abt von Bec.¹⁶ Der ersten Canterburyphase (1093–1100) lassen sich von ihrem Inhalt her¹⁷ zwei Briefe zuordnen,¹⁸ der zweiten Canterburyphase (1100–1109) 22.¹⁹ Drei Briefe an Anselms Schwester gehören entweder an das Ende der ersten oder an den Anfang der zweiten Canterburyphase.²⁰

Drei Frauen erscheinen mehrfach als Adressatinnen in Anselms Korrespondenz: Ida von Boulogne ist die einzige unter ihnen, an die Anselm in allen drei Phasen seines Wirkens Briefe verfasste; den ersten der sechs Ida-briefe richtete Anselm noch als Prior an sie, den letzten rund 30 Jahre später

meae professionis aliquam exhortationem scribere vestrae sanctitati, nisi epistolae timerem prolixitatem.« (Ep. 45,31–33; Hervorhebung S.Sch.; »Obwohl Euer Geist, da er vom Heiligen Geist glühend angehaucht ist, keinen Mangel leidet, schuldete ich doch aufgrund meiner Berufspflicht Eurer Heiligkeit eine Ermahnung zu schreiben, wenn ich nicht eine Überlänge des Briefes befürchtete«). Zur Betonung des Ideals der *brevitas* in der *ars dictandi* siehe CAMARGO, *Ars dictaminis*, 24. – An seinen Lehrer Lanfrank schrieb Anselm mit Ep. 57 einen Brief, der die Frage des Verhältnisses von Absender und Adressat ganz auf der Ebene der Briefform problematisiert.

¹⁴ Ep. 323; 350; 352.

¹⁵ Ep. 168; 169; 183; 184; 185; 230; 237; 276; 298; 337, 403; 405; 414.

¹⁶ Ep. 10; 45; 82; 86; 94; 114; 131; 134.

¹⁷ Eine zeitliche Zuordnung der Briefe innerhalb der Canterburyzeit ist weitgehend auf innere Kriterien angewiesen, da keine der erhaltenen Briefsammlungen mit Briefen Anselms aus der Canterburyzeit eine strikt chronologische Gliederung zeigt. Dies gilt unumstritten auch für die Briefsammlung der Handschrift L (Lambeth Palace 59), die (Zeugin der) »*Great Canterbury Collection*«, deren Entstehung im Übrigen kontrovers diskutiert wird (s.u. Anm. 23).

¹⁸ Ep. 167; 211.

¹⁹ Ep. 242; 243; 244; 246; 247; 249; 288; 296; 317; 320; 321; 325; 329; 346; 347; 384; 385; 395; 400; 406; 420; 448.

²⁰ Ep. 258; 264; 268.

während seiner letzten Canterburyjahre. Perspektivwechsel Anselms können daher an der Idakorrespondenz in besonderer Weise deutlich werden. Richeza, Anselms Schwester, erhielt in recht kurzer Abfolge vier Briefe ihres Bruders am Übergang von erster zu zweiter Canterburyphase. Königin Mathilde von England ist die einzige Frau, die auch selbst als Verfasserin von Briefen an Anselm in dessen Briefsammlung vertreten ist. Der Anselm-Mathilde-Briefwechsel aus dem englischen Investiturstreit umfasst 16 Briefe. Er wird im Rahmen dieser Arbeit vornehmlich auf seinen Beitrag zum Heilsdiskurs hin untersucht. Darüber hinaus bietet er reiches Material für weitere Forschung zum englischen Investiturstreit wie auch zur Rolle der Herrscherin im Hochmittelalter.

Zum Forschungsstand

Die derzeit maßgebliche Ausgabe der Briefe Anselms findet sich in den Bänden III–V der *Anselmi Opera Omnia*, die Franciscus Schmitt von 1946 bis 1951 herausgegeben hat.²¹ Ihr gingen Vorarbeiten von André Wilmart und Schmitt in den 1920er und 1930er Jahren voraus.²² Seit den 1960er Jahren entwickelte Richard Southern eine neue Sicht der Überlieferungsgeschichte der anselmschen Briefsammlung, die den maßgeblichen Sammlungsprozess der Canterburybriefe im Gegensatz zur von Schmitt und ähnlich dann auch von Walter Fröhlich und Sally Vaughn, zuletzt auch vehement von Thomas Krüger vertretenen Position erst nach dem Tod Anselms ansetzt.²³ Auf der Basis eines gründlichen und präzisen Studiums

²¹ Band III: 1946; Band IV: 1949; Band V: 1951. Zur Kritik dieser Edition siehe NISKANEN, *Letter Collections*, 30f.

²² Vgl. WILMART, *Destinataire*; DERS., *Lettre adressée*; DERS., *Lettre inédite*; DERS., *Tradition des lettres*; SCHMITT, *Überlieferung der Korrespondenz*; DERS., *Entstehungsgeschichte*. Einen Überblick über diese Beiträge bietet NISKANEN, *Letter Collections*, 31–33.

²³ Bis zu Samu Niskanens Untersuchung (s.u. Anm. 24) fokussierte die Diskussion der Briefsammlung auf die Handschrift L (London, Lambeth Palace 59). Richard Southern sieht L als eine späte Sammlung der 1120er Jahren (vgl. SOUTHERN, *Portrait*, 473–476; zuerst dargelegt in DERS., *Biographer*, 238; weiter in DERS., *Vaughn's Anselm*; DERS., *Tradizione delle lettere*; DERS., *Trasmissione delle prime lettere*; DERS., *Verso una storia della corrispondenza*). Walter Fröhlich geht dagegen von einer Abfassung der Handschrift L noch zu Lebzeiten Anselms aus (vgl. FRÖHLICH, *Entstehung der Briefsammlung*; DERS., *Genesis of the Collections*, ders. in: ANSELM, *Letters I*, 32–39), so dann auch Sally Vaughn (vgl. VAUGHN, *Anselm of Bec*, 132; DIES., *Handmaidens*, 23, dies., *Archbishop Anselm*, 12) und Thomas Krüger (vgl. KRÜGER, *Persönlichkeitsausdruck*, 73–82). Eine Zusammenfassung der Forschungsdis-

der Handschriften ist nun Samu Niskanen zu einer Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte gelangt, die in gewisser Hinsicht die beiden früheren Positionen vermittelt;²⁴ unter seiner Ägide wird derzeit in Oxford an einer neuen Edition der Briefe Anselms gearbeitet.

Für die inhaltliche Erschließung der Briefe Anselms hat Walter Fröhlich mit den Einleitungen und historischen Anmerkungen der drei Bände seiner englischen Übersetzung der Korrespondenz, die in den Jahren 1990–1994 erschienen, einen kaum zu überschätzenden Beitrag geleistet. Bereits 1988 machte Costante Marabelli die Briefe in einer italienischen Übersetzung zugänglich, 2004 folgte der erste Band einer französischen Übersetzung durch Henri Rochais. Eine deutsche Übersetzung fehlt.

Drei aktuelle Überblicksdarstellungen zu Anselms Werk, die im Gefolge des Anselmjubiläums 2009 erschienen sind, zeigen, dass die hohe Bedeutung der Briefe für das Verständnis des Gesamtwerkes heute allgemein anerkannt ist. Der im Jubiläumjahr veröffentlichte Anselmband von Sandra Visser und Thomas Williams aus der Reihe *Great Medieval Thinkers* zieht an vielen Stellen Aussagen der Briefe heran, um das Denken Anselms zu verdeutlichen. Aus demselben Jahr stammt Hansjürgen Verweyens »Anselm von Canterbury. Denker, Beter, Erzbischof«. In sein Vorhaben, durch eine historische Kontextualisierung der Hauptwerke und -gedanken Anselms »dem inneren Zusammenhang von Spiritualität und Spekulation klarere Konturen zu geben«²⁵ bezieht er – vorwiegend zur Darstellung des historischen Zusammenhangs – auch Briefe Anselms ein. Stephan Ernst behandelt in seiner Einleitung zu Anselms Werk aus der Reihe »Zugänge zum Denken des Mittelalters« die Briefe zwar nicht, begründet dies aber im Vorwort gerade mit der Größe der Aufgabe: »Nicht

kussion um die Entstehung der Handschrift L findet sich in NISKANEN, *Letter Collections*, 33–39; VAUGHN, *Archbishop Anselm*, 8–11.

²⁴ Niskanen geht von drei ursprünglichen Sammlungen der Briefe Anselms aus, einer ersten und zweiten Bec-Sammlung und einer Canterbury-Sammlung. Diese, so Niskanen, wurde im Kloster Christ Church in Canterbury wahrscheinlich noch zu Lebzeiten Anselms und auf dessen Initiative hin wohl in der Form eines Briefregisters begonnen (vgl. NISKANEN, *Letter Collections*, 110f.; DERS., *Evolution*, 48f.). Einer ihrer Hauptzeugen ist die Handschrift L, die in den 1120er Jahren in Christ Church von diesem Briefregister abgeschrieben wurde (vgl. DERS., *Letter Collections*, 121–124; DERS., *Evolution*, 53) – möglicherweise im Auftrag Eadmers (vgl. DERS., *Letter Collections*, 220–225).

²⁵ VERWEYEN, *Anselm von Canterbury*, 9.

behandelt werden [...] vor allem die Briefe, die eine eigene umfassende Einführung verlangen würden.«²⁶

Die Bedeutung der Frauenbriefe für die Erforschung von Anselms »relations with laymen«²⁷ zeigt bereits der 1959 im *Spicilegium Beccense I* erschienene Aufsatz von J. Mason, der auf die Frauenbriefe rekurriert, um neben dem Theologen auch den Erzbischof Anselm als »international figure«²⁸ darzustellen. Eine sprachliche Analyse von Anselms Briefcorpus führt die Dissertation von John Loughlin aus dem Jahre 1967 durch, die bereits einige Seiten der Frage nach der »relation between the letters and Anselm's other works«²⁹ widmet.

Mit *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape* veröffentlichte Richard Southern 1990 die Monographie, in der er die Erkenntnisse seiner jahrzehntelangen Anselmforschung zu einem konsistenten Bild zusammenfasst. Das *Portrait* löste Southern's *Saint Anselm and his Biographer* von 1963 als herausragendes Standardwerk der Anselmforschung ab. Southern verbindet in seiner Darstellung Ereignisgeschichte, Frömmigkeitsgeschichte und Theologiegeschichte. Damit dient sie der vorliegenden Arbeit als großes Vorbild. Den Briefen widmet Southern ein ganzes Kapitel; unter der Überschrift »The nature and importance of friendship« untersucht er Anselms Freundschaftsbriefe und zeigt das Neue der »Anselmian experience« auf. Da allerdings zu den von Southern behandelten »letters of friendship« nur Briefe an Männer zählen, finden Anselms Frauenbriefe im *Portrait* nur am Rande Beachtung.

Zwischen Southern's *Biographer* und seinem *Portrait* verfasste Julia Gauss 1985 einen Aufsatz, in dem sie Anselm unter »drei Aspekte[n]«³⁰ betrachtet: als »Briefschreiber«, als »Betende[n]« und als »Logiker«. In allen drei Aspekten sieht sie den Theologen. Besonders beachtenswert für die vorliegende Arbeit ist Gauss' Feststellung, dass Anselm im Unterschied zu anderen zeitgenössischen Theologen keine exegetischen Werke verfasste, sich aber gerade in seinen Briefen eine Vielzahl von Schriftbezügen findet. »Was er der Bibel entnahm und verdankte, sprach er in Predigten, Medita-

²⁶ ERNST, Anselm von Canterbury, 9.

²⁷ MASON, Anselm's relations with laymen, Titel.

²⁸ MASON, Anselm's relations with laymen, 559.

²⁹ LOUGHLIN, Saint Anselm, 269. Loughlins Arbeit ist auf Mikrofilm veröffentlicht.

³⁰ GAUSS, Anselm von Canterbury, Titel des Werkes: »Anselm von Canterbury – drei Aspekte«.

tionen und Gebeten aus, vor allem aber als Briefschreiber.«³¹ Die Anselmforschung hat Gauss' Aufsatz nicht rezipiert.

Roland Zingg unternimmt es in seiner jüngst erschienen Dissertation, Anselms Briefcorpus im Kontext der »Briefsammlungen der Erzbischöfe von Canterbury, 1070–1170« darzustellen.³² Unter der Rubrik der »weltlichen Adressaten« wird die Mehrzahl der Weltfrauenbriefe Anselms erwähnt oder knapp skizziert.

Die erste Monographie zu Anselms Frauenbriefen wurde 2002 von Sally Vaughn veröffentlicht. Ihr Buch über *St. Anselm and the Handmaidens of God* verfasste Vaughn im Anschluss an ihr Hauptwerk *Anselm of Canterbury and Robert of Meulan*, mit dem sie im deutlichen Gegensatz zu Southernns Sicht Anselm als eine auch bewusst politisch agierende Persönlichkeit darstellt. In *Handmaidens* schließt Vaughn aus ihrer Untersuchung der Frauenbriefe auf eine hohe Wertschätzung der Frauen, vor allem der nichtklösterlichen, durch Anselm. *Handmaidens* bietet einen Reichtum an Rekonstruktion historischer Zusammenhänge, von dem die vorliegende Arbeit an vielen Stellen profitiert. Vaughns aktuelle Anselmmonographie aus der Reihe *The Archbishops of Canterbury* basiert wesentlich auf Briefen des Erzbischofs,³³ unter ihnen die Fürstinnenbriefe des englischen Investiturstreits.

Bereits in den 1990er Jahren nahmen zwei Werke, die nach dem Verhältnis der mittelalterlichen Kirche zu Laien allgemein beziehungsweise zu Frauen im Besonderen fragen, Anselm unter frömmigkeitsgeschichtlicher Perspektive in den Blick. Dabei kamen sie zu deutlich voneinander abweichenden Ergebnissen. Michel Grandjeans *Laïcs dans l'église* von 1994 legt seiner Darstellung der »consistance relative de la vie laïque«³⁴ bei Anselm neben dem oben zitierten Hugobrief vor allem Frauenbriefe zugrunde. Grandjean urteilt, wie auch die vorliegende Arbeit, dass Anselm hier vom monastischen Liebesbegriff ausgeht und das monastische Ideal über die Grenzen des Klosters führt: »*L'amour exclusif dû à Dieu n'est pas [...] une exigence uniquement monastique [...]. L'idéal monastique du renonce-*

³¹ GAUSS, Anselm von Canterbury, 44.

³² ZINGG, Briefsammlungen.

³³ Vaughns Ziel ist es in diesem Werk, »*Anselm's Story through his Letters in Lambeth 59*« (VAUGHN, Archbishop Anselm, 3; vgl. 12) darzustellen.

³⁴ GRANDJEAN, *Laïcs dans l'église*, 257.

ment à tout ce qui détourne de Dieu dépasse donc les limites du cloître.»³⁵ Im zweiten Werk, *L'Église et les femmes dans l'occident chrétien*, kommt Paulette L'Hermite-Leclercq auf der Grundlage lediglich zweier Frauenbriefe, von denen einer zudem an eine Klosterfrau gerichtet ist, zu einem anderslautenden Schluss; in ihrer Sicht gilt bei Anselm: »*tout est vanité ... sauf la vie du moine.*«³⁶

Ziel und Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit verfolgt ihre primär frömmigkeitsgeschichtliche Fragestellung der Heilsperspektiven für nichtmonastische Frauen im Kontext der Lebenssituation Anselms und mit Ausblicken auf dessen weiteres Werk. Aus dieser Kontextualisierung ergibt sich die Gliederung des Hauptteiles: Das erste Kapitel untersucht die Frauenbriefe, die Anselm als Prior und Abt von Bec verfasst hat (I.). Anselms erzbischöfliche Korrespondenz wird in zwei separaten Kapiteln behandelt, da sein stark von der Auseinandersetzung mit dem englischen Königshaus geprägter Episkopat hinsichtlich Konfliktgegenstand und königlichem Gegenüber deutlich zwei Phasen aufweist: Ein Kapitel ist den Briefen der ersten Phase des Episkopats in der Zeit der Herrschaft Wilhelms des Roten gewidmet (II.), ein anderes der Korrespondenz aus der zweiten Phase, die über weite Strecken vom englischen Investiturstreit mit dem Königspaar Heinrich und Mathilde bestimmt war (III.).

Jedes Kapitel stellt zunächst die Zusammenhänge dar, in denen Anselm in der jeweiligen Phase seines Wirkens Frauen begegnete (1.). Im Anschluss daran werden die Weltfrauenbriefe auf ihre Aussagen zum Heilsweg der Adressatin hin exegetisch untersucht (2.). Die Arbeit setzt hier zum einen voraus, dass Anselm wie in seinem übrigen Werk so auch in seinen Briefen Sprache mit großer Präzision einsetzte, so dass die Texte in Form und Begrifflichkeit belastbar sind. Zum anderen geht sie vom quasiliterarischen Charakter des hochmittelalterlichen Briefes aus, der rhetorische Anstrengung des Verfassers und mehrfache, vertiefende Lektüre durch die Rezipientin einander entsprechen lässt.³⁷ Daher zieht die

³⁵ GRANDJEAN, Laïcs dans l'église, 265.

³⁶ L'HERMITE-LECLERCO, L'Église et les femmes, 208.

³⁷ Eine entsprechende Textrezeption bringt Anselms Adressatin Mathilde von England zum Ausdruck, wenn sie dem Erzbischof gegenüber formuliert: »*verba de dulci bonitatis vestrae fonte manantia ore relego, mente retracto, corde recogito, recogitata in ipso cordis arcano repono.*« (Ep. 320,9f.; »die Worte, die aus der süßen Quelle Eure Güte entspringen, lese ich mit dem Mund wieder und wieder, mit dem

Arbeit als Kontext der Briefe nicht nur direkt zitierte Texte heran, sondern auch solche, die im Brief lediglich indirekt angespielt werden – vorwiegend aus biblischen Schriften und der Benediktsregel. Wenn ein solches Vorgehen auch stets der Gefahr ausgesetzt ist, Anspielungen zu finden, die nicht vom Briefverfasser als solche intendiert waren, so wird es hier dennoch verfolgt, da es als adäquate Methode erscheint, einen Einblick in den textlichen Beziehungsreichtum und die Mehrdimensionalität der Aussagen Anselms zu gewinnen. In einem dritten Schritt werden jeweils wesentliche Aspekte des Kapitels zusammenfassend dargestellt (3.). Hier schließt sich im letzten Kapitel (III.) die Untersuchung des in Umfang, dialogischer Struktur und kontroverser Schärfe der Bibelauslegung herausragenden Anselm-Mathilde-Briefwechsels an, der erst vor dem Hintergrund der Ergebnisse des dritten Unterkapitels (3.) in seiner Bedeutung erfasst werden kann.

Die Übersetzungen der lateinischen Zitate stammen, wo nicht anders angemerkt, von der Verfasserin.

Eine um detaillierte Erfassung des Aussagegehaltes der Texte bemühte Untersuchung der Frauenbriefe Anselms unter frömmigkeitsgeschichtlicher Fragestellung kann ihren Ausgang nehmen von dem Urteil, das Anselms Korrespondenzpartnerin Mathilde von England formulierte:

»Quid [...] vestris, domine, scriptis aut stilo ornatius aut sensu refertius? [...] Et quod his maius est: hinc dulcor evangelici stillat eloqui.«³⁸

Verstand nehme ich sie mir wieder und wieder vor, mit dem Herzen durchdenke ich sie wieder und wieder und so durchdacht bewahre ich sie in eben der Verborgenheit des Herzens«).

³⁸ Ep. 384,8–12; »Was [...], Herr, könnte kunstvoller im Stil oder reicher an Inhalt sein als Eure Schreiben? [...] Und was noch größer ist als das: Aus ihnen tropft die Süße evangelischer Rede«.

I. BEC (1060–1093)

I.1 Prior und Abt Anselm im Kontakt mit Frauen

I.1.1 Vorgeschichte: Das Erbe der Mutter

Von Kindheit an war Anselm vertraut mit Frauen und deren unterschiedlichen Lebenssituationen. Er verbrachte seine Kindheit und Jugend nicht als Oblate in der weitestgehend frauenfreien Welt eines Männerklosters, sondern wuchs zusammen mit seiner Schwester Richeza³⁹ in einem aristokratischen Haushalt auf, der von seiner Mutter geführt wurde⁴⁰ und dem wohl auch noch weitere Frauen – als Bedienstete – angehörten. In den Straßen seiner Mutterstadt Aosta,⁴¹ bei Feiern und in der Kathedrale traf er auf Mädchen und Frauen jeden Alters; was Stadtgespräch war, drang auch an seine Ohren.⁴²

³⁹ Dass Richeza tatsächlich Anselms einzige Schwester war, wie Southern aus Anselms an Richeza gerichteten Worten »*ego enim sum unicus frater vester*« (Ep. 268,5f.; »ich bin ja Euer einziger Bruder«) schließt (vgl. SOUTHERN, Portrait, 7; so dann auch Walter Fröhlich in: ANSELM, Letters II, 160; VAUGHN, Handmaidens, 116), ist nicht zwingend. Es ist durch diese Formulierung ja nicht ausgeschlossen, dass Richeza zwar keine weiteren Brüder, jedoch durchaus eine oder mehrere Schwestern hatte.

⁴⁰ Vgl. EADMER, Vita Anselmi, 4, wo über ihre Ausübung des Amtes der *mater familias* u.a. gesagt wird, sie übe es aus »*domus curam bene gerens*«.

⁴¹ Zu Aosta als Anselms Mutterstadt siehe SECRET, Bourguignon d'Aoste; THIÉBAT, Sant'Anselmo e Aosta.

⁴² Anselm selbst nimmt später in den Briefen aus seiner Zeit in Bec wiederholt Bezug auf das, was ihm durch nicht zielgerichtete mündliche Weitergabe von Informationen zur Kenntnis gekommen ist. (Ep. 45,6f.; 82,4f.; 134,7f.).

Die wichtigste Quelle für Anselms Jahre in Aosta sind Kapitel i–iv aus Eadmers *Vita Anselmi*. Da Eadmer gerade die Anfangskapitel dieses Werkes als enger Vertrauter Anselms zu dessen Lebzeiten verfasst und ihm nach eigener Aussage gar zur Korrektur vorgelegt hat,⁴³ kann man davon ausgehen, dass diese Kapitel recht getreu die Sicht Anselms selbst wiedergeben. Es ist dabei als wahrscheinlich anzunehmen, dass die Erinnerung des Mönches und Erzbischofs hier auch von traditionellen Motiven geformt ist; gerade ein Einfluss der *Confessiones* liegt bei Anselm nahe.

Die zentrale Figur der Kinder- und Jugendzeit Anselms ist nach der *Vita* Anselms Mutter Ermenberga. Ihre paradigmatische Rolle und Bedeutung wird bereits in der Gegenüberstellung der Eltern Anselms deutlich, die das Werk eröffnet. Eadmer leitet diese Gegenüberstellung mit der Begründung ein, er wolle seiner Leserschaft aufzeigen »*de qua radice prodierit quod in studiis nasciturae prolis postmodum fulsit*«⁴⁴. Im Folgenden zeigt sich, dass es das Erbe der Mutter ist, welches die *Vita* in dem späteren heiligengemäßen Leben Anselms erkennt, während die väterliche Wurzel als die des weltlichen Lebens dargestellt wird, von der Anselm sich mit seiner Abkehr vom Vater trennt: Ermenberga und Gundulf waren »*moribus ex quadam parte dissimiles*«⁴⁵. Während Gundulf dem weltlichen Leben ergeben war (»*saeculari deditus vitae*«⁴⁶), nahm Ermenberga »*bonis studiis serviens*« – und indem sie gut für Haus und Besitz sorgte – das Amt einer guten *mater familias* wahr.⁴⁷ Die Schilderung des Lebenswandels der Mutter mündet in eine Gegenüberstellung ihres Lebensendes mit dem ihres Mannes: »*Haec fuit vita ejus, in hac dum vixit permansit, in hac finem vitae sortiri promeruit. Gundulfus autem circa diem obitus sui spreto seculo monachus factus, monachus defunctus est.*«⁴⁸ Hier ist es Ermenbergas beharrlich gutes Leben

⁴³ Vgl. EADMER, *Vita Anselmi*, 150. Zu Eadmer als Anselms Weggefährten und Biographen siehe SOUTHERN, *Biographer*, 229–354; DERS., *Portrait*, 404–428.

⁴⁴ EADMER, *Vita Anselmi*, 3; »aus welcher Wurzel das hervorgegangen ist, was später in dem Ringen des Nachkommen so hell erstrahlte« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 5).

⁴⁵ EADMER, *Vita Anselmi*, 3.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. EADMER, *Vita Anselmi*, 4.

⁴⁸ Ebd.; »Dies war ihr Leben, hierin verblieb sie, solange sie lebte, hierin durfte [genauer: verdiente] sie ihr Leben beschließen. Gundulph hingegen verließ die Welt, als sein Scheiden nahte, wurde Mönch und starb als Mönch.« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 6).

in der Welt, dem am Ende mit dem Begriff des *promereri* eine Verdienstlichkeit zugeschrieben wird. Dieses geistliche Verdienst erscheint hier als nicht geringer denn die geistliche Würde des Mönchsstandes, in den Gundulf am Ende seines – nicht guten – Lebens eintritt.

Ermenbergas »*bonis studiis servire*« wird an entscheidenden Stationen der Kindheit und Jugend Anselms expliziert. Die Darstellung des Lebensweges Anselms beginnt in Kapitel ii mit der Szene, in welcher der kleine Anselm eifrig den *colloquia* seiner Mutter lauscht: »*At Anselmus filius horum cum puer parvulus esset, maternis prout aetas sua patiebatur colloquiis libenter animum intendebat.*«⁴⁹ Diese *colloquia* haben einen klaren theologischen Gehalt. Anselm hört von seiner Mutter, »*unum Deum sursum in caelo esse omnia regentem, omnia continentem*«⁵⁰. Dem Duktus der *Vita* zufolge (s.o.) sind diese theologischen Sätze Ermenbergas zur Einheit Gottes, zu seiner Verortung im Himmel, seiner Allherrschaft und seinem Allumfassen als *radix* der später so hell und weit leuchtenden Theologie ihres Sohnes zu verstehen.

An die *colloquia*-Szene schließt sich unmittelbar das bekannte Nachtgesicht des Aufstieges zu Gott an, das in mancher Hinsicht als paradigmatisch für Anselms Leben und Werk angesehen werden kann.⁵¹

»*Et audito unum Deum sursum in caelo esse, omnia regentem, omnia continentem suspicatus est utpote puer inter montes nutritus caelum montibus incumbere, in quo et aulam Dei esse, eamque per montes adiri posse. Cunque hoc sepius*

⁴⁹ EADMER, *Vita Anselmi*, 4; »Anselmus nun, der Sohn dieser beiden, liebte es schon als kleines Knäblein, in Zwiegesprächen den Worten der Mutter zu folgen, soweit seine Jahre es zuließen.« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 6).

⁵⁰ EADMER, *Vita Anselmi*, 4; »ein Gott sei droben im Himmel, der regiere alles und halte alles zusammen« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 6).

⁵¹ Richard Southern sieht im Nachtgesicht ein Ereignis, das Anselm als Kind stark beeindruckt hat und die Richtung seines weiteren Lebens vorzeichnet: »... it evidently made a deep impression on Anselm, for he told the story to his biographer fifty or sixty years later. In a childish way it portrays the direction of his whole life ...« (SOUTHERN, *Portrait*, 6). Jean-Francois Cottier versteht den Traum des Kindes als »*clé interprétative pour ses oeuvres spirituelles*« (COTTIER, *Anima mea*, XXIX) und erkennt in ihm die Grundzüge der anselmischen Spiritualität: »*il porte en lui les grandes lignes de ce qui sera plus tard le fondement de la spiritualité anselmienne*« (COTTIER, *Anima mea*, XXVII). Als die vier Hauptthemen des Traumes und der Spiritualität Anselms benennt er spirituellen Aufstieg und Gottesehnsucht, Schuld und Reue, den freundschaftlichen Dialog als Grundstruktur des Denkens und Schreibens und schließlich die Erlösung, als deren Symbol das weiße Brot des Traumes zu deuten sei; vgl. COTTIER, *Anima mea*, XXIX–XXXI.

animo voveret contigit ut quadam nocte per visum videret se debere montis cacumen ascendere, et ad aulam magni regis Dei properare. Verum priusquam montem coepisset ascendere vidit in planitie qua pergebat ad pedem montis mulieres quae regis erant ancillae segetes metere, sed hoc nimis negligenter faciebant et desidiose. Quarum puer desidiam dolens atque redarguens proposuit animo se apud dominum regem ipsas accusaturum. Dehinc monte transcensu regiam aulam subit, Deum cum solo suo dapifero invenit. Nam familiam suam ut sibi videbatur quoniam autumnus erat ad colligendas messes miserat. Ingressus itaque puer a domino vocatur. Accedit, atque ad pedes ejus sedet. Interrogatur jocunda affabilitate quis sit vel unde, quidque velit. Respondet ille ad interrogata, juxta quod rem esse sciebat, Tunc ad imperium Dei panis ei nitidissimus per dapiferum affertur, eoque coram ipso reficitur. Mane igitur cum quid viderit ante oculos mentis reduceret sicut puer simplex et innocens se veraciter in caelo, et ex pane Dei refectum fuisse credebat, hocque coram aliis ita esse publice asserebat.»⁵²

Das *ascendere*, der *ascensus* ist, wie noch zu zeigen sein wird, ein wichtiger Begriff auch in Anselms seelsorgerlicher Korrespondenz. Hier in der *Vita* verbindet er sich mit Kindheitseindrücken Anselms zu ausdrucksstarken Bildern des Strebens nach erkennender Gottesschau. Das erste Bild des Nachtgesichtes ist zudem eines der leidenschaftlichen Sorge um das rechte, gottgefällige Leben anderer – Frauen. Nach der *Vita* hat dieses zweifache – intellektuelle und seelsorgerliche – Streben, welches das Werk An-

⁵² EADMER, *Vita Anselmi*, 4f.; »Da hörte er denn, ein Gott sei droben im Himmel, der regiere alles und halte alles zusammen. Und weil der Knabe zwischen Bergen aufgewachsen war, dachte er sich, der Himmel liege auf den Bergen und in ihm sei auch der Herrscherhof Gottes und über die Berge könne man hinkommen. Da sich nun sein Geist öfters in diesen Vorstellungen bewegte, begab es sich, daß er eines Nachts im Gesicht sah, er müsse den Bergesgipfel erklimmen und an den Hof Gottes, des mächtigen Königs, eilen. Aber ehe er anfang emporzusteigen, sah er in der Ebene, über die er zum Fuß des Berges hinschritt, Weiber, Mägde des Königs, bei der Erntearbeit schaffen; das taten sie indessen nur lässig und träge. Ihre Trägheit machte dem Knaben weh, und er nahm sich vor, sie beim Herrn König zu verklagen. Er ersteigt den Berg und betritt den Königshof. Den Herrn findet er und nur den Truchseß bei ihm; die anderen Leute waren, so meinte der Kleine, in die Ernte geschickt, weil es ja Herbst war. Wie er eintritt, wird er von dem Herrn gerufen. Er geht hinzu und setzt sich ihm zu Füßen. Mit freundlichem Ton wird er gefragt, wer er sei und woher und was er wolle. Er beantwortet die Fragen, so wie er es versteht. Dann wird ihm auf das Gebot des Herrn vom Truchseß ein sehr leuchtendes Brot gebracht, und er stärkt sich damit vor Seinem Angesicht. – Als er am Morgen sich wieder ins Gemüt rief, was er gesehen, glaubte er in seiner Einfalt und Unschuld, er sei wahrhaftig im Himmel gewesen und vom Brot des Herrn gestärkt worden; und das sei auch so, erklärte er ganz offen vor anderen.« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 6f.).

selms von Grund auf prägt, seinen Anfangsimpuls in den *colloquia* Ermenbergas. Zu beachten ist dabei auch, dass dieses vom Nachtgesicht ins Bild gebrachte Streben für Anselm kein beliebiges ist, es stellt für ihn vielmehr ein *debere* dar, das sich aus der Gottheit Gottes, wie sie ihm die *colloquia* Ermenbergas vor Ohren geführt haben, ergibt.

Im Hin und Her des jugendlichen Anselm zwischen Kloster und Welt,⁵³ das die *Vita* in den Kapiteln iii und iv schildert, ist es die Figur des Vaters, die Anselm am Klostereintritt hindert,⁵⁴ und die der Mutter, die ihn wie eine *anchora* vom Abgleiten auf die Wege der Welt zurückhält: »*Veruntamen pia dilectio et diligens pietas quas in matrem suam habebat nonnichil eum ab istis [juvenilibus ludis] restringebant. Defuncta vero illa ilico navis cordis ejus quasi perdita anchora in fluctus seculi pene tota dilapsa est.*«⁵⁵ Hier kommt zum ersten Mal die Größe der Liebe ins Spiel: Die *pia dilectio et diligens pietas*, die Anselm zu seiner Mutter hat, tritt seiner Begierde, weltliche Wege einzuschlagen und seine Studien zu vernachlässigen,⁵⁶ entgegen. Die Mutterliebe stellt damit für den jungen Anselm eine Art klösterlichen Raum mitten in der Welt dar; als Ermenberga stirbt, verliert Anselm seine *anchora*⁵⁷ – und sich selbst damit fast vollständig im Getriebe der Welt. Erst als er sich einige Jahre später nach heftigen Auseinandersetzungen von seinem Vater trennt und seinem väterlichen Erbe »entsagt« (*abrenuncia[t]*),⁵⁸ kann Anselm dem Streben seiner mütterlichen Wurzel wieder Raum geben, indem er sich auf den Weg des *ascensus* begibt. – So lässt sich die Schilderung der Cenisio-Überquerung, die Anselm an die Grenzen des ihm Möglichen führt, lesen, zumal sie mit dem Bild der

⁵³ Nach der *Vita* war Anselm noch keine 15 Jahre alt, als er zum ersten Mal versuchte, in einem Kloster aufgenommen zu werden; vgl. EADMER, *Vita Anselmi*, 5.

⁵⁴ Die *Vita* schildert, dass der von Anselm angesprochene Abt sich zwei Mal weigerte, Anselm ohne Zustimmung von dessen Vater ins Kloster aufzunehmen – die sein Vater offensichtlich beide Male nicht gegeben hatte; vgl. EADMER, *Vita Anselmi*, 5f.

⁵⁵ EADMER, *Vita Anselmi*, 6; »Wohl zog die verehrungsvolle Liebe und die liebevolle Verehrung, die er für seine Mutter hegte, ihm darin Schranken. Aber nach ihrem Hinscheiden, da glitt das Boot seines Herzens, als hätte es den Anker verloren, fast ganz in die Strudel der Welt.« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 9).

⁵⁶ Vgl. EADMER, *Vita Anselmi*, 6.

⁵⁷ Sollte der Vergleich seiner Mutter mit einer *anchora* auf Anselm selbst zurückgehen, so könnte darin durchaus eine Anspielung auf den ähnlich klingenden Begriff der *anachorita* (s.u. Anm. 103), die sich ja ganz aus dem Getriebe der Welt zurückgezogen hat, mitzuhören sein.

⁵⁸ EADMER, *Vita Anselmi*, 7.

wunderbaren Stärkung durch das weiße Brot ein zentrales Bild des Nachtgesichtes des kleinen Anselm aufnimmt.⁵⁹

Wie Augustin im Rückblick seiner *Confessiones*, so misst also auch Anselm in seiner Rückschau auf die eigene Kindheit und Jugend der Mutter zentrale Bedeutung für seine Entwicklung bei. Über Augustin hinaus sieht Anselm nach Eadmers *Vita* auch *inhaltlich* sein theologisches Denken in Grundzügen bereits von der Mutter geprägt. Zum Erbe der Mutter gehören hier zudem die Perspektive klösterlicher Räume oder Wege in der Welt und die wegweisende Funktion der Liebe.

Nach mehrjähriger Wanderung kam Anselm nach Bec und wurde ein Schüler Lanfranks. Die *Vita* weiß davon zu berichten, dass Anselm, bevor er im Kloster Bec Mönch (1060), bald auch Prior und Leiter der Klosterschule⁶⁰ (1063) und später Abt (1078)⁶¹ wurde, drei mögliche Lebenswege (*semita[e] vitae*)⁶² vor sich sah, die er Rat suchend seinem Lehrer und Freund Lanfrank vorlegte:

»Aut enim [...] monachus fieri volo, aut heremi cultor esse desidero, aut ex proprio patrimonio vivens quibuslibet indigentibus propter Deum pro meo posse exinde ministrare si consulitis cupio. In his [...] tribus voluntatem meam domine Lanfrance fluctuare sciatis, sed precor ut me in horum potissimo stabilitis.«⁶³

Es ist bemerkenswert, dass Lanfrank in Anselms Rückschau keinen der drei Wege – Klosterleben, Eremitenleben, wohlütiges Leben in der Welt – als »vorzüglichsten« bezeichnet, sondern vielmehr zögert, in Antwort auf

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Hier folgte Anselm seinem Lehrer und Freund Lanfrank nach, der von Herzog Wilhelm als Abt in dessen neu gegründetem Kloster Caen eingesetzt worden war. Zur Lehre an der Klosterschule in Bec vgl. LECLERCO, *Vie monastique*; RICHÉ, *Vie scolaire*; VAUGHN, *Teaching*.

⁶¹ Anselm wurde damit nach dem 1078 verstorbenen Gründerabt Herluin der zweite Abt des Klosters Bec.

⁶² EADMER, *Vita Anselmi*, 10.

⁶³ Ebd.; »Entweder will ich Mönch werden oder es verlangt mich, in der Einöde als Eremit zu leben, oder, wenn Ihr mir dazu ratet, möchte ich von meinem väterlichen Erbgut leben und allen Bedürftigen damit um Gottes willen nach meinem Vermögen zur Hand gehen. [...] Nun wißt Ihr, hochwürdiger Lanfrank, [...] daß zwischen diesen dreien mein Wollen schwankt, aber ich bitte, daß Ihr mich zu dem vorzüglichsten Ziel festigt.« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, *Leben*, 13f.).

Anselms Bitte eine diesbezügliche Meinung abzugeben: »*Differt Lanfrancus sententiam ferre*«. ⁶⁴ Der Grundgedanke aus den ersten Kapiteln der Vita, dass »klösterliche Wege« auch außerhalb des Klosters vorstellbar sind, wird damit hier weitergeführt.

Als Prior und Abt von Bec und später als Erzbischof von Canterbury stand Anselm in Kontakt mit Frauen jedes der drei von ihm bedachten Wege: mit Klosterfrauen, mit Inklusinnen – die monastischen oder weltlichen Standes sein konnten – und mit Weltfrauen.

I.1.2 Prior und Abt im Gegenüber zu den Wohltäterinnen des Klosters

Der Kontakt mit den Wohltäterinnen und Wohltätern des Klosters war eine der Hauptaufgaben Anselms bereits als Prior, seit Abt Herluin aufgrund von Krankheit und Alter zur Wahrnehmung dieser Aufgabe nicht mehr in der Lage war. ⁶⁵ Wenn auch Anselms Fähigkeit und Wille zur Verwaltung des Klosters unterschiedlich beurteilt werden, ⁶⁶ so ist doch unstrittig, dass er ein großes Geschick zeigte, Stiftungen und andere Wohltaten für das Kloster einzuwerben. Dabei spielten wohl seine seelsorgerliche Zuwendung und geistliche Rede, sein *divinum consilium* und *colloquium* eine wichtige, wenn nicht gar entscheidende Rolle, wie aus Eadmers Schilderung der Begegnung Anselms mit den Mächtigen Englands hervorgeht:

⁶⁴ EADMER, Vita Anselmi, 10; »Lanfrank zögerte, eine Entscheidung zu fällen« (Übersetzung Günther Müller, in: EADMER, Leben, 14). Die Entscheidung für Anselm zugunsten des Mönchtums erfolgte durch Erzbischof Maurilius von Rouen; vgl. EADMER, Vita Anselmi, 11.

⁶⁵ Vgl. EADMER, Vita Anselmi, 40.

⁶⁶ Geradzu gegensätzlich urteilen Sally Vaughn und Richard Southern. Vaughn sieht Anselm als fähigen Abt in Verwaltung und Vertretung von Bec: »... *the financial and legal complexities of a great monastic institution demanded an abbot of administrative skill and practical intelligence. Eadmer makes clear that Anselm possessed these qualities in full measure, that he functioned with remarkable effectiveness in the world of high politics at Bec.*« (VAUGHN, Anselm of Bec, 11). Dagegen konkretisiert Southern seine Sicht Anselms als des weltabgewandten Mönches hinsichtlich dessen verwalterischer Begabung und Interesses: »*No one was more conscious than Anselm himself of his defects as an administrator. Not indeed that he saw them as defects: in his view, whatever deflected a monk from worship, study, and meditation was only to be admitted so far as was necessary for the well-being of the monastic body; beyond this it was a temptation to be resisted.*« (SOUTHERN, Portrait, 181).