

Theologische Fakultät
Mag. Theol. 205a
Sommersemester 2020
Dozent*in

Anselm von Canterbury

Anselms Gebete unter besonderer Berücksichtigung von Oratio 13 und Epistula 10 an die Laieninklusin Adelaide

Abgabedatum
Verfasser*in
Matrikelnummer
Emailadresse
Adresse
Studiengang
Fachsemester

Inhaltsverzeichnis

1.	Einleitung	3
2.	Lebenslauf Anselm von Canterbury	3
2.1	Einfluss der Mutter	5
2.2	Korrespondenz mit Frauen	6
2.2.1	Die Adelige Adelaide	6
2.2.2	Das Phänomen der Laieninklusinnen	7
3.	Anselms Gebete	8
3.1	Private Gebete in der Zeit vor Anselm	8
3.1.1	Gebete an Heilige	9
3.1.2	Heilige und Märtyrer	10
3.2	Abfassungszeit	10
3.3	Hintergrund und Anlass	11
4.	Quelle I: Oratio 13	12
4.1	Überlieferungsgeschichte	12
4.2	Der Adressat Stephanus	13
4.3	Gliederung und Inhalt	13
4.4	Sprachliche Analyse	14
4.5	Figurenkonstellation	18
4.6	Schriftbezüge	19
4.6.1	Apostelgeschichte	19
4.6.2	Psalmen	23
5.	Vergleich der Oratio zu den Gebeten vor Anselm	24
6.	Zwischenfazit	25
7.	Verbreitung und Intention der Gebete Anselms	25
7.1	Generelle Intention der Verbreitung	25
7.2	Spiritualität und Wissenschaft	27
8.	Quelle II: Epistula 10	28
9.	Fazit	32
10.	Quellen- und Literaturverzeichnis	34

1. Einleitung

Anselm von Canterbury ist bekannt für seine großen systematisch-theologischen Traktate wie das *Monologion*, das *Proslogion* mit dem Gottesbeweis und *Cur Deus Homo*. Bei der Beschäftigung mit Anselm sollten jedoch einige weitere Werke aus seiner Feder nicht außer Acht gelassen werden: seine Gebete und Meditationen. Mit seinen Gebeten schuf Anselm eine neue Art des Betens, die sich nicht nur äußerlich vom zuvor üblichen Ansatz unterschied, sondern vor allem bedeutende Veränderungen für die Betenden mit sich brachte. Dabei ist besonders, dass Anselm seine Gebete auch an Frauen schickte. Anselm hegte eine Korrespondenz mit mehreren Frauen, unter anderem mit Frauen, die sich für den Lebensweg einer sogenannten Laieninklusin entschieden hatten. Eine erste Gebetssammlung sandte er im Jahr 1071/1072 an die adelige Laieninklusin Adelaide. Eines der Gebete dieser Sammlung (Oratio 13), das an den Heiligen Stephanus gerichtet ist, soll in dieser Arbeit untersucht werden. Danach soll auch der begleitende Brief (Epistula 10) betrachtet werden. Anhand der beiden genannten Quellen soll diese Kommunikation näher betrachtet. Dazu ist zunächst auf Anselms Gebete im Allgemeinen einzugehen, indem ihr Platz in seiner Biographie und die Veränderung im Vergleich zu Gebeten in der Zeit vor Anselm dargestellt werden. Anselms Biographie gibt auch bereits einen Vorausblick auf sein späteres Verhältnis zu Frauen. Durch eine ausführliche Analyse von Oratio 13 soll herausgestellt werden, was Anselm alles in seiner neuen Form des Gebets ausdrückt. Da es sich um ein Gebet an einen Heiligen handelt, wird auch auf die Verehrung von Heiligen im Allgemeinen und anhand des biblischen Befunds speziell auf den Märtyrer Stephanus eingegangen. Es wird ebenfalls beleuchtet, wie sich Anselms Gebete und Meditationen zu seinen systematisch-theologischen Werken verhalten.

Vor diesem Hintergrund soll dann die Verbreitung von Anselms Gebeten betrachtet und anhand von Epistula 10 die Bedeutung von Oratio 13 für Adelaide herausgestellt werden. Die Kommunikation zwischen Anselm und Adelaide lässt wiederum Rückschlüsse auf Anselms Verhältnis zu Frauen und die Bedeutung seiner Gebete für diese zu.

2. Lebenslauf Anselm von Canterbury

Um die Bedeutung von Anselms Gebeten zu verstehen, ist es nötig, sich den Lebensabschnitt vor Augen zu führen, in dem er sie verfasst hat. Bei der Darstellung von Anselms Lebenslauf wird deshalb der Schwerpunkt auf diesem Zeitraum liegen.

Über Anselms Leben ist das meiste bekannt aus der Biographie *Vita Anselmi* seines Schülers und späteren Sekretärs Eadmer, die dieser wahrscheinlich noch zu Lebzeiten Anselms zu schreiben begann. Eadmer traf Anselm erstmals bei dessen erstem Besuch in Canterbury im Jahr 1079 und wurde ab 1093 Anselms täglicher Begleiter.¹

Anselm wurde 1033 in Aosta, an der Grenze von Burgund, von den adligen Eltern Gundulf und Ermenberga geboren. Der Lombarde Gundulf war dem weltlichen Leben und seinen Genüssen zugetan, während Anselms Mutter, die Burgunderin Ermenberga, eine besonnenere und klösterliche Lebensweise vertrat. Zwischen diesen beiden Polen, dem der Welt zugewandten Vater und der am Kloster orientierten Mutter, wuchs Anselm auf.² Für Anselm war Ermenberga in seiner Kindheit und Jugend die entscheidende Bezugsperson, an der er sich orientierte. Zu seinem Vater hatte er stets ein sehr schwieriges Verhältnis.

Schon als Kind war Anselm an theologischen Themen, an die ihn seine Mutter heranführte, interessiert. Obwohl Anselm schon in jungen Jahren entschlossen den Wunsch gehegt hatte, Mönch zu werden, wandte er sich in seiner Jugend zeitweise doch der Welt zu. Die Liebe und der Respekt für seine Mutter hielten ihn aber davon ab, sich nur noch weltlichen Genüssen zu widmen. Nach dem Tod von Ermenberga um das Jahr 1050³ verlor Anselm diese Orientierung. Zudem zerstritt er sich nun endgültig mit seinem Vater und verließ daraufhin 1056 sein Zuhause.⁴ Nach drei Jahren der Wanderschaft durch Burgund und Frankreich ging Anselm in die Normandie. Dort trat er in das 1034–1037 von Herluin von Brionne gegründete Benediktinerkloster Bec ein und wurde ein Schüler des Priors Lanfranc (gestorben 1089).⁵ Im Jahr 1060 wurde er dort Mönch⁶ und bereits drei Jahre später Prior,⁷ während Lanfranc Bec verließ, um das 1060 von Wilhelm dem Eroberer gestiftete Kloster Saint-Étienne in Caen zu gründen. Von dort schickte er neue Oblaten nach Bec, damit sie unter Anselms Führung der Klosterschule eine gute Ausbildung bekamen.⁸ Zwischen 1060 und 1063 schrieb Anselm

¹ Vgl. Southern, Portrait, 404. 406, vgl. auch Schmitt, AOO I, 7*. 41*.

² Vgl. Eadmer, Vita, 3f.

³ Vgl. Southern, Portrait, xxvii.

⁴ Vgl. Eadmer, Vita, 5–7 und Southern, Portrait, xxvii.

⁵ Vgl. Vaughn, Anselm of Bec, 19.

⁶ Vgl. Southern, Portrait, xxvii.

⁷ Vgl. Eadmer, Vita, 8–12.

⁸ Vgl. Vaughn, Archbishop, 24.

wahrscheinlich sein Werk *De Grammatico*.⁹ Eadmer zufolge zeigte Anselm in all seinen klösterlichen Aktivitäten eine außerordentliche Ausdauer und Intensität. Schon in den drei Jahren als Mönch sei er dadurch zum Vorbild für seine Mitbrüder geworden. Als Prior habe er sich dem Dienst Gottes mit noch größerer Hingabe gewidmet und viel Zeit in der Meditation über theologische Fragen verbracht. Seine Disziplin in Bezug auf Tätigkeiten wie das Fasten oder nächtliches Beten und Studieren habe sich sogar noch einmal gesteigert.¹⁰ Im Jahr 1070 begann Anselm, Gebete und Meditationen zu verfassen. Im selben Jahr wurde Lanfranc Erzbischof von Canterbury.¹¹ Nun verfasste Anselm auf die Bitten von Mitbrüdern, seine Antworten auf ihre Glaubensfragen schriftlich niederzulegen, seine ersten großen systematisch-theologischen Traktate, das *Monologion* (1075/6) und das darauffolgende *Proslogion* (1077/8).¹² Anselm wurde im Jahr 1078 zum Abt von Bec gewählt¹³ und 1093 zum Erzbischof von Canterbury ernannt. Im Zuge des Investiturstreits war Anselm von 1097 bis 1100 zum ersten Mal im Exil, währenddessen er das 1095 begonnene *Cur deus homo* fertigstellte. Die Jahre 1103 bis 1106 verbrachte er ebenfalls im Exil. Anselm starb am 21. April 1109 in Canterbury.¹⁴

2.1 Einfluss der Mutter

Aus der Darstellung von Anselms Kindheit und Jugend durch Eadmer wird ein besonderer Einfluss der Mutter auf Anselm deutlich. Man könnte vermuten, dass dieser nicht nur Anselms Interesse an der Theologie, sondern auch sein Verhältnis zu Frauen generell geprägt hat.

Die adelige Ermenberga stammte ursprünglich aus Aosta, während der Lombarde Gundulf dorthin zog, was für einen höheren gesellschaftlichen Stellenwert der Mutter sprechen könnte.¹⁵ Eadmer stellt sehr genau die unterschiedlichen Lebensweisen von Anselms Eltern dar, um dem Leser, wie er sagt, deutlich zu machen, worin Anselms spätere Eigenschaften

⁹ Vgl. Southern, Portrait, xxvii.

¹⁰ Vgl. Eadmer, Vita, 11–14.

¹¹ Vgl. Southern, Portrait, xxvii.

¹² Vgl. Southern, Portrait, xxvii.

¹³ Vgl. Eadmer, Vita, 44.

¹⁴ Vgl. Southern, Portrait, xxviii f.

¹⁵ Vgl. Southern, Portrait, 7.

wurzeln.¹⁶ Über Ermenberga sagt er, dass sie den Haushalt sorgfältig und gut führte („domus curam bene gerens“) und ihrer Rolle als Mutter vorbildlich gerecht wurde („bonae matris familias officio fungebatur“).¹⁷ Er nennt ihre Sitten „probi et irreprehensibiles“¹⁸ und sagt, dass sie ihr gesamtes Leben lang untadelig und vernunftgeleitet gelebt habe. Anselms Vater wird im Kontrast dazu als nachlässig, maßlos und den weltlichen Dingen verfallen beschrieben, bevor er nur kurz vor seinem Tod plötzlich entschied, Mönch zu werden.¹⁹

Neben der bereits genannten Heranführung Anselms an theologische Themen²⁰ beeinflusste Anselms Mutter auch in entscheidender Weise sein Verhältnis zu Frauen. Es gibt eine Erzählung aus Anselms Kindheit, die nur in einigen Manuskripten der *Vita Anselmi* enthalten ist und wahrscheinlich nicht von Eadmer stammt, sondern von einem von Anselms Freunden in Bec.²¹ Sie berichtet davon, dass Anselm als kleiner Junge unbedingt die Buchstaben lernen wollte und deswegen von seinen Eltern schließlich zu einem Verwandten geschickt wurde. Dieser ließ ihn daraufhin nie nach draußen, damit Anselms Aufmerksamkeit nicht nachlasse. Der Aufenthalt bei dem Verwandten verstörte Anselm so sehr, dass er bei seiner Rückkehr zu seiner Mutter nicht mehr mit anderen Kindern zusammen sein konnte. Ermenberga ließ daraufhin all ihre weiblichen Freundinnen kommen und sagte ihnen, dass sie alles tun sollten, was Anselm sich von ihnen wünschte. So stellte sie Anselms Vertrauen in andere Menschen und seinen vorherigen glücklichen Zustand wieder her.²²

Die Geschichte zeigt einerseits, wie prägend das Verhältnis und wie tief die mütterliche Zuneigung Ermenbergas zu Anselm war und andererseits, dass Anselm schon als kleiner Junge recht viel Kontakt zu Frauen hatte.²³ Vaughn meint sogar, dass Anselm dieselbe

¹⁶ Vgl. Eadmer, *Vita*, 3.

¹⁷ Eadmer, *Vita*, 4.

¹⁸ Eadmer, *Vita*, 4.

¹⁹ Vgl. Eadmer, *Vita*, 3f.

²⁰ Vgl. Eadmer, *Vita*, 4.

²¹ Vgl. Southern, *Vita Anselmi*, xiv. 172.

²² Vgl. *Vita Anselmi*, Appendix, 172f.

²³ Für ausführliche Ausführungen zu Anselms Prägung durch seine Mutter und den Kontakt zu Frauen während seiner Kindheit siehe Schenk, *Perspektive*, 23–29.

Methode, die seine Mutter benutzte, um ihn aus seinem verängstigten Zugang zu befreien, später bei der Lehre seiner Schüler in Bec einsetzte.²⁴

2.2 Korrespondenz mit Frauen

Diese Prägung Anselms durch seine Mutter und durch Frauen im Allgemeinen ist vermutlich einer der Faktoren, die dazu führten, dass er in seinem späteren Leben eine für seine Zeit außergewöhnlich ausgeprägte Korrespondenz mit Frauen hegte.²⁵

Neben der Lehre von Mitbrüdern und Schülern gehörte zu Anselms Verpflichtungen als Prior von Bec auch der Kontakt nach außen zu den Unterstützenden des Klosters. Die bedeutendsten Stiftungen für Bec stammten dabei von Familien des Hochadels. Anselm stand vor allem im Kontakt zu Stifterinnen. Diese adeligen Frauen unterstützten das Kloster mit Wohltaten, indem sie ihm beispielsweise Anwesen vermachten. Im Gegenzug erhielten sie Unterstützung in politischen Angelegenheiten oder geistliches Material in Form von Gebeten und Beratung.²⁶

2.2.1 Die Adelige Adelaide

Einer dieser Kontakte Anselms zu adeligen Frauen soll im Laufe der Arbeit genauer untersucht werden. Anselm sandte einen Brief (Ep. 10) mit Psalmen und einer Gebetssammlung an eine gewisse Adelaide, bei der es sich wahrscheinlich um die Tochter Wilhelms des Eroberers handelt.²⁷ Ihre Familie zählte damit zu den bedeutendsten Unterstützern der Klosters Bec.²⁸ Adelaide lebte unter dem Schutz von Roger von Beaumont. Das Zentrum dessen Baronie lag in der Nähe von Kloster Bec im Valley of the Risle. Die vermutlich noch sehr junge Frau Adelaide war daher wohl eine Nachbarin Anselms. Obwohl sie keine Nonne war, hatte Adelaide sich zu einem klosterartigem Leben verpflichtet, eine

²⁴ Vgl. Vaughn, Handmaidens, 76f.

²⁵ Die AOO enthalten insgesamt 48 Briefe an und von Frauen und drei, die sich auf Anselm beziehen. Acht der Briefe an Frauen stammen aus Anselms Zeit als Prior und Abt von Bec, vgl. dazu Schenk, Perspektiven, 16. 45f.

²⁶ Vgl. Schenk, Perspektiven, 29–32.

²⁷ Vgl. Schmitt, AOO I, 141*.

²⁸ Vgl. Vaughn, Anselm of Bec, 21f. 63f.

Lebensweise, für die sich viele unverheiratete aristokratische Frauen zu der Zeit entschieden.²⁹ Sie gehörte damit zur Gruppe der sog. Laieninklusinnen.

2.2.2 Das Phänomen der Laieninklusinnen

Unter den Frauen, mit denen Anselm korrespondierte, bilden diese sog. Laieninklusinnen,³⁰ eine besondere Gruppe. Laieninklusinnen waren Frauen, die sich dazu entschieden, in klösterlicher Abgeschiedenheit und Askese eingeschlossen in einer Klause zu leben. Das ursprüngliche Phänomen, von dem sich das Inklusentum ableitet, ist das Eremitentum des vierten Jahrhunderts. Die frühchristlichen Eremiten oder Anachoreten³¹ entschieden sich dazu, von der Welt entfernt in der Wüste zu leben.³² Im Mittelalter wurde das Leben als Inkluse populär. Zu Anselms Zeit in Bec stand das Inklusentum am Beginn einer Entwicklung, die sich im Laufe des 11. und 12. Jahrhunderts immer mehr an Bedeutung gewann. Im Gegensatz zum Frühmittelalter, entschieden sich nun eher Frauen zu einem Leben als Inkluse und es wurde ein vorwiegend städtisches Phänomen.³³ Die Klausen befanden sich überwiegend an öffentlichen Orten wie Kirchen, Stadtmauern und Brücken. Damit unterschied sich das Inklusentum von der Praxis der Eremiten und Anachoreten, da keine völlige Einsamkeit in Ferne von der Welt angestrebt wurde.³⁴ Im Gegenteil fand an den Klausen wahrscheinlich durchaus viel soziale Interaktion statt.³⁵ Gleichzeitig boten sie den Inklusen und Inklusinnen einen Ort zur Meditation und Einkehr, um ihr Leben Gott zu widmen.³⁶ Um diesen unterschiedlichen Zwecken zu dienen, besaßen die Klausen mehrere Fenster. Ein Fenster stellte die Verbindung zur Außenwelt her. Dadurch konnten Gespräche geführt und Gaben ausgetauscht werden. Auch unter den Inklusinnen und Inklusen fand

²⁹ Vgl. Southern, Biographer, 37 und Southern, Portrait, 92.

³⁰ Laien wird in dem Sinne verwendet, dass sie nicht zuvor im Kloster gelebt haben, vgl. Schenk, Perspektive, 37, Fußnote 106.

³¹ Während die Begriffe Eremit und Anachoret in frühchristlicher Zeit synonym gebraucht wurden, ist die Bedeutung von Anachoret im Mittelalter eingeschränkter und wird in Bezug auf diese Zeit deshalb auch für Inklusen/Reklusen verwendet. Zur genaueren Abgrenzung der Begriffe siehe Warren, Anchorites, 7f.

³² Vgl. Warren, Anchorites, 8f.

³³ Vgl. Schenk, Perspektiven, 37–39.

³⁴ Vgl. Mulder-Bakker, Inklusen, 426.

³⁵ Vgl. Schenk, Perspektiven, 38.

³⁶ Vgl. Mulder-Bakker, Inklusen, 427.

Kommunikation statt.³⁷ Insgesamt stellten die Zellen der mittelalterlichen Inklusen also einerseits immer noch das abgeschiedene Leben in der Wüste dar mit seinen Entbehrungen und der Möglichkeit zur Ruhe und einem nur Gott gewidmeten Dasein. Sie bildeten ebenfalls eine Parallele zum Gefängnis und damit einhergehenden Leiden der frühchristlichen Märtyrer, mit denen sich die Inklusen identifizieren konnten. Diese Aspekte schweben eher symbolisch und mental im Leben der Inklusen mit. Andererseits hatten die Klausen aber auch andere Bedeutungen jenseits der reinen Flucht vor der Welt bekommen. Sie waren Orte der Kommunikation, der Wohltätigkeit und der Bildung und Lehre geworden.³⁸

Frauen brauchten die Zustimmung des Bischofs oder Abtes, der für sie zuständig war, um als Laieninklusin leben zu können. Wie seine Briefe zeigen, war Anselm in seiner Zeit als Prior und Abt Seelsorger und geistlicher Begleiter für mehrere Laieninkluisinnen.³⁹ Die Betrachtung von Epistula 10 wird einige Aspekte davon zeigen, wie sich diese Begleitung in Bezug auf Adelaide gestaltete.

3. Anselms Gebete

3.1 Private Gebete in der Zeit vor Anselm

Vor der Hinwendung zu Anselms Werken soll kurz der Kontext skizziert werden, in den Anselm mit seinen Gebeten trat. Vor Anselm, im neunten und zehnten Jahrhundert, waren private Gebete stark liturgisch geprägt. Laien waren daran interessiert, die Praxis des Betens im geordneten Alltag des Klosters möglichst genau zu imitieren.⁴⁰ Dies konnte am besten durch die Rezitation von Psalmen erreicht werden. Auf diese Weise fand im privaten Rahmen eine Imitation des klösterlichen Stundengebets statt. Sowohl Geistliche als auch Laien orientierten sich damit in der Karolingerzeit bei ihren Gebeten maßgeblich am Psalter.⁴¹ Die Psalmen enthalten alles, was für das persönliche Gebet dieser Zeit als entscheidend erachtet wurde, und bildeten somit dessen Ausgangsbasis und Orientierung. Besonders eindrücklich zeigt dies der Widmungsbrief Alcuins zum Gebetbuch, das dieser für Karl den Großen zusammengestellt hat. Darin legt Alcuin ihm besonders die Psalmen für sein privates Beten

³⁷ Vgl. Schenk, Perspektiven, 38.

³⁸ Vgl. Warren, Anchorites, 7–9.

³⁹ Vgl. Schenk, Perspektiven, 39.

⁴⁰ Vgl. Ward, Prayers, 35f.

⁴¹ Vgl. Southern, Biographer, 38f. und Ward, Prayers, 36.

ans Herz.⁴² Um Laien die Nachahmung der monastischen Praxis zu ermöglichen, gab es solche Gebetssammlungen, die Psalmen und Gebete enthielten. Die Psalmen waren parallel zum Ablauf des Stundengebets im Kloster angeordnet. So konnten Laien nicht nur einzelne Gebete, sondern den gesamten klösterlichen Alltag nachahmen und ihre Tage nach monastischem Vorbild mit Andacht und Gottesdienst verbringen.⁴³ Im Laufe des elften Jahrhunderts wurden diese Sammlungen mit Psalmen und kurzen Gebeten für den privaten Gebrauch unter Laien immer beliebter. Sie bestanden typischerweise aus der nach klösterlichem Vorbild angeordneten Sammlung von Psalmen zwischen kurzen Kirchengebeten und längeren Gebeten.⁴⁴ Die meisten dieser Gebete richteten sich an Gott, aber es gab auch eine Reihe von Gebeten an Heilige. Insgesamt waren die Gebete sehr kurz und knapp. Über zweihundert Jahre änderte sich nichts an der beschriebenen Art des privaten Gebets, die auch Anselm so bekannt war.⁴⁵ Erst in der Mitte des elften Jahrhunderts, um das Jahr 1050, kam es zu einer neuen Entwicklung in der Gebetssprache. Die Kürze und Nüchternheit der Karolingischen Gebete schien für die spirituellen Bedürfnisse der Menschen nicht mehr ausreichend. Es entstand der Wunsch nach längeren, ausgeschmückteren Gebeten mit mehr persönlichem Ausdruck.⁴⁶ Besonders Gebete an die heilige Maria veränderten sich dahingehend. So erweiterte zum Beispiel Maurilius, der Erzbischof von Rouen, die knappe Form des Karolingischen Gebets. Dabei wurde es nicht nur länger, sondern auch intensiver, emotionaler und persönlicher, wobei allerdings nichts am theologischen Gehalt geändert wurde.⁴⁷ Diese neuen Art des Gebets barg allerdings stets die Gefahr, dass das Gebet oberflächlich würde und die zwar pathetischen Aussagen ihre inhaltliche Tiefe einbüßten.⁴⁸ In diese Situation trat Anselm mit seinen Gebeten. Southern beschreibt: „What was needed was someone who could speak this language of self-revelation with power, and add to it the gift of

⁴² Vgl. PL 101, 465–468, siehe dazu auch Southern, Biographer, 38f. und Waldhoff, Gebetbuch, 2.

⁴³ Vgl. Ward, Prayers, 36.

⁴⁴ Vgl. Southern, Biographer, 39f. und Ward, Prayers, 36.

⁴⁵ Vgl. Southern, Biographer, 39f.

⁴⁶ Vgl. Southern, Biographer, 40f. und Verweyen, Denker, 36.

⁴⁷ Vgl. Southern, Biographer, 41f.

⁴⁸ Vgl. Southern, Biographer, 42 und Verweyen, Denker, 36.

clear thought. These were just the qualities which Anselm could contribute.⁴⁹ Er nennt die Wandlung, die Anselm brachte, die „Anselmian Revolution“.⁵⁰

3.1.1 Gebete an Heilige

Da Oratio 13 an einen Heiligen gerichtet ist, sollen noch einige Bemerkungen über diese spezielle, in der Karolingerzeit nicht so häufig vorkommende Gruppe von Gebeten gemacht werden. Die Gebete, die an Heilige adressiert waren, hatten stets einen ähnlichen Aufbau. Meistens richteten sie sich, in den Gebetbüchern fast immer in dieser Reihenfolge, an die heilige Jungfrau Maria, den heiligen Johannes der Täufer, St. Petrus, St. Paulus, St. Andreas, St. Stephanus und St. Benedict. Im Gebet wurden jeweils Geschehnisse aus dem Leben des Heiligen auf das Leben des Betenden übertragen.⁵¹

3.1.2 Heilige und Märtyrer

Im 6. Jahrhundert hatte es eine Veränderung der Vorstellung darüber gegeben, wer als heilig galt. Während zuvor im Zuge des Konzepts der Gemeinschaft der Heiligen, Irdische sowie Himmlische Anteil am Heiligen hatten, galten seitdem nur noch diejenigen als heilig, die sich durch Wundertaten und Askese hervorgetan hatten. Die Irdischen waren damit in der Folge auf solche vollkommenen, himmlischen Fürsprecher angewiesen.⁵² Unter den Heiligen nahmen die Märtyrer nach altkirchlicher Vorstellung noch eine herausgehobene Rolle ein. Der Begriff des Märtyrers (vom griechischen Wort μάρτυς für Zeuge) ist in seiner Entwicklungsgeschichte mit unterschiedlichen Bedeutungen belegt. Im Neuen Testament meinte μαρτύριον das Bekenntnis zu Christus. Dieses Zeugnis konnte den Tod zur Folge haben, aber das Sterben selbst galt noch nicht als Bekenntnis. Dies änderte sich im 2. Jahrhundert und das Zeugnis wurde zum Blutzeugnis, bei dem der Tod das Bekenntnis zu Christus darstellte.⁵³ Das Martyrium wurde zur ultimativen Nachfolge Christi, mit der Nachahmung bis in den eigenen Tod. In der Folge wurden die Märtyrer nicht nur wegen ihrer

⁴⁹ Southern, Biographer, 42.

⁵⁰ Southern, Biographer, 42 (27 Jahre später relativiert Southern den Ausdruck etwas und spricht nunmehr von „Anselmian transformation“, Southern, Portrait, 105).

⁵¹ Vgl. Southern, Biographer, 39.

⁵² Vgl. Angenendt, Heilige, 34f.

⁵³ Als erster christlicher Märtyrer gilt Bischof Polykarp von Smyrna mit seinem Martyrium um 155 oder 177.

Vorbildhaftigkeit verehrt, sondern ihnen wurde außerdem eine Funktion in der Heilsgeschichte zugeschrieben. Wegen ihres unnachgiebigen Festhaltens am Bekenntnis Christi, wurden sie als Mittler und Fürsprecher für diejenigen gesehen, die das Martyrium nicht erlitten. Es wurde davon ausgegangen, dass sie in sofortiger Nachfolge direkt im Himmel bei ihm waren und dort bei ihm für die Überlebenden Fürbitte halten könnten.⁵⁴ Diese Vorstellungen wurden im Mittelalter noch einmal sehr ausgeweitet.

3.2 Abfassungszeit

Wie die Darstellung von Anselms Lebenslauf gezeigt hat, gehören die Gebete und Meditationen zu seinen ersten literarischen Werken.⁵⁵ Die meisten von ihnen wurden zwischen den Jahren 1070 und 1080 geschrieben⁵⁶ und wahrscheinlich mehrheitlich während Anselms Zeit als Prior, bevor er im Jahr 1078 zum Abt von Bec gewählt wurde.⁵⁷ Damit folgten die Gebete und Meditationen auf Anselms „years of silence“⁵⁸ seit seinem Werk *De Grammatico* (wahrscheinlich zwischen 1060 und 1063). In den darauffolgenden sieben Jahren hatte es keine Veröffentlichungen gegeben, sondern Anselm widmete sich, wie oben beschrieben, ganz seinen Tätigkeiten im Kloster.⁵⁹ Anselms Gebete begannen sich in den Jahren 1071 bis 1077 zu verbreiten. Auf diese Weise wurde er erstmals über Bec hinaus bekannt.⁶⁰ Gleichzeitig waren also seine Gebete und Meditationen die ersten Werke, die in die Öffentlichkeit gelangten, vor seinen systematischen Werken.⁶¹ Den wichtigsten Anhaltspunkt für die Datierung seiner ersten Gebete bietet der Brief von Anselm an Adelaide. Anselm schickte ihr sechs Gebete und eine Meditation. Zwei Gebete, Or 13 an den heiligen Stephanus und Or. 16 an Maria Magdalena, werden im Brief ausdrücklich genannt.⁶² Der Brief wurde

⁵⁴ Vgl. Gemeinhardt, Die Heiligen, 16f. 20–24.

⁵⁵ Vgl. Southern, Vita Anselmi, 14, Fußnote 3.

⁵⁶ Vgl. Southern, Foreword, 13.

⁵⁷ Vgl. Southern, Biographer, 36.

⁵⁸ Southern, Portrait, 67.

⁵⁹ Vgl. Southern, Portrait, 67.

⁶⁰ Vgl. Southern, Vita Anselmi, 14f., Fußnote 3.

⁶¹ Vgl. Southern, Biographer, 36.

⁶² Vgl. Anselm, Ep. 10.

laut Schmitt zwischen den Jahren 1070 und 1075, wahrscheinlich 1072–1073 geschrieben. Southern und Ward gehen davon aus, dass Anselm den Brief bereits im Jahr 1071 an Adelaide schickte.⁶³ Aufgrund ihrer Beschreibung in Ep. 10, auf die später noch eingegangen wird, vermutet Schmitt, dass die Sammlung außer Or. 13 und 16 die erste Meditation und Or. 8, 9, 11, 14 oder 10 beinhaltet.⁶⁴ Drei weitere Gebete (Or. 5–7) schickte Anselm im Jahr 1072⁶⁵ oder 1074⁶⁶ an seinen Freund Gundulf. Den letzten Brief mit Gebeten sandte er im Jahr 1104 an die Gräfin Mathilde von Tuszien.⁶⁷ So waren die Empfänger von Anselms Gebeten entweder Freunde Anselms aus dem monastischen Kontext oder adelige Frauen.⁶⁸

Während seiner eigenen Lebenszeit war Anselm anders als heute vor allem für seine Gebete und Meditationen bekannt und nicht für seine systematischen Werke. Seine Gebete wurden von vielen Menschen gelesen und kopiert. Seit dem zwölften Jahrhundert wurden außerdem zahlreiche Gebete unter Anselms Namen verfasst.⁶⁹

3.3 Hintergrund und Anlass

Aus dieser Datierung ergibt sich, dass Anselms Zeit als Prior den Hintergrund für das Schreiben des Großteils seiner Gebete und Meditationen bildete. Sein Leben war bei ihrer Abfassung also geprägt vom monastischen Alltag im Kloster Bec. Dieser bestand für die Mönche zu einem sehr großen Teil aus der Rezitation des Psalters. Entsprechend der *Regula Benedicti* wurde der Psalter jede Woche einmal vollständig durchgesungen. Da bis zum elften Jahrhundert noch zahlreiche weitere Psalmen und Gebete hinzugekommen waren, die innerhalb der Woche gebetet wurden, nahm ihre Rezitation den größten Anteil des Tages der Mönche in Anspruch. Diese Praxis führte dazu, dass die Mönche mit dem Psalter äußerst vertraut waren. Außerdem wurde im Laufe des Jahres in den Morgenandachten fortlaufend

⁶³ Vgl. Southern, Biographer, 36 und Ward, Prayers, 68.

⁶⁴ Vgl. Schmitt, AOO I, 141*f.

⁶⁵ Vgl. Southern, Foreword, 12.

⁶⁶ Vgl. Schmitt, AOO I, 143*.

⁶⁷ Vgl. Southern, Biographer, 37 und Ep. 325.

⁶⁸ Vgl. Southern, Biographer, 37.

⁶⁹ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 58f.

die Bibel gelesen.⁷⁰ Einige typische Elemente des monastischen Alltags werden in den Gebeten erkennbar.

Eadmer zufolge verfasste und veröffentlichte Anselm seine Gebete auf Bitten von Freunden für diese. Er habe andere so gelehrt, sich in ähnlicher Weise wie er selbst an Gott und Heilige wenden zu können.⁷¹

4. Quelle I (Oratio 13)

4.1 Überlieferungsgeschichte

Vor der genaueren Betrachtung des Gebetes sollen einige kurze Bemerkungen zur kritischen Edition gemacht werden. Der vorliegenden Arbeit liegt die kritische Edition der *Anselmi Opera Omnia* von F. S. Schmitt zugrunde, in der er sich auch auf Material von Dom Andreas Wilmart bezieht.⁷² Die zuvor beschriebene breite Rezeption von Anselms Gebeten und Meditationen nach seinem Tod mit den vielen pseudepigraphischen Schriften hatte zur Folge, dass Anselm im Laufe der Jahrhunderte irrtümlicherweise 75 Gebete und 21 Meditationen, sowie 16 Homilien und weitere poetische Schriften zugeschrieben wurden.⁷³ Über Jahre wurde also Anselms Spiritualität auf Grundlage von größtenteils unechten Werken erforscht. Wilmart hat schließlich durch sorgfältiges Studium der Handschriften die 19 Gebete und drei Meditationen herausgearbeitet, die tatsächlich von Anselm stammen und in Schmitts Edition enthalten sind.⁷⁴ Wegen dieser teils großen Mengen an falsch zugeschriebenen Schriften, orientiert sich Schmitt in seiner Ausgabe nicht an bereits vorhandenen Gesamtausgaben der anselmianischen Werke,⁷⁵ sondern geht nur von sorgfältig ausgewählten Handschriften aus. Die Gebete und Meditationen sind insgesamt in mehr als hundert Handschriften erhalten. Bei der Auswahl der Handschriften für die Edition hat sich Schmitt wiederum an Wilmart orientiert und dessen Wahl nur drei weitere hinzugefügt.⁷⁶

⁷⁰ Vgl. Ward, *Prayers*, 27–29.

⁷¹ Vgl. Eadmer, *Vita*, 14.

⁷² Vgl. Schmitt, *AOO I*, 133*.

⁷³ So z.B. in der Mauriner Ausgabe, vgl. Schmitt, *AOO I*, 24*-36*.132*.

⁷⁴ Vgl. Schmitt, *AOO I*, 132*f. und Ward, *Prayers*, 18, siehe Wilmart, *Auteurs*, 147, Fußnote 1 für eine Aufzählung der Aufsätze, in denen Wilmart seine Untersuchungen zu den fälschlich zugeschriebenen und den echten Gebeten und Meditationen Anselms darlegt.

⁷⁵ Zu seiner ausführlichen Begründung siehe Schmitt, *AOO I*, 9*–36*.

⁷⁶ Vgl. Schmitt, *AOO I*, 134*.

Insgesamt ist der textkritische Befund von Anselms Werken generell, dass Anselm nach Veröffentlichung nur selten Korrekturen von großer Bedeutung durchführte. Seine Schriften waren also meistens schon vor ihrer Publikation in einer solchen Form, dass keine starken Korrekturen mehr nötig waren.⁷⁷

4.2 Der Adressat Stephanus

Wie viele von Anselms Gebeten⁷⁸ richtet sich Oratio 13 nicht an Gott direkt, sondern an den Heiligen Stephanus, dessen Geschichte in der Apostelgeschichte erzählt wird.

Stephanus wird wegen seiner guten Eigenschaften neben sechs weiteren qualifizierten Männern zum Diakon gewählt. Er wird dabei als „Mann voll Glaubens und Heiligen Geistes“ (Apg 6, 5) beschrieben und er bewirkt Zeichen und Wunder im Volk. Dann wird er aber nach einem Streit mit Vertretern des hellenistischen Judentums angeklagt und falsche Zeugen sagen vor dem Hohen Rat gegen ihn aus, dass er Mose und Gott gelästert habe (vgl. Apg 6). Bei seiner Verteidigungsrede blickt Stephanus ausführlich auf die Geschichten Abrahams, Josephs und Moses zurück und wirft den Anklägern schließlich vor, dass sie wie ihre Vorfahren gegen Gott handeln (vgl. Apg 7). Als Stephanus nach der Rede zum Himmel schaut, sieht er Gott und zu dessen Rechter Jesus Christus. Dann wird er durch seine erzürnten Ankläger, auch unter Beteiligung von Saulus, gesteinigt. Stephanus betet, dass Jesus seinen Geist aufnehmen möge und fällt dann kurz vor seinem Tod auf die Knie und bittet Gott um Gnade für seine Mörder, woraufhin er stirbt (vgl. Apg 7).

4.3 Gliederung und Inhalt⁷⁹

In Anselms Gebet an Stephanus geht es vor allem um die Liebe, die dieser seinen Feinden entgegengebracht hat. Das betende Ich wünscht sich, dass Stephanus sich Gott gegenüber ebenso für es einsetzen würde wie für seine Feinde.

1.) Das Gebet beginnt mit einem ausführlichen Anruf des heiligen Stephanus, in dem das betende Ich ihn und seine Eigenschaften und Taten, die in der heiligen Schrift berichtet

⁷⁷ Vgl. Schmitt, AOO I, 77*.

⁷⁸ Vgl. Or. 5–16.

⁷⁹ Die Seiten- und Versangaben richten sich nach der Edition von Schmitt (AOO I, Vol. 3) und Übersetzungen nach Ward und Helbing.

werden, preist. Es bezieht sich dabei auf das irdische Dasein des Stephanus und seine Gottesschau.⁸⁰

2.) Danach geht das betende Ich auf sein eigenes Dasein ein, das es als das eines hilflosen Sünders anerkennt und beschreibt. Es begründet daraus seine Angewiesenheit auf Stephanus, um dessen Fürsprache bei Gott das betende Ich bittet.⁸¹

3.) Nach dieser Einleitung führt das betende Ich die Darstellung seines Daseins als Schuldiger, der seine Strafe erwartet weiter aus und betont, dass es sich nicht selbst daraus befreien kann. Aufgrund von Stephanus' Taten, wie sie in der Schrift geschildert werden, erhofft sich das betende Ich Hilfe von ihm.⁸²

4.) Deshalb ruft das betende Ich nun erneut und verzweifelter als zuvor zu Stephanus und bittet ihn, sich seiner anzunehmen, ehe es für das betende Ich zu spät ist.⁸³

5.) Im nächsten Abschnitt spricht das betende Ich seine eigenen Sünden an, um sie im darauffolgenden Absatz mit den Verdiensten des Stephanus zu kontrastieren.⁸⁴

6.) Dann bezieht sich das betende Ich auf die Geschichte des heiligen Stephanus und sein barmherziges Verhalten im Angesicht seiner Feinde.⁸⁵

7.) Das betende Ich wünscht sich, dass jemand eben so Fürsprache bei Gott für es hält, wie Stephanus für seine Feinde und gleichzeitig, selbst so eine Seele zu haben wie Stephanus, die zu Derartigem fähig wäre.⁸⁶

8.) Anschließend geht das betende Ich auf Stephanus' Tod im Herrn ein, indem es dessen friedvolles Sterben beschreibt und sich sein jetziges Sein beim Herrn vorstellt und es bewundert.⁸⁷

⁸⁰ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 3–11).

⁸¹ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 11–18).

⁸² Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50f., Z. 19–33).

⁸³ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 34–47).

⁸⁴ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51f., Z. 48–65).

⁸⁵ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52f., Z. 66–90).

⁸⁶ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 91–109).

⁸⁷ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53f., Z. 110–127).

9.) Das Gebet endet damit, dass das betende Ich feststellt, wie weit es selbst noch von dieser Art von Frieden entfernt ist und wie sehr es einen solchen Frieden ersehnt. Es bittet Stephanus ein letztes Mal inbrünstig, zu ermöglichen, dass es ihn irgendwann erreichen werde.⁸⁸

4.4 Sprachliche Analyse

Das Gebet ist sprachlich sehr kunstvoll gestaltet, wobei sich die sprachlichen Mittel in den unterschiedlichen Abschnitten unterscheiden und die jeweilige Intention unterstreichen.

1.) Der Adressat des Gebets, der Heilige Stephanus, wird zu Beginn inbrünstig mit ausdrucksstarken Adjektiven angerufen („Sancte STEPHANE, beate STEPHANE, benigne STEPHANE“).⁸⁹ Das betende Ich nennt ihn „fortis miles dei, primus [...] martyrum dei, potens princeps, unus de magnis principibus caeli“.⁹⁰ All diese Attribute zeigen das Vertrauen des betenden Ichs in den Heiligen, an den es sich wendet. Dieses Vertrauen begründet sich aus dem, was Anselm aus der Bibel über das Leben des heiligen Stephanus weiß. In einem Trikolon beschreibt Anselm dessen Eigenschaften („quod [...] tanta sanctitatis luce splendisti [...] quod tanta cordis munditia nituisti [...] quod tanta caritatis pietate ardisti“),⁹¹ aus denen jeweils besondere Qualitäten folgen, die in Konsekutivsätzen angefügt werden. So folgt aus Stephanus’ reinem Herzen seine Gottesschau („beati oculi tui deum in gloria sua viderent“).⁹²

2.) Die Darstellung der Sündhaftigkeit des betenden Ichs in der ersten Person Singular wirkt im Kontrast zu der Fülle an positiven Begriffen, mit denen Stephanus zuvor beschrieben wurde, besonders eindrücklich. Die Niedrigkeit des betenden Ichs und die Güte des Stephanus werden einander auch direkt gegenübergestellt („angustiam meam [...] caritatem tuam“).⁹³ Zum betenden Ich und dem angeredeten Heiligen tritt nun noch eine weitere Person hinzu, die

⁸⁸ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54, Z. 128–141).

⁸⁹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 3).

⁹⁰ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 3–5).

⁹¹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 6–9).

⁹² Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 8).

⁹³ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 18).

das betende Ich als „omnipotentem amicum tuum, dominum et creatorem meum et tuum“⁹⁴ einführt. Stephanus soll als „intercessor[]“⁹⁵ zwischen dem betenden Ich und Gott fungieren.

3.) Die weitere Ausführung der Sündhaftigkeit des betenden Ichs sind in der dritten Person Singular formuliert und wirken somit etwas distanzierter und allgemeiner. In kontrastreicher, bildlicher Sprache wird vom Sünder als Schuldiger („reus“) geredet, der vor seinem gewaltigen Richter („tremendu[s] iude[x]“)⁹⁶ steht. Das Bild klang bereits zuvor in der Aussage „metuens iusti iudicis districtam sententiam“⁹⁷ an und es folgen weitere Begriffe aus dem juristischen Bereich, wie *accusare*, *convincere* und *carcer*.⁹⁸ Besonders kunstvoll werden die „tortores“ und die „Tormenta sine fine, sine intervallo, sine temperamento.“⁹⁹ beschrieben, denen der Angeklagte ausgeliefert sein wird, wenn das Urteil einmal gesprochen ist.¹⁰⁰ Mit dem Chiasmus „in angusto periculo, in periculosa angustia“¹⁰¹ schließt das betende Ich die ausführliche Begründung seiner Angewiesenheit auf die Hilfe des Heiligen („Ecce hominem indigentem festino auxilio.“)¹⁰² Es erhofft sich von ihm die gleiche Unterstützung, die Stephanus den Angeklagten in Apg 7,59 entgegengebracht hat.

4.) Entsprechend verzweifelt ruft das betende Ich nach dieser Darstellung denn auch Stephanus an, wobei es seinen Namen fünfmal nennt. Im Unterschied zum Beginn des Gebets verwendet es dieses Mal viermal kein Attribut, was das größere Maß seiner Verzweiflung und seine Eindringlichkeit zeigt.¹⁰³ Das mittlere „vere STEPHANE, quia vere coronate“¹⁰⁴ bezieht sich auf die Bedeutung seines Namens, auf die später noch eingegangen wird. Der folgende

⁹⁴ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 13f.).

⁹⁵ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 13).

⁹⁶ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 19).

⁹⁷ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 11).

⁹⁸ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 19f. 24).

⁹⁹ Anselm, Or. 13, (Schmitt III, 50f., Z. 26f.).

¹⁰⁰ Vgl. Anselm, Or. 13, (Schmitt III, 50f.).

¹⁰¹ Anselm, Or. 13, (Schmitt III, 51, Z. 30).

¹⁰² Anselm, Or. 13, (Schmitt III, 51, Z. 30f.).

¹⁰³ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 34).

¹⁰⁴ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 34).

Abschnitt ist wieder aus Sicht des betenden Ichs formuliert,¹⁰⁵ sodass das vorher allgemeiner beschriebene sündhafte Dasein wieder auf die persönliche Situation des Betenden übertragen wird. Mit der Anapher „sic“ wird betont, dass das betende Ich in jedem Zustand seines Alltags ein solcher Sünder ist und deshalb des Erbarmens des Stephanus bedarf.¹⁰⁶

5.) Danach wendet sich das betende Ich in einer verzweifelten *exclamatio* an seine eigenen Sünden („Sed o vos, o vos peccata mea [...]“).¹⁰⁷ Sie werden in einer chiastischen, antithetischen Konstruktion mit den Verdiensten des Stephanus kontrastiert („peccata mea, magna estis [...] magna sunt merita tua“).¹⁰⁸ Die Verdienste des Heiligen sollen auf diese Weise besonders betont werden, da das betende Ich meint, die Verdienste reichten für sie beide, sodass Stephanus es erretten könne.

6.) Der nächste Abschnitt wird durch die dreimalige Wiederholung der Aussage „Domine, ne statuas illis hoc peccatum“,¹⁰⁹ die aus der Apostelgeschichte zitiert wird (Apg 7, 60) gegliedert. Im ersten dadurch entstehenden Absatz bewundert das betende Ich in einer ebenfalls dreigliedrigen, parallelen Konstruktion mit der Anapher „O“ Stephanus' Herz („O cor“), seinen Verstand („O mens“) und verwendet die Metapher „favus“.¹¹⁰ Daneben werden noch viele weitere Metaphern genutzt, um Stephanus' barmherziges und liebendes Verhalten gegenüber seinen Feinden zu beschreiben, wie beispielsweise „pinguedine caritatis“, „melle dilectionis“, „Vas caritatis“.¹¹¹ Durch diese ausgeschmückte bildliche Darstellung möchte das betende Ich zeigen, wie Stephanus, wenn er sich schon Feinden, die seinen Tod wollen, gegenüber so gütig verhält, sich dann erst für Freunde einsetzen würde. Zur Betonung stellt das betende Ich im nächsten Absatz Freunde und Feinde einander in, wiederum drei, Antithesen gegenüber („quantam [...] peccatoribus amicis tuis, cum [...] sic [...] pro impiis inimicis tuis“; „qua [...] desiderantes amplecti te intra cor suum, cum sic [...] eicientes te extra civitatem suam“; „Cum sic propinas furore anhelis irruentibus in te: quomodo

¹⁰⁵ Vgl. den häufigen Gebrauch der 1. Ps. Sg.

¹⁰⁶ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 41–43).

¹⁰⁷ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 48).

¹⁰⁸ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51f., Z. 48. 57).

¹⁰⁹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52, Z. 67f. 74. 80).

¹¹⁰ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52, Z. 68f. 71).

¹¹¹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52, Z. 68. 71f. 76).

refocillabis timore anhelos fugientes ad te?“).¹¹² Das betende Ich beendet den letzten Absatz mit einer dreigliedrigen Zusammenfassung mit wiederum kontrastreichen Metaphern, wie das Böse der Feinde nur Gutes aus Stephanus hervorbringen konnte („Impietas pietatem lapide premebat, et oleum misericordiae ebulliebat“).¹¹³

7.) Die Sprache des Gebets bleibt sehr bildhaft und metaphorisch, da das betende Ich auf die zuvor beschriebenen Eigenschaften von Stephanus zurückkommt und sich wünscht, sie selbst zu besitzen. Es bewundert Stephanus' Seele („beata anima beati STEPHANI“).¹¹⁴ Außerdem wird erneut Apg 7, 60 zitiert, da das betende Ich sich einen solchen Fürsprecher wünscht.

8.) Stephanus' Tod wird ebenfalls mit vielen Stilmitteln beschrieben. So gibt es viele Wortwiederholungen in Form von *figurae etymologicae* und chiasmatische Wortspiele („O somnus cum requie, requies cum securitate, securitas cum aeternitate! Requiescis [...] in gaudio, gaudes in requie. Gloriaris [...] in satietate, satiaris in gloria“).¹¹⁵ Zudem wird durch die Anrede „o felix“, „o secure“¹¹⁶ gezeigt, für wie erstrebenswert das betende Ich den jetzigen Zustand des Stephanus hält und wie sehr es ihn selbst ersehnt. Es beschreibt ihn als einen paradiesischen Idealzustand.¹¹⁷

9.) Im letzten Abschnitt des Gebets richtet sich das betende Ich zunächst an die „dives et beata pax“,¹¹⁸ von der es noch so weit entfernt ist und mit einem letzten eindringlichen Appell an Stephanus („Precor, o beate STEPHANE, precor“),¹¹⁹ dass er Mitleid mit ihm habe und es erreichte. Dabei nennt das betende Ich zum ersten und einzigen Mal den Namen Jesu Christi.¹²⁰

Die sprachliche Analyse zeigt, dass das Gebet ein literarisch aufs Sorgfältigste durchkomponiertes Werk ist. Southern nennt diese Art und Weise von Anselms Schreiben, bei

¹¹² Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52, Z. 74–79).

¹¹³ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 89f., vgl. auch Z. 87f.).

¹¹⁴ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 95).

¹¹⁵ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53f., Z. 110–113).

¹¹⁶ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54, Z. 112).

¹¹⁷ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54).

¹¹⁸ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54, Z. 128).

¹¹⁹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54, Z. 137).

¹²⁰ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 54, Z. 139).

der jede Formulierung durchdacht ist, „literary fastidiousness“.¹²¹ Für Anselm seien Inhalt und Form so untrennbar miteinander verbunden, dass sie jeweils äußerst kunstvoll aufeinander abgestimmt werden.¹²² In Verbindung mit dem textkritischen Befund, nach dem es wenige nachträgliche Korrekturen gab, betont die sprachliche Analyse Anselms außerordentliche Gewandtheit im Ausdruck. Zu Recht spricht Schmitt in Bezug auf Anselms Gebete und Meditationen von „rhetorische[n] Meisterstücke[n]“¹²³.

4.5 Figurenkonstellation

Wie in der sprachlichen Analyse deutlich geworden ist, kommen in Oratio 13 drei Figuren vor: das betende Ich, der Heilige Stephanus und Gott/Christus. Dabei wird jedoch Gott nie direkt angesprochen, sondern das betende Ich wendet sich stets an Stephanus. Das betende Ich beschreibt sich selbst als Sünder („ego peccator“) und Angeklagter („reus“), der sich fürchtet („metuens“, „anxious“, „tremens“)¹²⁴ und hilflos ist. Diese heftige Furcht bezieht sich auf das Urteil Christi, den das betende Ich zunächst nur indirekt erwähnt. Es bezeichnet ihn als gewaltigen Richter („tremendu[s] iude[x]“).¹²⁵ Auffällig ist, dass das betende Ich Gott zwar „dominum et creatorem meum et tuum“ nennt, wobei es sich selbst also mit einbezieht, aber „omnipotentem amicum tuum“,¹²⁶ womit es die besondere Beziehung von Stephanus zu Gott herausstellt. Stephanus selbst wird sehr ausführlich positiv dargestellt. Das betende Ich bezeichnet ihn als mächtigen Soldaten, ersten Märtyrer Gottes und als einen der größten Fürsten des Himmels.¹²⁷ Zudem zählt es die Eigenschaften des Stephanus auf, die ihn schon auf Erden vor anderen ausgezeichnet haben.¹²⁸ Diese haben dazu geführt, dass Stephanus während seines Lebens Gott geschaut hat.¹²⁹ Die Gottesschau betont das gute Verhältnis von

¹²¹ Southern, Biographer, 34.

¹²² Vgl. Southern, Biographer, 34.

¹²³ Schmitt, AOO I, 133*, Fußnote 6.

¹²⁴ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 11f. 16f.).

¹²⁵ Anselm, Or.13 (Schmitt III, 50, Z. 19).

¹²⁶ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 13f.).

¹²⁷ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 3–5).

¹²⁸ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 6–8).

¹²⁹ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 8).

Stephanus zu Gott, das das betende Ich ihm zuschreibt. Aufgrund dieser Qualitäten und der daraus resultierenden besonderen Beziehung zu Gott, wünscht sich das betende Ich, dass Stephanus als „intercessor[]“¹³⁰ zwischen ihm und Gott fungiert und diesen besänftigt. Trotz seiner großen Furcht vor Gott und seinem Urteil setzt das betende Ich noch Hoffnung in dessen Gnade („immensa misericordia iudicis“),¹³¹ aufgrund derer er einer Fürsprache durch Stephanus nachgeben würde.

Diese Ansprache eines Märtyrers entspricht damit dem beschriebenen Verständnis von Heiligen, das im Mittelalter sehr populär war.¹³² Das betende Ich wählt Stephanus als Fürsprecher, weil er als Heiliger schon geprüft wurde und bestanden hat. Das bedeutet, dass er im Gegensatz zum betenden Ich direkt zu Gott sprechen kann. Aufgrund seiner himmlisch-irdischen Existenz hat er die Möglichkeit zur Fürbitte und Vermittlung und ist außerdem ein Vorbild.¹³³ Das betende Ich in Or. 13 wünscht sich in Stephanus gerade einen Fürsprecher im Gericht, was ebenfalls eine typische Vorstellung von Heiligen geworden war.¹³⁴ Anselms Gebete unterscheiden sich also nicht darin von der vorhergehenden Praxis, dass sie Heilige als Fürsprecher anrufen, sondern Anselm setzt den neuen Akzent der Selbsteinsicht als Voraussetzung.¹³⁵

4.6 Schriftbezüge

Es scheint, dass Anselm die Jahre in Bec, in denen er nichts veröffentlichte, neben seinen klösterlichen Pflichten dem ausführlichen persönlichen Studium der Bibel gewidmet hat. Eadmer erwähnt die Bibel, wie Southern es ausdrückt, „as the subject of Anselm’s deepest meditation after Lanfranc’s departure from Bec.“¹³⁶ Das bedeutet nicht, dass Anselms Werke mit direkten Bibelzitatzen gefüllt sind, aber sie bildet seine Ausgangsbasis, auf die er sich immer wieder bezieht. So auch in seinen Gebeten und Meditationen.

¹³⁰ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 13).

¹³¹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 50, Z. 16).

¹³² Vgl. 3.1.2.

¹³³ Vgl. Angenendt, Heilige, 190.

¹³⁴ Vgl. Angenendt, Heilige, 191.

¹³⁵ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 60.

¹³⁶ Southern, Portrait, 69, vgl. dazu Eadmer, Vita, 12.

Es ist sehr auffällig, dass in Oratio 13 zahlreiche Schriftbezüge verwendet werden. Die meisten stammen aus der Perikope über Stephanus in der Apostelgeschichte und aus den Psalmen.

4.6.1 Apostelgeschichte

Den biblischen Ausgangspunkt des Gebets bildet die Geschichte des Stephanus in der Apostelgeschichte (Apg 6 und 7). Einige Aspekte, die schon in der Beschreibung der Figurenkonstellation erwähnt wurden, sollen noch einmal mit Bezug auf den biblischen Text aufgegriffen und ausgeführt werden. So kann ein möglichst genaues Bild des Adressaten Stephanus gezeichnet werden, was auch eine Rückwirkung auf die Betenden hat.

Am Beginn des Gebets bei der Anrede des Stephanus werden bereits drei wichtige Aspekte aus der Apostelgeschichte genannt. Sie charakterisieren einerseits den Angebeteten und fassen andererseits seine Geschichte, auf die später im Gebet noch genauer eingegangen wird, schon einmal zusammen. Die drei Aspekte sind Stephanus' engelsgleiches Angesicht (vgl. Apg 6, 15), die Tatsache, dass er Gott geschaut hat (vgl. Apg 7, 56) und die Gnade, die er kurz vor seinem Tod seinen Mördern entgegengebracht hat (vgl. Apg 7, 60).

Das betende Ich bezieht sich bei der Benennung von Stephanus Eigenschaften auf Erden zunächst auf die Beschreibung seines Gesichts als engelsgleich. Als Stephanus vor dem Hohen Rat erscheint, blicken alle Ratsmitglieder ihn gespannt an und sein Angesicht erscheint ihnen wie das eines Engels. In ähnlicher Weise wird von Mose gesprochen, wenn dieser mit den Gesetzestafeln vom Berg Sinai hinunterkommt (vgl. Ex 34, 29). Dadurch, dass Mose dort in der Nähe der Herrlichkeit Gottes war, strahlt sein Gesicht von dieser Herrlichkeit. Das Strahlen seines Gesichts drückt die Nähe zu Gott aus, die er erfahren hat und betont außerdem seine Funktion als Mittler zwischen Gott und den Israeliten, die von Gott als solche anerkannt ist.¹³⁷ Die Beschreibung von Stephanus' Angesicht als in engelsgleicher Würde strahlend drückt ebenfalls eine besondere Beziehung zu Gott aus. Das Strahlen wird wie bei Mose von Gott selbst bewirkt, sodass auch Stephanus von Gott eine besondere Rolle zuerkannt wird. Außerdem qualifiziert die Formulierung ihn als Gottesboten.¹³⁸ Indem das betende Ich diese

¹³⁷ Vgl. Braun, Geschichte, 161.

¹³⁸ Vgl. Braun, Geschichte, 161.

Züge des Stephanus hervorhebt, möchte es also betonen, wie überaus gut geeignet Stephanus als Mittler zwischen ihm und Gott ist.

Nach dem biblischen Befund kann Stephanus Gott erblicken, weil er vom heiligen Geist erfüllt ist. Er schaut dabei nicht nur Gott, sondern auch Jesus Christus zur Rechten Gottes (vgl. Apg 7, 55). Das betende Ich nimmt auf die Gottesschau des Stephanus schon zu Beginn des Gebets Bezug und begründet sie dabei mit der Reinheit seines Herzens. Die Vision des Stephanus beinhaltet aber auch noch eine weitere Dimension als die reine Gottesschau. Stephanus sieht Gott und Christus im Himmel, während er gerade auf der Erde vor dem Hohen Rat steht. Er steht damit in zweifacher Weise vor Gericht, nämlich vor seinen menschlichen Anklägern und vor dem endzeitlichen Richter Jesus. Im Gebet wird die Gerichtsmetaphorik aufgenommen. Das betende Ich fürchtet sich vor dem Richter.¹³⁹ Dass Stephanus sich kurz vor seinem Tod an Jesus wendet, dass er sich seines Geistes annehmen möge (vgl. Apg 7, 59), zeigt, dass er sich nicht vor seinem Richter fürchtet, sondern ihm im Gegenteil aufs Äußerste vertraut. So wird wiederum betont, warum Stephanus sich bei Christus, also dem Richter des betenden Ichs, für dieses einsetzen soll. Einerseits hat Stephanus offenbar eine besondere Beziehung zu Christus in seinem eigenen Fall und andererseits setzt er sich bei ihm für den Fall der Ankläger ein. Das betende Ich, das nun selbst nichts wirklich Vergleichbares getan hat und sich dennoch so sehr vor seinem Urteil fürchtet, erhofft sich eine ähnliche Fürsprache.

In der Beschreibung der Feinde nimmt das betende Ich Stephanus' eigene Wortwahl auf. Dieser redet sie zum Ende seiner Verteidigungsrede als „Halsstarrige“ an, weil sie sich fortwährend dem Heiligen Geist widersetzten. Stephanus wirft ihnen vor, sich genau wie ihre Väter zu verhalten, die Propheten verfolgt und getötet hätten (vgl. Apg 7, 51f.). Das betende Ich sagt nun über die Feinde, dass sie mit starrem Nacken und großer Wut („rigido collo magno furore“)¹⁴⁰ gegen Stephanus murrten und ihn zerstören wollten, womit es die Reaktion der Feinde auf Stephanus' Rede aufgreift (vgl. Apg 7, 54). Im Kontrast zur Bössartigkeit und Wut der Feinde steht das Gebet des Stephanus. Er antwortet auf das Handeln seiner Feinde in

¹³⁹ Vgl. Braun, Geschichte, 405f.

¹⁴⁰ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 85).

„magno furore“ mit „voce magna“,¹⁴¹ mit der er betet. Dabei kniet er sogar nieder (vgl. Apg 7, 60). Schon vorher hatte das betende Ich die anderen Taten der Ankläger beschrieben, nämlich dass sie sich wütend auf ihn stürzten („furore anhelis irruentibus in te“) und ihn aus seiner Stadt warfen („eicientes te extra civitatem suam“)¹⁴² (vgl. Apg 7, 57f.). Indem diese dichte Zusammenfassung des Verhaltens der Ankläger im Gebet direkt neben Stephanus' Antwort darauf gestellt wird, wird die Güte der Reaktion des Stephanus einmal mehr betont. Er antwortet nicht mit Gewalt oder Schmähworten. Stattdessen beginnt er, mit kräftiger Stimme zu beten. Seine Körperhaltung dabei zeigt nicht nur, dass er betet,¹⁴³ sondern auch, dass er es nicht für nötig hält, sich gegen seine Feinde zu erheben. Während sie ihn als Menge angreifen, kehrt er im Gebet ein und betet für sie. Die laute Stimme, mit der er spricht, zeigt seine Entschlossenheit in seiner Fürbitte (vgl. Apg 7, 60). Auch die Steinigung selbst wird bildlich dargestellt, indem der Hass der Feinde als Personifikation die Steine auf die ebenfalls personifizierte Liebe des Stephanus wirft („Caritas ab odio cum petra percutiebatur“).¹⁴⁴ Die ganze Zeit wird deutlich gemacht, dass von den Anklägern nur Gewalt, Aggressivität und Hass ausgeht, während Stephanus gesamtes Handeln von *caritas* geprägt ist.

Das betende Ich erwähnt zudem die Bedeutung des Namens „Stephanus“.¹⁴⁵ Es spricht Stephanus als „wahren Stephanus“ an, weil er wahrhaft gekrönt sei. Mit dieser Aussage wird ein Bezug zur Wortbedeutung von „στέφανος“, „Kranz“ hergestellt. Der Begriff wird im Neuen Testament in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet. Paulus benutzt für die Beschreibung des christlichen Lebens an mehreren Stellen Metaphern aus dem Bereich des sportlichen Wettkampfs. Das ewige Leben stellt dabei als „unvergänglicher Kranz“ das Ziel dar, dem der „vergängliche Kranz“ als Preis für den Sieger entspricht (vgl. 1 Kor 9, 25). Der Kranz kommt ebenfalls im Kontext von „Kranz“ oder „Krone des Lebens“ vor (vgl. Jak 1, 12; Offb 2, 10). Hier meint er ein Herrschaftszeichen für diejenigen, die besondere Treue zu Gott oder in der Nachfolge Christi zeigen.¹⁴⁶ In der alten Kirche wurde die Vorstellung, dass der

¹⁴¹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, 85f.).

¹⁴² Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 52, Z. 77f.).

¹⁴³ Vgl. Braun, Geschichte, 422.

¹⁴⁴ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 88f.).

¹⁴⁵ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 34).

¹⁴⁶ Vgl. Kraft, στέφανος, 655f.

Kranz Leidenden als Siegespreis verliehen wurde, übernommen. So waren die bedeutendsten Empfänger Märtyrer. Durch ihr außerordentliches Leiden und ihre Treue bis in den Tod hatten sie den Kranz verdient.¹⁴⁷ Man kann davon ausgehen, dass das Gebet diese Vorstellung aufnimmt und deshalb Stephanus' „gekrönt Sein“ hervorgehoben wird. Sein Name verspricht nicht zu viel, sondern Stephanus wird ihm tatsächlich gerecht. Seine Darstellung als tapferer Märtyrer und herausragender Kämpfer Gottes wird so noch einmal unterstrichen.

Stephanus wird in der Apostelgeschichte deutlich mit Jesus in Verbindung gebracht. Stephanus bittet Jesus, seinen Geist aufzunehmen (vgl. Apg 7, 59), wie Jesus kurz vor seinem Tod seinen Geist in die Hände Gottes befiehlt (vgl. Lk 23, 46). Er zeigt damit sein großes Vertrauen in Jesus.¹⁴⁸ Diese Worte werden im Gebet nicht direkt zitiert, sondern es wird nur gesagt, dass Stephanus auf die Knie fällt und betet.¹⁴⁹ Die Fürbitte des Stephanus für seine Mörder dagegen zitiert Anselm direkt und wiederholt sie mehrfach („Domine, ne statuas illis hoc peccatum“).¹⁵⁰ Auch diese letzten Worte des Stephanus vor seinem Tod zeigen eine eindrückliche Parallele zu den Worten Jesu am Kreuz „Vater, vergib ihnen! Denn sie wissen nicht, was sie tun.“ (Lk 23, 34).¹⁵¹ Im Unterschied zu den Worten Jesu nennt Stephanus bei seiner Fürbitte keinen Grund, warum seinen Anklägern vergeben werden sollte. Sie haben nicht aus Unwissenheit oder sonst einem entschuldigenden Umstand, sondern im vollen Bewusstsein der Tragweite ihrer Taten gehandelt.¹⁵² Dennoch bittet er Christus entschieden um Gnade für sie.¹⁵³ Stephanus erfüllt mit seinem Handeln das Gebot der Feindesliebe und handelt genau in der Nachfolge Jesu.¹⁵⁴ Seine letzte Tat bevor er stirbt ist die Fürbitte für seine eigenen Mörder, die ihn grausam behandelt haben. Er ist damit ein Beispiel für die Umsetzung von Nächsten- und Feindesliebe in einer Extremsituation. Es scheint menschenunmöglich, ein solches Maß von Gnade und Barmherzigkeit aufzubringen, wie es

¹⁴⁷ Vgl. Grundmann, *στεφανος/στεφανωω*, 632.

¹⁴⁸ Vgl. Braun, *Geschichte*, 420.

¹⁴⁹ Vgl. Anselm, *Oratio* 13.

¹⁵⁰ Anselm, *Or.* 13 (Schmitt III, 52).

¹⁵¹ Vgl. Haacker, *Apostelgeschichte*, 155.

¹⁵² Vgl. Braun, *Geschichte*, 424.

¹⁵³ Vgl. Braun, *Geschichte*, 421.

¹⁵⁴ Vgl. Braun, *Geschichte*, 1.

auch das betende Ich in seiner Beschreibung von Stephanus' Verdiensten ausdrückt. Er erinnert an das Sterben Jesu und bildet ein Vorbild für das Leben und sogar Sterben in der Nachfolge Jesu.¹⁵⁵ Er ist also nicht nur ein Märtyrer, der wegen des Bekenntnisses zu Jesus gestorben ist, sondern er hat auch im Sterben selbst in dessen Nachfolge gehandelt.

Auch auf das Sterben des Stephanus geht Anselm genau ein. Das betende Ich beneidet Stephanus um dessen friedvollen Tod. Obwohl es eigentlich nicht zu den Umständen der Steinigung passt, wird Stephanus Sterben als etwas Ruhiges und Friedliches dargestellt. Das Vertrauen in Jesus und das Erfüllen seiner Gebote noch im Sterben scheint Stephanus ein Sterben in Frieden zu ermöglichen.¹⁵⁶

Insgesamt wird Stephanus in Oratio 13 also als Vorbild in der Nachfolge Christi mit außerordentlicher Treue zu diesem dargestellt und seine darin begründete besondere Beziehung zu Gott wird stets hervorgehoben.

4.6.2 Psalmen

Die vielfache Bezugnahme auf die Psalmen ist durch den mönchischen Alltag zu erklären.¹⁵⁷ Für Anselm sind die Psalmen nicht nur eine Quelle, aus der er zitiert, sondern er betet aus ihnen heraus. Durch seine große Vertrautheit mit ihnen bindet er sie automatisch mit ein, während sie auch von vornherein schon sein Gebet prägen.¹⁵⁸ Anselm benutzt die Worte der Psalmen in Oratio 13 in geradezu dramatischer Weise. Der äußerst eindringliche Abschnitt, der mit der fünffachen Anrede des Stephanus beginnt, wird von einem Psalmenzitat eingeleitet und abgeschlossen.¹⁵⁹ Sie betonen jeweils die Dringlichkeit des sofortigen Eingreifens des Heiligen zur Rettung des betenden Ichs. Besonders Ps 68, 16 wird sehr kunstvoll auf die Situation des betenden Ichs übertragen.¹⁶⁰ Bei der sprachlichen Analyse ist bereits die bildliche Sprache aufgefallen. Einige der Metaphern entlehnt Anselm aus Psalmen.

¹⁵⁵ Vgl. Braun, Geschichte, 5.

¹⁵⁶ Vgl. Braun, Geschichte, 425.

¹⁵⁷ Vgl. 3.3.

¹⁵⁸ Vgl. Ward, Prayers, 28.

¹⁵⁹ Vgl. Or. 13 (Schmitt III, 51, Z. 35f. 44. 46), vgl. Ps 101, 14. 30, 3. 68, 16 (Schmitts Zählung der Psalmen wird übernommen).

¹⁶⁰ Vgl. Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 51).

So zum Beispiel als das betende Ich sich ein weiteres Mal auf Stephanus' Fürsprache für dessen Ankläger bezieht, die es als gutes Wort bezeichnet, das aus seinem Herzen aufstieg („eructavit cor tuum verbum tam bonum“).¹⁶¹ Mit Metaphern der Psalmen 118 und 19 beschreibt das betende Ich dieses „verbum“ weiter und führt aus, was es für seine eigene Seele bedeutet („Quam dulce faucibus animae meae eloquium tuum, super mel et favum ori eius.“)¹⁶² Anselm bedient sich der Worte der Psalmen, um ein Bild darzustellen, das er dann weiter ausführt. Er beschreibt das Wort ausführlich mit Worten aus dem Wortfeld, das die Psalmen verwenden (z. B. *mel, favus, dulcis*) und kommt schließlich zurück auf die Gnade.

Der Absatz ist ein Beispiel für einen typischen Prozess, den Southern so formuliert: „he simply absorbed the Bible in his thought and language, and allowed his meditations to grow [...]“.¹⁶³ Anselm denkt über das Wort des Stephanus nach, bezieht die Bibel mit ein, kommt von ihr ausgehend zu weiteren Assoziationen und schließlich zu einer umfassenden Beschreibung.

5. Vergleich der Oratio zu den Gebeten vor Anselm

Die vorhergehende Analyse von Oratio 13 macht deutlich, dass Anselm einiges vom Stil der Karolingischen Gebete übernommen hat. So ist Or. 13 an einen der Heiligen adressiert, die auch für Gebete aus der Karolingerzeit typisch waren. Zudem werden Geschehnisse aus dem Leben des Heiligen aufgenommen und auf den Betenden übertragen. Gleichzeitig hat Anselm auch Elemente übernommen, die die Veränderungen um 1050 mit sich gebracht hatten. Das Gebet ist in einem insgesamt sehr emotional aufgeladenen und persönlichen Tonfall verfasst. Schwärmerisch werden die Taten und Eigenschaften des Heiligen dargestellt und die Situation des betenden Ichs wird eindrücklich und ausführlich geschildert. Die Einleitung mit der Anrede des Heiligen und der Darstellung des betenden Ichs von sich selbst ist sehr ausgeschmückt.¹⁶⁴ Dieser neue Aspekt der Selbsteinsicht hat einen deutlichen Schwerpunkt und durchzieht das gesamte Gedicht. Es scheint zudem, dass ein großes Vertrauen in den Einfluss und das Heilswirken der angebeteten Heiligen besteht. Dem Willen der Heiligen wird eine große Bedeutung und Wirkmächtigkeit zugeschrieben. Auch Elemente, die übernommen

¹⁶¹ Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, 96f.), vgl. Ps 44, 2.

¹⁶² Anselm, Or. 13 (Schmitt III, 53, Z. 97f.), vgl. Ps 118, 103. 18, 11.

¹⁶³ Southern, Portrait, 70.

¹⁶⁴ Diese ausführliche Darstellung der Sündhaftigkeit ist typisch für Anselms Gebete, vgl. z.B Or. 16.

wurden, wie das Übertragen von Geschehnissen aus dem Leben des Heiligen auf das des Betenden, werden von Anselm viel mehr ausgeschmückt. Besonders deutlich zeigt dies die Vielfalt von Bildern und Metaphern. Während die Sprache in den Karolingischen Gebeten möglichst knapp und klar gehalten ist, arbeitet Anselm in seinen ausgeschmückten Formulierungen mit unterschwelligem, mitschwingenden Bedeutungen. Die Analyse hat außerdem gezeigt, was für eine bedeutende Rolle die zahlreichen Bezüge auf die Bibel spielen. Die Intensität von Anselms Verhalten im Kloster, wie Eadmer es schildert,¹⁶⁵ spiegelt sich in den Gebeten wider, die er zu dieser Zeit schreibt. Die Kürze der Karolingischen Gebete ist unter anderem in ihrer Orientierung an der Liturgie begründet. Die anselmianischen Gebete sind demgegenüber aus solchen Strukturen befreit, da sie vor allem für den privaten Rahmen gedacht waren.¹⁶⁶ Anselm schuf also eine neue Art von Gebeten, die einen deutlichen Gegensatz zu den vorhergehenden kürzeren, nüchternen Karolingischen Gebeten bildeten.¹⁶⁷

6. Zwischenfazit

Es hat sich gezeigt, dass Anselm trotz einiger Anknüpfungen an die vorher üblichen Gebete einen neuen Stil von Gebeten geschaffen hat. Dieser lässt einerseits viele Elemente von Anselms Alltag im Kloster erkennen. Andererseits zeichnet er sich durch seine sprachliche Gestaltung aus. Das betende Ich steht im Vordergrund und der Schwerpunkt wurde von einer reinen Bitte um Fürsprache deutlich auf die Einsicht seiner eigenen Sündhaftigkeit verschoben. Mit kaum zu übertreffender sprachlicher Gestaltung und Leidenschaft wird diese und die Verzweiflung angesichts ihrer dargestellt. Dennoch wird ebenso eindrücklich die Hoffnung deutlich, die auf Grundlage der heiligen Schrift in den Fürsprecher Stephanus gesetzt wird.

7. Verbreitung und Intention der Gebete Anselms

Im Folgenden soll nun anhand von Epistula 10 untersucht werden, mit welcher Intention Anselm Gebete wie Oratio 13 verbreitet. Anhand seiner Korrespondenz mit Adelaide soll dargestellt werden, was sie potentiell für die Empfängerinnen enthalten. Dazu ist auch die

¹⁶⁵ Vgl. 2.

¹⁶⁶ Vgl. Southern, Biographer, 45.

¹⁶⁷ Vgl. Southern, Biographer, 46f.

Frage nach dem Verhältnis zwischen Spiritualität und Wissenschaft nicht außer Acht zu lassen.

7.1 Generelle Intention der Verbreitung

Trotz des sehr persönlichen Inhalts der Gebete, in denen Anselm intime Gedanken und Gefühle darlegte, waren sie auch für die Öffentlichkeit bestimmt.¹⁶⁸ Aus der breiten Rezeption von Anselms Gebeten und der regen brieflichen Korrespondenz Anselms mit Gebetsempfänger/innen, wird erkennbar, dass seine Gebete offenbar genau den Ton trafen, den die Menschen sich in ihrer Spiritualität wünschten.¹⁶⁹ Er entsprach mit ihnen und ihrer Verbreitung offensichtlich dem starken Bedürfnis der Menschen, besonders derjenigen, die nicht im Kloster lebten, nach Spiritualität und half ihnen, diese in ihren Alltag auch außerhalb des Klosters zu integrieren. Wie bereits ausgeführt, hatten die Karolingischen Gebete dem nicht mehr gerecht werden können.

Eadmer sagt über Anselms Gebete, dass jeder Leser sofort erkennen könne, mit welcher Sorgfalt und Inbrunst Anselm sie geschrieben habe („qua sollicitudine, quo timore, qua spe, quo amore“).¹⁷⁰ Er hoffe für jeden Leser, dass die Gebete ihn im Herzen berührten („spero quia cordis ejus affectum“),¹⁷¹ ihm nützten und ihn erfreuten.¹⁷² Anselm selbst bezieht sich an verschiedenen Stellen auf die Wirkung seiner Gebete. Bei der Betrachtung von Anselms Kommentaren zu seinen Gebeten in seinen Briefen an Adelaide, Mathilde und Gundulf und im späteren Prolog der Sammlung fallen einige Hinweise auf, die Anselm offenbar für das Beten seiner Gebete im Allgemeinen wichtig waren. Die Betenden sollten alleine sein und sich mit voller Konzentration und ganzem Herzen in die Gebete vertiefen. Nur so könne ihre intendierte Wirkung erreicht werden, dass die Betenden wahrhaftig im Herzen berührt werden.¹⁷³ An Gundulf schrieb er, dass es nicht auf die Länge der Gebete ankomme, da es nicht so gedacht sei, dass sie in eins durchgelesen werden müssten. Es könne stattdessen das

¹⁶⁸ Vgl. Southern, Portrait, 91.

¹⁶⁹ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 59 („[...] they obviously served the spiritual needs of his time.“).

¹⁷⁰ Eadmer, Vita, 14.

¹⁷¹ Eadmer, Vita, 14.

¹⁷² Vgl. Eadmer, Vita, 14.

¹⁷³ Vgl. Ward, Prayers, 51.

aus den Gebeten herausgesucht werden, was dem Betenden gerade helfe.¹⁷⁴ Später, im Jahr 1104, gab Anselm in seinem Brief an die Countess Mathilde weitere Hinweise, die seine Gebete betrafen. Er sagte, dass der Leser nicht die ganze Sammlung lesen müsse, sondern immer nur so viel, wie er gerade brauche, um sich in die Lage zum Beten zu versetzen. Kein Durcharbeiten der Gebete sei nötig, sondern es sei vielmehr ihr Ziel, den Einzelnen zum Beten zu ermuntern.¹⁷⁵ Anselm fügte hinzu, dass es daher auch keine bestimmte Reihenfolge gebe, in der die Gebete gelesen werden sollten. Der Leser könne dort einsetzen, wo es sich für ihn passend anfühle.¹⁷⁶ Diese Worte aus dem Brief wurden zum Vorwort für die gesamte Sammlung.¹⁷⁷

Zusätzlich zu den praktischen Hinweisen Anselms für die Betenden lässt auch seine eigene Bezeichnung für die Gattung Rückschlüsse auf seine Intention zu. Sie zeigt, wie er selbst seine Werke verstanden wissen will. Obwohl der Titel der anselmianischen Gebetsammlung insgesamt erst später entstand, gibt Anselms Begleitschreiben für seine erste kleine Sammlung bereits einen Hinweis darauf, wie er seine Gebete bezeichnet wissen will. Er spricht in Ep. 10 von „Orationes“ und „Meditatio“,¹⁷⁸ was darauf hinweist, dass er zwischen den beiden Gattungen differenziert. Seine Aussage „Quarum prima non tantum Oratio quantum Meditatio dicenda est“¹⁷⁹ bekräftigt diesen Eindruck. In der Meditation gehe es um die eigene Seele.¹⁸⁰ Diese frühe Differenzierung durch Anselm entspricht dem Befund, der sich aus späteren Schriften ergibt. Später benutzte Anselm den Begriff „Orationes“ teilweise als Überbegriff für Gebete und Meditationen (vgl. Ep. 55), während in Ep. 325 und dem zuletzt entstandenen Prolog¹⁸¹ schließlich der Schmitt zufolge endgültige Titel „Orationes sive Meditationes“ steht, der zeige, dass Anselm zwischen den beiden Bezeichnungen keinen Unterschied mache.¹⁸²

¹⁷⁴ Vgl. Ward, Prayers, 51 und Anselm, Ep. 28.

¹⁷⁵ Vgl. Anselm, Ep. 325.

¹⁷⁶ Vgl. Anselm, Prologus.

¹⁷⁷ Vgl. Southern, Biographer, 38.

¹⁷⁸ Anselm, Ep. 10.

¹⁷⁹ Anselm, Ep. 10.

¹⁸⁰ Vgl. Anselm, Ep. 10.

¹⁸¹ Zur Begründung dieser Annahme siehe Schmitt, AOO I, 146*–148*.

¹⁸² Vgl. Schmitt, AOO I, 141*.

Die ausdrückliche Differenzierung in Ep. 10 macht allerdings deutlich, dass Anselm seinen frühen *Orationes* und *Meditationes* durchaus eine unterschiedliche Funktion zugewiesen hat.

7.2 Spiritualität und Wissenschaft

Anselms Gebete und Meditationen wurden in der Forschung häufig außer Acht gelassen und nicht mit Anselms anderen Werken in Verbindung gebracht. Es wurde sich auf seine großen systematisch-theologischen Werke bezogen und, wenn auch vielleicht nicht ausdrücklich genannt, von fünfzehn statt sieben Jahren der Stille im Kloster Bec ausgegangen.¹⁸³ Neuere Ansätze zeigen, dass dies Anselm nicht gerecht wird. Durch die Vernachlässigung der Gebete und Meditationen wurden nicht nur sprachliche Meisterwerke Anselms ignoriert. Vielmehr stecken auch bereits einige theologische Aussagen in Anselms Gebeten und es wird vieles angedeutet, das er später in seinen systematischen Werken wieder aufnimmt. So beginnt das *Proslogion* selbst mit einer Meditation. Die Selbsteinsicht, zu der Anselm in seinen Gebeten aufruft, bildet die Ausgangsbasis für die Erkenntnis Gottes.¹⁸⁴ Auch in der Folge werden im *Proslogion* wissenschaftliche Darstellung und Gebet miteinander verflochten. Insgesamt fasst Southern über *Monologion* und *Proslogion* zusammen: „[...] to understand them in the context of [Anselm’s] experience they must be viewed as they evolved from prayer and meditation. They had their origin in introspection, and their end in God.“¹⁸⁵ Zudem kommt Anselm im Laufe seiner Forschung auf Fragen zurück, die er schon in seinen frühesten Gebeten andeutet. So geht er in seinem Traktat *Cur deus homo* ausführlich auf die Frage nach der Sünde und Erlösung des Menschen ein, die schon in jedem verzweifelten Ausruf des betenden Ichs seiner Gebete und Meditationen mitschwingt.¹⁸⁶ Die theologischen Erkenntnisse, zu denen Anselm mit seinen systematischen Werken kommen will, erfordern nämlich zunächst ebenjene Introspektion, die er selbst im Gebet sucht und zu der er andere Betende ermuntert.¹⁸⁷

¹⁸³ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 58.

¹⁸⁴ Vgl. Southern, Portrait, 104.

¹⁸⁵ Southern, Portrait, 116.

¹⁸⁶ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 61.

¹⁸⁷ Vgl. Kirschner, Gott, 313.

Es würde Anselms Gebeten also nicht gerecht, sie als rein spirituelle Werke zu sehen und das theologische Denken, das in ihnen mitschwingt, auszuklammern. Vielmehr sind ihr spiritueller und ihr wissenschaftlicher Wert in ihrer gegenseitigen Ergänzung zu betrachten.¹⁸⁸

8. Quelle II: Epistula 10

Mit Epistula 10 sendet Anselm neben den anderen fünf Gebeten und einer Meditation Oratio 13 an Adelaide. Zunächst ist es ein weiterer wichtiger Unterschied zur Karolingerzeit, dass Anselm überhaupt Gebete an Frauen schickte. Es war üblich gewesen, dass Gebete an mächtige Männer geschickt wurden. Diese unterstützten die Klöster durch Stiftungen und Schenkungen. Im Gegenzug wurden ihnen monastische Inhalte zugänglich gemacht. Beide Seiten waren aufeinander angewiesen.¹⁸⁹ Ein prominentes Beispiel ist das schon genannte Gebetbuch, das Alcuin an Karl den Großen geschickt hatte.¹⁹⁰ Anselm sandte seine erste Gebetssammlung nun aber an die Laieninkludin Adelaide, was schon alleine ein Grund ist, den Brief genauer zu untersuchen.

Anselm antwortet mit Epistula 10 offenbar auf eine Anfrage Adelaides, ihr Psalmen zuzuschicken. Dieser Bitte kommt Anselm „as well and quickly as possible“¹⁹¹ nach und fügt den „Floribus Psalmorum“ unaufgefordert noch sieben „Orationes“, darunter auch die Oratio 13, bei, von denen er eine explizit als „Meditatio“¹⁹² beschreibt. Er schickt ihr also ein eben solches „libellum“¹⁹³ wie die schon beschriebenen Sammlungen für Laien. Offenbar ist Adelaide daran interessiert, den Klosteralltag bestmöglich nachzuahmen.¹⁹⁴

Das Verhältnis von Psalmen und Gebeten hat sich in der Sammlung, die Anselm an Adelaide sendet, im Vergleich zur Karolingerzeit allerdings völlig verändert. Die Psalmen stehen nicht mehr im Mittelpunkt und werden durch kurze Gebete begleitet, sondern die Gebete selbst sind im Fokus. Dieser Eindruck wird einerseits dadurch unterstützt, dass Anselm in Ep. 10 nur auf

¹⁸⁸ Vgl. Gemeinhardt, Prayer, 59.

¹⁸⁹ Vgl. Verweyen, Denker, 36.

¹⁹⁰ Vgl. Southern, Biographer, 39.

¹⁹¹ Anselm, Ep. 10, Übersetzung Ward, Prayers, 172.

¹⁹² Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 4. 13. 14).

¹⁹³ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 114, Z. 22).

¹⁹⁴ Vgl. Schenk, Perspektiven, 49.

die sechs Gebete und die Meditation eingeht und überhaupt nicht auf die Psalmen¹⁹⁵ und andererseits dadurch, dass der eigentliche Inhalt der „Flores psalmodum“,¹⁹⁶ die er Adelaide schickt, in keinem Manuskript erhalten ist.¹⁹⁷

Anselms Tonfall im gesamten Brief ist sehr demütig und er betont wieder und wieder seine Niedrigkeit („nostra humilitas“) generell und besonders auch im Gegensatz zu Adelaide („vestra sublimitas“),¹⁹⁸ mit der er sich in einigen Antithesen gegenüberstellt. Er bezeichnet sie als reich und adelig („vestra dives nobilitas“), während er sich selbst arm und unbedeutend („nostra pauper parvitas“)¹⁹⁹ nennt. Ihrem Befehl („imperio vestro“) stellt er seinen Gehorsam gegenüber („oboedientia nostra“).²⁰⁰ Dies unterstützt die Vermutung, dass Adelaide die Tochter Wilhelms des Eroberers ist.²⁰¹ Anselms Formulierungen spielen aber nicht nur auf Adelaides adelige Abstammung an. Er nennt sie gerade zusätzlich zu ihrem gebürtigen Adel „edel“ wegen ihrer untadeligen Lebensweise. Tatsächlich beschreibt er ihren darin begründeten Adel als „nobilis“ und stellt ihn somit über den vererbten Adel.²⁰²

Obwohl Anselm und Adelaide sich in einem Verhältnis befinden, in dem er eine Art Lehrer darstellt, hegt er offensichtlich keine Intention, sich in irgendeiner Weise über Adelaide zu stellen. Im Gegenteil nennt er sich „servus et amicus animae vestrae“.²⁰³ Anselm bietet ihr lediglich Material für ihre geistliche Bildung und scheint geradezu zu hoffen, dass sie das Beifügen der Gebete nicht als anmaßend empfindet.

Anselm erkennt an, dass Adelaide bereits vorbildhafte *devotio* gegenüber Gott besitzt. Er hofft, dass Gott diese ihre *devotio* erhält und noch ausbaut, damit sie schließlich von seiner Liebe ganz erfüllt ist und im Himmel sein Gesicht schauen kann.²⁰⁴ Dieses Motiv der

¹⁹⁵ Vgl. Ep. 10 (Schmitt III, 113f.)

¹⁹⁶ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 13).

¹⁹⁷ Vgl. Southern, Biographer, 43 und Southern, Portrait, 99f.

¹⁹⁸ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 5f.).

¹⁹⁹ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 10f.).

²⁰⁰ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 6).

²⁰¹ Vgl. Schenk, Perspektiven, 47.

²⁰² Vgl. Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113).

²⁰³ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 19f.).

²⁰⁴ Vgl. Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113).

Gottesschau kommt, wie oben dargestellt, insbesondere im Gebet an Stephanus vor. Er bildet damit ein Vorbild für eines der Ziele, von denen Anselm hofft, dass Adelaide sie erreicht.

Über die Beziehung zwischen Anselm und Adelaide wird außer der Betonung seiner Niedrigkeit deutlich, dass er ihr in Liebe verbunden ist, wie der Chiasmus „*caritativa fidelitate factum et fideli caritate donatum*“²⁰⁵ zeigt.

Anselm scheint großes Vertrauen in Adelaides intellektuelle Fähigkeiten zu haben. Er geht davon aus, dass sie sowohl die theologischen Inhalte als auch die poetische Sprache versteht.

Das ungefragte Hinzufügen der Gebetssammlung zeigt, dass Anselm meint, dass Adelaide daran interessiert ist, ihre Bildung zu erweitern und fortzusetzen und gleichzeitig, dass er ihr dies zutraut. Außerdem setzt Anselm bei Adelaide eine sehr genaue Kenntnis der heiligen Schrift voraus. Dies wird durch die zahlreichen Schriftbezüge deutlich, die jedoch nie als solche gekennzeichnet werden. Sicher könnte das Gebet zwar auch ohne dieses Wissen gesprochen werden, aber durch Anselms Hinweise an Adelaide in Epistula 10 zum Beten ist davon auszugehen, dass er ein Verständnis solcher Feinheiten voraussetzt oder zumindest erhofft.

Diese Hinweise zur Art und Weise des Betens beziehen sich besonders auf drei Elemente der geschickten Sammlung. Dabei unterscheidet er zwischen der ersten Oratio, die „*non tantum Oratio quantum Meditatio*“ zu nennen sei und den „*Orationibus vero*“²⁰⁶ von denen er die beiden an Stephanus und Maria Magdalena, wie bereits erwähnt, ausdrücklich nennt. Obwohl Anselm keine Reihenfolge vorgibt und später gar sagt, dass es unerheblich sei, in welcher Reihenfolge und Vollständigkeit die Lektüre seiner Gebetsbücher stattfindet, scheint es in Ep. 10 doch so, als empfehle er Adelaide, mit der Meditatio zu beginnen. Dieser Eindruck entsteht dadurch, dass er von ihr ausdrücklich als „*Quarum prima*“²⁰⁷ spricht und außerdem durch seine weitere Beschreibung. Diese ist ein weiteres Beispiel für Anselms Spiel mit der Sprache, indem er eine Kette mit Wortwiederholungen in Form von *figurae etymologicae* bildet, die, verstärkt noch durch eine Alliteration, verdeutlicht, was in der Meditation mit der Seele geschehen werde („*se peccatoris anima breviter discutiat, discutiendo despiciat, despiciendo humiliet, humiliando [...] concutiat, concussa [...] erumpat.*“)²⁰⁸ Es stecken sehr

²⁰⁵ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z.12).

²⁰⁶ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 14. 17).

²⁰⁷ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 13).

²⁰⁸ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 14–16).

viele Hinweise auf die Konzeption von Anselms Meditationen in dieser Beschreibung. Sie stellt dar, dass die Seele mit außerordentlicher Dichte verschiedene Zustände erleben wird, die in einen emotionalen Ausbruch münden. Außerdem geht sie bereits auf das Verhältnis zur Sünde und zum letzten Gericht ein, vor dem die Seele zittert. Diese Thematik wird, wie sich gezeigt hat, in Or. 13 ausführlich aufgegriffen. Es ist zudem eine Parallele zu erkennen zwischen Anselms Hinweisen für Adelaide und der Beschreibung, die Eadmer zu Anselms eigener Art des Betens bietet. Eadmer zufolge habe Anselm sich in Meditationen völlig vertieft und dabei bei Gedanken an die erhoffte Ewigkeit Tränen verströmt. Angesichts seiner eigenen Sündhaftigkeit sei er zutiefst verzweifelt gewesen.²⁰⁹ Diese Einstellung Anselms spiegelt sich einerseits im leidenschaftlichen Charakter seiner Gebete wider, den auch die Analyse von Or. 13 gezeigt hat. Andererseits lässt sie sich nun ebenfalls in seinen Empfehlungen für Adelaide wiederfinden. Sie soll sich genauso in die Gebete und die Meditation vertiefen, wie Anselm selbst es Eadmer zufolge getan hat. Anselm scheint Adelaide ebenfalls eine ähnliche Hingabe zuzutrauen, wie er selbst sie an den Tag legt. Mit der gleichen Intensität, wie er sich in seinem eigenen Alltag dem Beten widmet, soll sie dies außerhalb des Klosters tun.

Nach dieser Vorbereitung, die Anselm Adelaide für ihre Seele empfiehlt, geht er zu den „prayers proper“²¹⁰ über. Zu diesen sagt er, dass sie „si intimo corde dicantur, cum vacat, plus tendunt ad accendum amorem.“²¹¹ Auch hier ist Anselm also eine völlige Hingabe mit ganzem Herzen wichtig. Es ist ihm tatsächlich so wichtig, dass er den Hinweis im nächsten Absatz noch einmal bezogen auf alle sieben Gebete („In omnibus [...] septem“)²¹² wiederholt und ausführt. Er bittet Adelaide eindringlich („vero [...] hortor vos ego“), dass sie ihnen ihre gesamte Aufmerksamkeit schenke („ut attendere dignemini“).²¹³ Durch „humilitate“ und „affectu timoris et amoris“ könne ihr das „sacrificium orationis“²¹⁴ zuteil werden. Dabei schränkt Anselm die Forderung durch den Einschub „etiamsi vos id melius faciatis“²¹⁵ ein,

²⁰⁹ Vgl. Eadmer, Vita, 14f.

²¹⁰ Anselm, Ep. 10, Übersetzung Ward, Prayers, 172.

²¹¹ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 18f.).

²¹² Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 19).

²¹³ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 19f.).

²¹⁴ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113f, Z. 21f.).

²¹⁵ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 20f.).

mit dem er Adelaide etwas entlastet. Anselm schließt seinen Brief mit einem weiteren, generellen Hinweis zu Adelaides geistlichem Verhalten. Er ist wiederum in einem kunstvollen antithetischen Parallelismus formuliert: „Omne quod amitti necesse est, etiam cum habetis, sublimi mente contemnite; ad id solum quod aeternum beati haberi potest, quamdiu non habetis, humili mente contendite.“²¹⁶ Adelaide solle sich nicht auf vergänglichen, unwesentlichen Besitz stützen, der sowieso losgelassen werden müsse, sondern diesen mit erhabenem Geist verachten. Stattdessen solle sie mit demütigem Geist nach Solchem streben, das sie ewig behalten könne, solange sie es noch nicht besitze.

Anselm schickt Adelaide Oratio 13 „ad accendum amorem“.²¹⁷ Diese Intention scheint schon insofern erfüllt als das Gebet viel von Liebe handelt. Dabei schildert es mit der Geschichte und dem vorbildlichen Verhalten des Stephanus allerdings eine sehr extreme Umsetzung von Liebe, die auch entmutigend wirken könnte. Dennoch soll die Identifizierung mit dem betenden Ich Adelaide in ihrem Leben dienlich sein. Wie sich gezeigt hat, ist auch das betende Ich angesichts von Stephanus Taten hin- und hergerissen zwischen teilweise fast neidvoller Bewunderung, liebender Verehrung und Verzweiflung angesichts seiner eigenen Sündhaftigkeit. Trotzdem wendet es sich an Stephanus, um ihn um Fürsprache zu bitten. Das Gebet soll einerseits zeigen, dass es nicht nötig ist aufgrund der eigenen Sündhaftigkeit, aus der kein Mensch sich selbst befreien kann, in hoffnungslose Verzweiflung zu verfallen. Die Sündhaftigkeit ebenso wie die Hilflosigkeit sollten zwar erkannt und anerkannt werden, aber sie bedeuten nicht, dass keine Rettung möglich ist. Das zeigt die Geschichte des Stephanus, in der sogar seine Feinde, deren Sündhaftigkeit in den schillerndsten Fragen beschrieben wurde, erfahren Gnade. Da für sie Fürsprache gehalten wird, ist die Hoffnung nicht aufzugeben, dass auch dem betenden Ich und dementsprechend jeder Person, die sich damit identifiziert aufgrund der Liebe des Fürsprechers Fürsprache zuteil wird.

Andererseits geht es im Gebet um die Vorbildhaftigkeit des Stephanus. Die Beschäftigung mit seiner Gnade und seiner darin begründeten Beziehung zu Gott, hilft dem eigenen Verständnis von Liebe.

Adelaide soll also ermutigt werden, um Fürsprache zu bitten, nicht zu verzweifeln und Stephanus als Vorbild kennenlernen.

²¹⁶ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 114, Z. 26–29).

²¹⁷ Anselm, Ep. 10 (Schmitt III, 113, Z. 18f.)

9. Fazit

Die Untersuchung von Oratio 13 in Beziehung zu Epistula 10 hat gezeigt, wie Anselm von Canterbury mit seiner neuen Art von Gebeten auch mit Frauen über ihre Spiritualität und Bildung korrespondiert hat. Oratio 13 bildet ein Beispiel seiner sprachlich überaus kunstvoll ausgestalteten Gebete, die im Kontrast zu den Gebeten vor seiner Zeit standen. Im Vordergrund steht das angesichts seiner Einsicht über die eigene Verfallenheit in der Sünde verzweifelte betende Ich, das den Heiligen Stephanus als Fürsprecher im Gericht anruft. Stephanus ist dabei ein besonderes Beispiel für die vorbildhafte Nachfolge Christi vor allem im Aspekt der Feindesliebe. Er stirbt als Märtyrer für das Bekenntnis zu Christus und setzt sich im Sterben für seine Ankläger ein, die ihm nichts als aggressive Gewalt entgegengebracht haben. Das Gebet ist durch seine Geschichte in der Bibel gegliedert und das Verhalten des betenden Ichs zu Stephanus und seinen Taten ist mit Worten der Psalmen ausgeschmückt.

Die tiefe Selbsteinsicht des betenden Ichs, die auch eine der Grundlagen der späteren systematischen Werke Anselms bildet, ist nun das, was es den Gebetempfänger/innen besonders gut ermöglichen soll, sich mit dem betenden Ich zu identifizieren. Aus seiner vergleichsweise hohen Anzahl an Briefen an Frauen könnte geschlossen werden, dass er für eine gewisse Gleichberechtigung von Frauen offen war und dass er daran interessiert war, dass junge Frauen ebenso wie junge Männer Bildung erfahren.²¹⁸ Bemerkenswert ist bei Anselms Kommunikation mit Adelaide, dass er sich offenbar als gegenüber auf Augenhöhe sieht. Zusätzlich zu den Psalmen, die sie wünscht, um den Klosteralltag als Laieninkludin möglichst gut nachahmen zu können schickt er ihr die Gebetssammlung mit Oratio 13 für ihre weitere spirituelle Bildung. Er traut ihr zu, alle Hinweise, die er ihr zum Beten gibt, umsetzen zu können und auch die theologischen Inhalte, die aus Oratio 13 herausgearbeitet wurden, zu erkennen und für ihre geistliche Entwicklung, für die Stephanus ein besonderes Vorbild ist, nutzen zu können. Die sehr persönliche und sprachlich intensive Gestaltung von Oratio 13 unterstützt die Wirkung von Gebeten auch im privaten Rahmen, da sie es den Betenden ermöglicht, sich mit dem betenden Ich zu identifizieren und im Verlauf des Gebets eine ähnliche Erfahrung wie das betende Ich zu haben.

²¹⁸ Vgl. Vaughn, Handmaidens, 101.

10. Quellen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen richten sich nach: Schwertner, S. M.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin u.a. 2., überarbeitete und erweiterte Aufl. 1994.

I. Quellen

Anselm: Anselm von Canterbury. Gebete, übers. u. eingeleitet v. Leo Helbing (Sigillum Bd. 24), Einsiedeln 1965.

Anselm: The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion, trans. and with an introduction by Sr. Benedicta Ward, London 1973.

Anselm: Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia [=AOO], hg. v. Franziskus Salesius Schmitt, 6 Bd. (in zwei Bänden), 2. Aufl. Stuttgart/Bad Cannstatt 1984.

Alcuin: De psalmodum usu liber cum variis formulis ad res quotidianas accommodatis, in: PL 101, 465–508.

Eadmer: Eadmeri Vita Sancti Anselmi. The Life of St Anselm by Eadmer, hg. v. Richard W. Southern, London u.a. 1962.

Elberfelder Bibel, Textstand 24 Wuppertal/Dillenburg 2007.

II. Sekundärliteratur

Angenendt, Arnold: Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2., überarb. Aufl. München 1997.

Braun, Heike: Geschichte des Gottesvolkes und christliche Identität. Eine kanonisch-intertextuelle Auslegung der Stephanusepisode Apg 6,1–8,3, Tübingen 2010.

Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart, München 2010.

Gemeinhardt, Peter: Prayer Seeking Understanding. Saint Anselm's Early Prayers and Meditations in Context, in: Archa Verbi 7 (2010) 58–67.

Grundmann, W.: Art. *στεφανος/στεφανω*, ThWNT Bd. 7, 1964, 615–635.

Haacker, Klaus: Die Apostelgeschichte (ThKNT Bd. 5), Stuttgart 2019.

Kirschner, Martin: Gott — größer als gedacht. Die Transformation der Vernunft aus der Begegnung mit Gott bei Anselm von Canterbury, Freiburg i. Breisgau 2013.

Kraft, H.: Art. *στεφανος*, Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3. Aufl. 2011, 654–656.

Mulder-Bakker, A. B.: Art. Inklusen, LMA Bd. 5, 1991, 426f.

Pons Wörterbuch für Schule und Studium: Latein-Deutsch, Stuttgart 2007.

Schenk, Susanne: *Ama et habe*. Perspektiven des Heils in Anselms Korrespondenz mit Frauen (AKThG Bd. 39), Leipzig 2013.

Southern, Richard W.: *Saint Anselm and his Biographer. A Study of Monastic Life and Thought*, Cambridge 1966.

Southern, Richard W.: Foreword, in: Ward, Benedicta (Hg.), *The Prayers and Meditations with the Proslogion*, trans. by Sr. Benedicta Ward, London 1973, 9–15.

Southern, Richard W.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990.

Vaughn, Sally N.: *Anselm of Bec and Robert of Meulan. The Innocence of the Dove and the Wisdom of the Serpent*, Berkeley u.a. 1987.

Vaughn, Sally N.: *St Anselm and the Handmaidens of God. A Study of Anselm's Correspondence with Women* (USML Bd. 7), Turnhout 2002.

Vaughn, Sally N.: *Archbishop Anselm 1093–1109. Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World* (The Archbishops of Canterbury Series), Farnham u.a. 2012.

Verweyen, Hansjürgen: *Anselm von Canterbury 1033–1109. Denker, Beter, Erzbischof*, Regensburg 2009.

Waldhoff, Stephan: Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der *libelli precum* (LQF Bd. 89), Münster 2003.

Warren, Ann K.: Anchorites and their patrons in medieval England, Berkeley u.a. 1985.

Wilmart, Dom A.: Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge Latin. Études d'histoire littéraire, Paris 1932.

Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne fremde Hilfe selbstständig verfasst und nur die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe.

Wörtlich oder sinngemäß aus anderen Werken entnommene Stellen wurden in jedem Fall unter Angabe der Quellen und nach den üblichen Regeln wissenschaftlichen Zitierens kenntlich gemacht. Mir ist bewusst, dass wahrheitswidrige Angaben und Verstöße gegen das Zitationsgebot als Täuschungsversuch behandelt werden Die eingereichte digitale Version stimmt mit der schriftlichen Fassung überein.