

Bernd Goebel

**Schon das bloße Wort ‚Eigentum‘  
ließ ihn erschauern**

**Armut und Verzicht auf Eigentum bei Anselm  
von Canterbury**



**THEOLOGISCHE  
FAKULTÄT  
FULDA**  
Fulda & Marburg

**„Schon das bloße Wort ‚Eigentum‘ ließ ihn erschauern.“  
Armut und Verzicht auf Eigentum bei Anselm von Canterbury**

Bernd Goebel (Fulda)

Abstract: Although preceding the great poverty movements which were to challenge the Western Church in the twelfth and thirteenth centuries, the relinquishment of private property and the care of the poor are notable themes in Anselm of Canterbury's monastic thought, apart from being a major preoccupation of his life. This paper intends to provide an overview and analysis of Anselm's views on private property and the religious life, on wealth, poverty and the care of the poor. The texts considered include his letters, prayers and theoretical works, the Benedictine Rule, Lanfranc's *Decreta* and the *Consuetudines Beccenses*, as well as the writings of Eadmer and Alexander recording Anselm's deeds and words.

## **1. Einleitung**

Für die vielfältigen religiösen Armutsbewegungen, die der westlichen Kirche des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts zur Herausforderung und Quelle der Erneuerung wurden, ist das durch die monastische und gregorianische Reform geprägte Zeitalter Anselms nur Vorgeschichte.<sup>1</sup> Eigentumslosigkeit, Armut und die Armen treten in Anselms Schriften eher sporadisch in den Vordergrund, und Gleiches gilt für die zeitgenössischen Berichte über sein Reden und Wirken. Andererseits liegen Anselm wie auch Eadmer und Alexander von Canterbury, die sein Leben und seine Worte aufgezeichnet haben, diese Themen schon aufgrund ihrer Lebensform als Mönche – in einer Zeit der Intensivierung des religiösen Lebens – am Herzen, und bei genauerem Hinsehen ist ihre Rolle größer, als es der erste Blick vermuten lässt. Es ist daher vielleicht der Mühe wert, sich einmal das Bild vor Augen zu führen, das sich diesbezüglich aus der Zusammenschau der Quellen ergibt; und dies umso mehr, als eine solche Untersuchung bislang nicht unternommen wurde und die Thematik in den Darstellungen und Biographien kaum in den Blick geraten ist, was ihrer Bedeutung bei Anselm keineswegs entspricht.

---

<sup>1</sup> In Darstellungen des Armutsideals und der Armenfürsorge im Mittelalter wird das elfte Jahrhundert meist nur gestreift; siehe etwa B. Schneider, *Christliche Armenfürsorge* 140–143. Nach Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* 483, zog die „religiöse und theologische Erneuerung innerhalb der Kirche“ des elften Jahrhunderts „alle Kräfte in ihren Dienst“ und es gelang ihr, „jene Kräfte zunächst aufzufangen, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts der Ketzerei zufielen. [...] Als am Ende des Jahrhunderts die Ketzerei wieder hervortrat, hatte sie ein neues Gesicht: dann erst ist sie zu einer religiösen Bewegung geworden, deren Leitgedanken die apostolische Wanderpredigt und die evangelische Armut wurden.“

## 2. Der Verzicht auf Eigentum als Lebensform und die Sorge für die Armen

Als Anselm, dessen Vater und Mutter wohlhabendem Adel entstammten,<sup>2</sup> nach anfänglichem Zögern fern der Heimat in der Abtei von Le Bec seine Gelübde ablegte, entschied er sich für ein Leben in freiwilliger persönlicher Besitzlosigkeit. Zwar sieht die *Regula Benedicti* kein ausdrückliches Armutsversprechen vor, doch gilt es als mit dem bei der Aufnahme versprochenen klösterlichen Lebenswandel – der *conversatio morum* –<sup>3</sup> unvereinbar, dass der neu aufgenommene Mönch irgendetwas von seinem Privatbesitz zurückbehält:

„Wenn er Eigentum hat, verteile er es vorher an die Armen oder vermache es in aller Form durch eine Schenkung dem Kloster. Er darf sich gar nichts vorbehalten.“<sup>4</sup>

Wenn der neue Mönch die erste statt der zweiten Möglichkeit wählte und sein Eigentum dem Kloster vermachte, konnte sein Vermögen immer noch den Armen zugutekommen. Denn die *Regula* schreibt der Gemeinschaft öfters eine besondere Sorge für die Armen vor. So wird das „Speisen der Armen“ unter den *instrumenta bonorum operum* aufgeführt<sup>5</sup> und der Dienst an den Armen dem Wirtschaftsverwalter und Pförtner des Klosters besonders ans Herz gelegt.<sup>6</sup> In den Armen, derer man sich annimmt, werde Christus am meisten angenommen, wohingegen der *terror* der Reichen sich selbst Ehre verschaffe.<sup>7</sup> Neu eingekleidete Mönche sind angehalten, ihre alten Gewänder „um der Armen willen“ abzugeben.<sup>8</sup> Ärmere Eltern spenden für ihren

---

<sup>2</sup> Eadmer nennt Anselms Eltern Gundulf und Ermenberga „ambo divitiis non ignobiles“; vgl. *Vita Anselmi* I, 1, ed. R.W. Southern, 3.

<sup>3</sup> Vgl. *Benedicti Regula* LVIII, 17-18, ed. R. Hanslik, 136: „Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stauilitate sua et conuersatione morum suorum et oboedientiam coram deo et sanctis eius“.

<sup>4</sup> *Benedicti Regula* LVIII, 24, ed. R. Hanslik, 137: „Res si quas habet, aut eroget prius pauperibus aut facta sollemniter donatione conferat monasterio, nihil sibi reseruans ex omnibus.“ Auch Eltern, die ihre Söhne dem Kloster darbringen, müssen unter Eid versichern, dass sie diesen keine Geschenke zukommen lassen und keine Gelegenheit verschaffen, irgendetwas zu besitzen; vgl. *Benedicti Regula* LIX, 3, ed. R. Hanslik, 138; die Übersetzungen von Zitaten aus der *Regula* sind weitgehend entnommen aus: *Die Benediktusregel*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz. Alle übrigen Übersetzungen lateinischer oder englischer Zitate stammen vom Verfasser.

<sup>5</sup> Vgl. *Benedicti Regula* IV, 14, ed. R. Hanslik, 30: „Pauperes recreare“.

<sup>6</sup> Vgl. *Benedicti Regula* XXXI, 9, ed. R. Hanslik, 88: „Infirmorum, infantum, hospitem pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat, sciens sine dubio quia pro his omnibus in die iudicii rationem redditurus est“; ebd. LXVI, 3-4, ed. R. Hanslik, 156: „Et mox ut aliquis pulsauerit aut pauper clamauerit, ‚deo gratias‘ respondeat aut ‚benedic‘, et cum omni mansuetudine timoris dei reddat responsum festinanter cum feruore caritatis.“

<sup>7</sup> Vgl. *Benedicti Regula* 53, 15, ed. R. Hanslik, 124-125: „Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam diuitum terror ipse sibi exigit honorem.“

<sup>8</sup> Vgl. *Benedicti Regula* 55, 9, ed. R. Hanslik, 125.

*puer oblatus* dem Kloster, was sie wollen; sind sie völlig mittellos, können sie ihren Sohn auch ohne jede weitere Schenkung dem Kloster anvertrauen.<sup>9</sup> Die in ihrer Urfassung auf die Regierungszeit des Gründungsabts Herluin zurückgehenden *Constitutiones* von Le Bec schreiben die rituelle Fußwaschung und die damit verbundene Verehrung der Armen am Gründonnerstag, das *mandatum*, in allen Einzelheiten vor. Nach der Sext wird für die Armen die Morgenmesse gefeiert, woraufhin sie vom Cellerar verköstigt werden und sich waschen.<sup>10</sup> Während des Abendmahls verlassen der Cellerar und der Armenpfleger (*elemosinarius*) das Refektorium und führen die Armen in den Kreuzgang. Alle übrigen Mönche erheben sich, verlassen in Prozession den Speisesaal, der Abt zuletzt, und bleiben vor den Armen stehen, das Gesicht ihnen zugewandt. Der Armenpfleger weist sodann dem Prior „zwei oder drei oder vier“, dem Abt „fünf oder sechs oder sieben“ und jedem der übrigen Mönche einen Armen zu. Unter liturgischen Gesängen beugen alle vor den Armen die Knie. Die Mönche waschen den Armen die Füße, trocknen und küssen sie.<sup>11</sup> Anschließend erhalten sie vom Armenpfleger jeweils drei Münzen und werden im Prætorium mit Wein verköstigt, wobei die Mönche die Hände der Armen küssen. Nachdem sie abermals die Knie vor ihnen gebeugt haben, zieht die Gemeinschaft unter Psalmgesängen und sich vor den Armen verbeugend in die Kirche ein.<sup>12</sup> Die Gedenktage der Äbte wurden später zu weiteren Höhepunkten der Armenfürsorge in Le Bec ausgestaltet. So sehen die *Consuetudines* am Todestag Herluins, dem 26. August, die Speisung von hundert Armen vor; an den Gedenktagen der übrigen Äbte werden jeweils fünfzig Arme verköstigt.<sup>13</sup> Auch die von Anselms Lehrer Lanfrank als Regel für das Kathedralpriorat von Canterbury erlassenen und während des Episkopats Anselms geltenden *Decreta* enthalten Anweisungen im Hinblick auf die Armenfürsorge, darunter eine Beschreibung der Aufgaben des *Elemosinarius*, sowie ein im Vergleich zu den *Consuetudines Beccenses* noch ausführlicheres Formular zum Ritus der Fußwaschung, bei der, wie es heißt, die Mönche „Christus in den Armen anbeten“.<sup>14</sup> Dass sich Anselm auch während seiner Zeit als Erzbischof und Abt des Kathedraalklosters von Canterbury in besonderer Weise um die Armen sorgte, bezeugt Eadmer in seiner *Historia novorum*: Kurz nach seiner Bischofsweihe legte man Anselm nahe, Wilhelm Rufus fünfhundert Pfund Silber zur Verfügung zu stellen; denn der König befand sich in akuter Finanznot und plante einen weiteren Feldzug gegen seinen Bruder Robert Curthose in der Normandie. Wilhelm erwartete jedoch von seinem bedeutendsten Vasallen zumindest

---

<sup>9</sup> Vgl. *Benedicti Regula* 59, 7–8, ed. R. Hanslik, 139.

<sup>10</sup> Vgl. *Consuetudines Beccenses*, ed. M.P. Dickson, 41, Nr. 80.

<sup>11</sup> Vgl. *Consuetudines Beccenses*, ed. M.P. Dickson, 44–45, Nr. 84.

<sup>12</sup> Vgl. *Consuetudines Beccenses*, ed. M.P. Dickson, 45, Nr. 85.

<sup>13</sup> Vgl. *Consuetudines Beccenses*, ed. M.P. Dickson, 212–213, Nr. 515–517.

<sup>14</sup> Vgl. *Decreta Lanfranci*, ed. D. Knowles, 37, Nr. 43; 63, Nr. 82; 74, Nr. 91; 28–31, Nr. 29–32.

einen doppelt so hohen Betrag und lehnte beleidigt ab. Anselm beschloss daher, das Geld „den Armen Christi und nicht dem König“ zu geben;<sup>15</sup> als man ihn später gleichwohl zur Zahlung wenigstens des von ihm vorgesehenen Betrags aufforderte, gab er zur Antwort, dass er das meiste davon bereits an die Armen verteilt hätte, woraufhin der König ihm mitteilen ließ, dass er ihn noch mehr hasse als zuvor.<sup>16</sup>

Der Dienst an den Armen war Anselm bereits ein Anliegen, bevor er sich der monastischen Regel unterwarf. Nach Auskunft seines Biographen Eadmer schwankte er nach seiner Ankunft in Le Bec, an dessen Klosterschule er zunächst ein externer Student war, zwischen drei unterschiedlichen Lebensformen, weshalb er schließlich bei Lanfrank Rat suchte:

„Ich will nämlich, sprach er, entweder Mönch werden oder Einsiedler oder vom eigenen Erbe leben (*ex proprio patrimonio vivens*) und nach meinem Vermögen allen Bedürftigen um Gottes willen dienen, wenn Ihr es gutheißt.“<sup>17</sup>

Wie Anselm später von sich selbst berichtet habe, empfand er schon als Laie eine besonders große Liebe gegenüber den Bedürftigen und tat alles, um ihre Not zu lindern. Denn schon damals habe ihn

„die Vernunft gelehrt, dass alle Reichtümer der Welt von dem einen Vater aller zum gemeinsamen Nutzen der Menschen geschaffen wurden und dass dem natürlichen Gesetz gemäß kein Ding mehr dem einen als dem anderen gehörte.“<sup>18</sup>

Eadmer setzt hier die für Anselm charakteristische Sorge für die Armen in Relation zu seinem Unbehagen an der Institution des Privateigentums, wie es ihn für die benediktinische Lebensform gleichsam prädestinierte. Dieser in der lateinischen Patristik von Ambrosius in Auseinandersetzung mit Cicero entwickelten Eigentums-

---

<sup>15</sup> Vgl. Eadmer, *Historia novorum in Anglia* I, ed. M. Rule, 43–45; 45: „pauperibus Christi dabo, non illi“.

<sup>16</sup> Vgl. Eadmer, *Historia novorum in Anglia* I, ed. M. Rule, 50–52. Zur Armenfürsorge im hohen Mittelalter siehe auch B. Schneider, *Christliche Armenfürsorge* 138–306, bes. (zur Armenfürsorge der Orden) 230–255.

<sup>17</sup> Eadmer, *Vita Anselmi* I, 6, ed. R.W. Southern, 10: „Aut enim inquit 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.“ Die etwas eigenwillige Übersetzung des *ex proprio patrimonio vivens* durch Richard Southern als „to live on my family estate“ hat zu der Auffassung geführt, dass Anselm den anvisierten Dienst an den Armen in seiner Heimat verrichten wollte, was dem Bericht Eadmers jedoch nicht zu entnehmen ist; vgl. Saint Anselm 31: „perhaps he would go back to his small family property, found a hospital, and dispense alms to the poor“. Zu den religiösen Bewegungen im lateinischen Westen eine Generation nach Anselms Entscheidung über seinen Lebensweg vgl. Henrietta Leyser, *Hermits and the New Monasticism*.

<sup>18</sup> Eadmer, *Vita Anselmi* I, 23, ed. R.W. Southern, 40–41: „ratio illum docebat omnes divitias mundi pro communi hominum utilitate ab uno omnium Patre creatas, et secundum naturalem legem nichil rerum magis ad hunc quam ad istum pertinere“.

lehre zufolge ist die Einführung des Privateigentums ein Verstoß gegen die natürliche Schöpfungsordnung, der den Sündenfall voraussetzt.<sup>19</sup> Als Mönch hielt Anselm, so wie ihn Eadmer beschreibt, alles, was auch nur im Entferntesten an Privatbesitz denken lassen konnte, im Einklang mit dieser Auffassung und seiner Ordensregel konsequent von sich fern. Da Herluin alt und gebrechlich geworden war, musste Anselm sich als sein Stellvertreter häufig auf Geschäftsreise begeben, und weil ihm bisweilen Pferd und Reitausrüstung nicht zur Verfügung standen, befahl der greise Abt, Anselm alles Nötige „für ihn selbst wie sein Eigentum“ (*illi soli sicut propria*) zu besorgen.<sup>20</sup> Doch dieser „erschauerte schon vor dem bloßen Wort ‚Eigentum‘“ (*ipse ad nomen proprietatis inhorruit*).<sup>21</sup> Er ordnete nicht nur an, dass alles, was man für ihn reservieren wollte, auch weiterhin als Gemeinschaftsgut zu betrachten sei, sondern verzichtete zugunsten Bedürftiger auf die ihm zustehenden Rationen. Wertvolle Geschenke, die man ihm persönlich zugutekommen lassen wollte, lehnte er kategorisch ab und akzeptierte Gaben nur unter der Bedingung, dass sie dem Abt zum gemeinschaftlichen Gebrauch der Mönche (*communi fratrum utilitati*) übergeben wurden.<sup>22</sup>

Eine in der Lebensbeschreibung Anselms enthaltene Erzählung macht die völlige private Besitzlosigkeit des Mönchs im reformierten Benediktinertum besonders anschaulich. Als Anselm in seiner Zeit als Prior und Schulleiter nach einer nächtlichen Erleuchtung sein *Proslogion*-Argument auf Wachstafeln festhielt und die Tafeln einem Mitbruder zur Verwahrung anvertraute, wurden diese gleichwohl entwendet, möglicherweise von einem Gegner der intellektuellen Bestrebungen Anselms,<sup>23</sup> woraufhin Anselm dem besagten Mitbruder ein weiteres Exemplar anvertraute, das jener „in einem geheimeren Teil seines kleinen Bettes“ (*in secretiori parte lectuli sui*) aufbewahrte. Jedoch bot auch dieses Versteck keinen wirksamen Schutz. Die Tafeln wurden am nächsten Tag zerbrochen neben dem Bett aufgefunden. Offenbar verfügten weder Anselm noch sein Mitbruder über einen sicheren Ort, das prekäre Objekt zu verbergen.

---

<sup>19</sup> Vgl. Ambrosius von Mailand, *De officiis* I, 28, ed. M. Testard, 47–48; siehe dazu I.J. Davidson, *Commentary*, in: *Ambrose, De officiis*, ed. I.J. Davidson, Bd. 2, 569–578.

<sup>20</sup> Vgl. Eadmer, *Vita Anselmi* I, 23, ed. R.W. Southern, 40: „Cui dum nonnunquam equi et alia quae sunt equitaturis necessaria deessent praecepit abbas ei omnia quae opus erant parari, et illi soli sicut propria ministrari.“

<sup>21</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>22</sup> Vgl. Eadmer, *Vita Anselmi* I, 23, ed. R.W. Southern, 41: „Taceo quod sepe illi plura auri et argenti pondera sunt a nonnullis oblata, quatinus ea in suos suorumque usus susciperet, servaret, dispenderet quae ipse nulla patiebatur ratione suscipere, nisi forte communi fratrum utilitati profutura abbati praesentarentur. Sed cum is qui sua offerebat econtra diceret, se nullam tunc voluntatem habere ut abbati vel monachis aliquid daret nisi ei soli referebat ille se talium opus non habere, nec aliter a quoquam velle quicquam accipere.“

<sup>23</sup> Siehe G.E.M. Gasper, *Envy, Jealousy, and the Boundaries of Orthodoxy* 62; B. Goebel, *The vindication of teaching and theology* 35.

Sie besaßen nichts zu ihrem eigenen Gebrauch, was sich als Versteck besser eignete als ein Bett; und dieses eignete sich in einem Kloster wie dem ihrigen tatsächlich nur sehr bedingt zu einem solchen Zweck, da die *Regula* festhält:

„Der Abt durchsuche häufig die Betten, ob sich dort nicht Eigenbesitz finde“;<sup>24</sup>

und es an anderer Stelle dort heißt:

„Keiner habe etwas als Eigentum, überhaupt nichts, kein Buch, keine Schreibtafel, keinen Griffel – gar nichts.“<sup>25</sup>

Vom „Eigentum“ zu unterscheiden ist der Gemeinschaftsbesitz, weshalb Southern *proprietas* treffend mit „private property“ übersetzt – unsere heutige Rede vom „Gemeinschaftseigentum“ erscheint vor diesem Hintergrund als eine *Contradictio in adiecto*. Die Vorbehalte Anselms gegen das Privateigentum und die scharfe Kritik der Regel an jeglichem Privateigentum des Mönchs sind nicht auf den kollektiven Besitz der Klostergemeinschaft übertragbar.<sup>26</sup> Die Observanz der strengen Bestimmungen hinsichtlich der Verpflegung oder Kleidung der Mönche oder der Vorschrift, dass nach Möglichkeit alle in einem Raum schlafen sollen, wird durch ein Anwachsen der Besitzungen des Klosters jedenfalls nicht zwangsläufig in Frage gestellt; die ausgesprochene benediktinische Gastfreundschaft und die Sorge für die Armen werden erleichtert, und die Abtei kann mehr Mönche aufnehmen.<sup>27</sup> Als Lanfrank sich infolge eines in Lebensgefahr abgelegten Gelübdes entschloss, seine Karriere als weltlicher Lehrer aufzugeben und Mönch zu werden,<sup>28</sup> wählte er das anfangs in Holzbauweise errichtete Kloster Le Bec aufgrund seiner Armut und Abgeschiedenheit. Herluins Neugründung „bildete einen scharfen Kontrast zu den reich ausgestatteten herzoglichen und aristokratischen Gründungen, die für den damaligen normannischen Monastizismus typisch waren. [...] Le Bec wurde in erbärmlicher Armut gegründet. Der Abt und die Mönche mussten mit ihren eigenen Händen in den Feldern und bei der Errichtung der Klostergebäude arbeiten. Die frühe Abtei von Le Bec zeichnete sich lange vor der Gründung von Citeaux durch eine an die Zisterzienser erinnernde Hochschätzung körperlicher Arbeit aus.“<sup>29</sup> Bei der Ankunft Anselms 1060 hatte sich, wie unter anderem den Lebensbeschreibungen Herluins und Lanfranks zu entnehmen

---

<sup>24</sup> Benedicti Regula LV, 16, ed. R. Hanslik, 130.

<sup>25</sup> Benedicti Regula XXXIII 3, ed. R. Hanslik, 90.

<sup>26</sup> Vgl. H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter 15: „Die monastische Reformbewegung hat zwar bei ihrer Erneuerung des benediktinischen Mönchtums auch den Verzicht auf Privateigentum in aller Strenge gefordert, keineswegs aber sich zu einem ‚Armutsideal‘ und zum Eigentumsverzicht der Klostergemeinschaft bekannt, sondern im Gegenteil nach machtvoller Reichtum der Köster gestrebt.“

<sup>27</sup> Zur Gastfreundschaft vgl. vor allem Benedicti Regula LIII, ed. R. Hanslik, 123–126.

<sup>28</sup> Vgl. B. Goebel, The vindication of teaching and theology 27–33.

<sup>29</sup> Sally N. Vaughn, Anselm of Bec and Robert of Meulan 23; 26.

ist,<sup>30</sup> die Situation bereits deutlich gewandelt. Die Öffnung der Klosterschule unter Prior Lanfrank hatte es ermöglicht, mit dem Neubau der von Überflutungen heimgesuchten Abtei an einer besser geeigneten Stelle zu beginnen, nachdem Herluin bereits den ursprünglich gewählten Ort wegen Wassermangels hatte aufgeben müssen.<sup>31</sup> Während des Priorats Anselms, der nach der Einsetzung Lanfranks 1063 zum Abt der neu gegründeten herzoglichen Abtei in Caen die Leitung der immer bekannteren Schule übernahm, und seines anschließenden Abbatiats setzte sich der wirtschaftliche Aufschwung von Le Bec fort.<sup>32</sup> Schließlich konnte 1077 die neue Klosterkirche durch den inzwischen zum Erzbischof von Canterbury aufgestiegenen Lanfrank geweiht werden. Wenn wir Eadmer glauben, minderte der neue Reichtum von Le Bec die Heiligkeit des Lebenswandels der Gemeinschaft nicht, die im Gegenteil noch zugenommen habe.<sup>33</sup> An der strikten Interpretation der in der *Regula Benedicti* festgeschriebenen Eigentumslosigkeit ihrer Mönche änderte er nichts. Wie im Folgenden betrachtet werden soll, reflektiert Anselm diese selbstgewählte Eigentumslosigkeit und Armut um des Himmelreiches willen in seinen *Briefen* und nimmt dort auch zur Armenfürsorge Stellung. In seinen *Gebeten* und *theoretischen Schriften* kommt er immer wieder auf den Gegensatz von arm und reich zu sprechen, in Ersteren in Form von Metaphern, in Letzteren im Rahmen von Beispielen. Schließlich dreht sich auch eine von Alexander im Anschluss an die *Dicta Anselmi* überlieferte Wundererzählung um Armut und Reichtum und deren moralische Implikationen.

### 3. Die äußerste Armut Christi als Vorbild

In seinen letzten Lebensjahren führte Anselm einen (von Schmidt separat edierten) Briefwechsel mit Bischof Walram von Naumburg, der die fehlende Uniformität in der Ausgestaltung des Ritus der Gabenbereitung sowohl in den westlichen als auch in den östlichen Kirchen kritisierte.<sup>34</sup> Anselm verteidigt die von Walram beanstandete

<sup>30</sup> Vgl. Gilbert Crispin, *Vita Herluini*, ed. A. Sapir Abulafia, G.R. Evans; Milo Crispin, *Vita Lanfranci*, ed. J.P. Migne; ed. M. Gibson; siehe dazu H.E.J. Cowdrey, *Lanfranc. Scholar, Monk, Archbishop* 15–24; B. Goebel, *The vindication of teaching and theology* 27–33.

<sup>31</sup> Für Sally Vaughn übernahm Lanfrank faktisch die Leitung der Abtei („Lanfranc really took over the abbey“), ersetzte die strengen Bestimmungen Abt Herluins durch die konsequent umgesetzte Benediktusregel und reduzierte Herluin auf die Rolle eines „pious figurehead, revered but ineffectual“; vgl. *Archbishop Anselm* 29.

<sup>32</sup> Vgl. Eadmer, *Vita Anselmi* I, 22, ed. R.W. Southern, 39–40: „Exciti sunt quaque gentium multi nobiles, prudentes clerici, strenui milites, atque ad eum confluxere, seque et sua in ipsum monasterium Dei servitio tradidere.“

<sup>33</sup> Vgl. Eadmer, *Vita Anselmi* I, 22, ed. R.W. Southern, 40: „Crescit coenobium illud intus et extra. Intus in sancta religione, extra in multimoda possessione.“

<sup>34</sup> Anselm von Canterbury, *Epistola de sacrificio azimi et fermentati* (Ep. 415); *Epistola de sacramentis ecclesiae* (Ep. 417); Walram von Naumburg, *Epistola ad Anselmum* (Ep. 416), ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 223–242.

*consuetudinum varietas*, solange nur „die Einheit der Liebe im katholischen Glauben gewahrt“ bleibe,<sup>35</sup> und kommt dann, die Äußerlichkeiten des Ritus hinter sich lassend, auf das Opfer Christi zu sprechen. Dieses bestehe nicht nur in dessen Tod, sondern in seinem ganzen Leben. Indem Christus um der Gerechtigkeit willen „unvergleichliche Armut und Verachtung“ auf sich nahm, habe er uns ein Beispiel (*exemplum*) gegeben.<sup>36</sup> Die Armut Christi beschreibt Anselm dabei mit den folgenden Worten:

„So arm war er, dass er, als er in die Welt kam, nicht in seinem, sondern in einem fremden Haus geboren wurde. Und als er geboren war, wurde er in eine Krippe für das Vieh gelegt, weil kein Platz da war. Als er in der Welt lebte, hatte er keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegte, und als er starb, nichts, um seine Nacktheit zu bedecken. Als er gestorben war, hatte er nichts, worin er eingewickelt wurde, noch ein Grab oder einen Ort, an den sein Leichnam hingelegt werden konnte.“<sup>37</sup>

Neben der beispielhaften äußersten Armut Christi kehrt Anselm hier die von Christus auf sich genommene äußerste Verachtung hervor. Auch diese Selbsterniedrigung des Gottessohnes soll der nach der Regel Benedikts lebende Mönch imitieren. So besteht die siebte der „zwölf Stufen der Demut“ darin, dass der Mönch

„nicht nur mit dem Mund erklärt, er sei niedriger und geringer als alle, sondern dies auch aus tiefstem Herzen glaubt. Er erniedrigt sich und spricht mit dem Propheten: *Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott, vom Volk verachtet*.“<sup>38</sup>

Dieselbe Psalmstelle zitiert auch Anselm in seinem Brief an Walram. So abgrundtief sei Christus verachtet worden, dass man ihn nicht einmal unter Menschen sterben ließ, außer unter abscheulichen, und nicht einmal unter einem Dach, es sei denn unter dem Himmel, von wo er nicht mehr vertrieben werden konnte.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Anselm von Canterbury, *Epistola de sacramentis ecclesiae*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 240: „si unitas servatur caritatis in fide catholica“.

<sup>36</sup> Anselm von Canterbury, *Epistola de sacramentis ecclesiae*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 241: „dedit nobis exemplum propter iustitiam sustinendi incomparabilem contemptum et paupertatem“.

<sup>37</sup> Anselm von Canterbury, *Epistola de sacramentis ecclesiae*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 241: „Pauper vero ita fuit, ut veniens in mundum non in sua sed in aliena domo nasceretur, et naturae propter inopiam loci in praeseptio brutorum animalium poneretur, et vivens in mundo non haberet ubi caput suum reclinaret, nec moriens unde nuditatem suam tegeret, nec mortuus unde involveretur, nec sepulchrum aut locum ubi corpus mortuum collocaretur.“

<sup>38</sup> *Benedicti Regula VII*, 51–52: „Septimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliozem non sola sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu humilians se et dicens cum propheta: Ego autem sum vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis“ (vgl. Ps 22,6).

<sup>39</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Epistola de sacramentis ecclesiae*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 241.

#### 4. Armut in den Briefen Anselms

Armut und Reichtum sind wiederkehrende Themen in Anselms Briefen. Vom redensartlichen Gebrauch abgesehen – wie wenn er an Adeliza, vermutlich eine Tochter Wilhelm des Eroberers, von „unserer armen Wenigkeit“ und „Eurer reichen Vornehmheit“ schreibt –<sup>40</sup> lassen sich, was dies angeht, vor allem drei Redezusammenhänge unterscheiden. Der erste betrifft Anweisungen und Stellungnahmen zur Armenpflege. So bedankt sich Anselm bei Abt Gerbert von Saint-Wandrille für dessen Großzügigkeit einer verarmten Witwe gegenüber und bittet diesen, ihr, die nun außerdem ihren Sohn verloren habe, auch die restlichen Schulden zu erlassen.<sup>41</sup> Aus England richtet er an Wilhelm, seinen Nachfolger als Abt von Le Bec, und die Mönche des Klosters, denen er sich weiterhin als einer der ihrigen verbunden fühlt, den Wunsch, sie mögen die größtmögliche Gastfreundschaft walten lassen, und fügt hinzu:

„Gestattet keinesfalls, dass unsere und eure Verordnung hinsichtlich der Almosen für die Armen eingeschränkt wird; sondern weitet sie vielmehr aus, wenn ihr erkennen könnt, wie sie sich auf vernünftige Weise ausweiten ließe.“<sup>42</sup>

Mit einem ähnlichen Anliegen wendet er sich später aus dem Exil an seinen bischöflichen Freund Gundulf von Rochester und bittet diesen, er möge dafür Sorge tragen, dass die „Armen, die ich in Canterbury ernähren muss“, während seiner Abwesenheit nicht irgendeinen Mangel leiden.<sup>43</sup>

Anselm kommt zweitens in seinen Briefen auf die Armut, nämlich seine eigene Liebe zur Armut, zu sprechen, da er sich nach seiner Wahl zum Erzbischof von Canterbury des Vorwurfs erwehren muss, er habe das Amt aus Ehr- und Habsucht angenommen. Er hätte es vorgezogen, so versichert er in Briefen unter anderem an die Mitbrüder in Le Bec und an Abt Gilbert von Évreux, von dem er einst die Abtsweihe empfangen hatte, unter einem Vorgesetzten zu dienen, als „anderen Menschen zu gebieten [...] oder irdische Reichtümer zu besitzen“;<sup>44</sup> er hätte lieber weiter „in mönchischer Armut“ gehorcht und einem Abt unterstanden, als über einen oder viele oder sogar alle

---

<sup>40</sup> Anselm von Canterbury, Ep. i. 141, ed. S. Niskanen, 402 (Ep. 10, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 113): „Exiguum et uile munus quod uobis mittit nostra pauper paruitas rogo ne despiciat uestra diues nobilitas.“

<sup>41</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. i. 9, ed. S. Niskanen, 30–32 (Ep. 11, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 114–115).

<sup>42</sup> Anselm von Canterbury, Ep. 178, ed. F.S. Schmitt, 62: „Constitutionem nostram et uestram de eleemosina pauperum nullo modo minui permittatis, sed potius, si poteritis intelligere qualiter eam rationabiliter augere possitis, augete.“

<sup>43</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. 300, ed. F.S. Schmitt, Bd. 4, 222.

<sup>44</sup> Anselm von Canterbury, Ep. 156, ed. F.S. Schmitt, Bd. 4, 19: „quam aliis hominibus dominari [...], aut terrenas diuitias possidere“.

Menschen „in irdischer Hoheit und in der Pracht irdischer Dinge“ zu herrschen,<sup>45</sup> als „irgendwelchen Menschen in reichem Besitz und Opulenz von Grund und Boden und irdischen Dingen“ vorzustehen.<sup>46</sup>

Der dritte und häufigste Kontext der Rede von Armut und Besitzlosigkeit in Anselms Briefen ist das Werben für die monastische Lebensform: die Aufforderung zur Flucht vor der Welt. Indem der Mönch die falschen Reichtümer des irdischen Lebens verachtet, strebt er nach den wahren Reichtümern des himmlischen Lebens. Die Ermahnung zu einer solchen im Sinne der Regel Benedikts zur Lebensform gewordenen Besitzlosigkeit aus Sorge um das ewige Heil kann in der Rhetorik der Briefe Anselms unterschiedliche Gestalt annehmen. Naheliegende und häufig eingesetzte Formen sind der Imperativ und Hortativ.<sup>47</sup> Der Appell kann aber auch in die Form einer scheinbar theoretischen Betrachtung<sup>48</sup> oder in die eines Wunsches gekleidet sein, wie wenn Anselm an den adeligen Freund seines Mitbruders Rudolf von Beauvais schreibt:

„Dies also ist, was dich betrifft, mein Wunsch, dass du die Welt verlassen und Christus folgen und durch zeitliche Demut und Armut die Erhöhung und ewigen Reichtümer erlangen mögest.“<sup>49</sup>

Ein hervorstechendes Stilmittel der Briefe Anselms ist die Verwendung von Infinitivsätzen am Ende der *Salutatio*, und auch auf diese Weise thematisiert Anselm häufig das Motiv vom Verzicht auf irdische Güter um der himmlischen willen; so hier anlässlich des Eintritts des besagten Rudolf, des Schatzmeisters der Kathedrale von Beauvais, in die Abtei von Le Bec:

„Bruder Anselm, als Abt von Le Bec bezeichnet, seinem einst sehr herbeigesehnten Freund und nun Bruder und Herrn, dem allerliebsten Sohn und neuem Soldaten

---

<sup>45</sup> Anselm von Canterbury, Ep. 159, ed. F.S. Schmitt, Bd. 4, 27: „mallet [...] in monachica paupertate serviendo et oboediendo abbati regulariter subesse, quam uni vel multis vel omnibus hominibus dominando in terrena celsitudine et opulencia terrenarum rerum praeesse.“

<sup>46</sup> Anselm von Canterbury, Ep. 160, ed. F.S. Schmitt, Bd. 4, 31: „quam [...] hominibus quibuslibet praeesse [...] in magna terrarum et rerum terrenarum possessione et opulencia.“

<sup>47</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. i. 36, ed. S. Niskanen, 112 (Ep. 44, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 45): „hortor vos: ‚nolite diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt‘; sed relinquitae ea et sequimini paupertatem Christi, ut pro eis centuplum accipiatis et uitam aeternam possideatis.“

<sup>48</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. i. 99, ed. S. Niskanen, 290 (Ep. 112, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 70): „Qui ergo uult habere illum amorem perfecte quo regnum caelorum emitur, amet contemptum, paupertatem, laborem, subiectionem, sicut sancti uiri faciunt.“

<sup>49</sup> Anselm von Canterbury, Ep. i. 116, ed. S. Niskanen, 342 (Ep. 133, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 276): „Hoc igitur est de te desiderium meum, ut mundum relinquendo Christum sequaris et per temporalem humilitatem et paupertatem exaltationem et duitias aeternas consequaris.“

Christi, Rudolf: durch Verachtung der irdischen und falschen Reichtümer die himmlischen und wahren Reichtümer zu erlangen.<sup>50</sup>

Bisweilen warnt Anselm seine Korrespondenten auch vor den Gefahren des irdischen Reichtums<sup>51</sup> oder führt ihnen dessen Vergänglichkeit vor Augen; so auf besonders drastische Weise in seinem zweiten Schreiben an Gunhild von Wessex, die Tochter des in Hastings gefallenen Königs Harald Godwinson, um sie zur Rückkehr ins Kloster Wilton zu bewegen:

„Du warst die Tochter des Königs und der Königin. Wo sind sie? Würmer und Staub sind sie. Ihre Hoheit, ihre Genüsse, ihre Reichtümer konnten sie weder bewahren, noch sind sie mit ihnen gegangen.“<sup>52</sup>

Auch wer sich nicht für das klösterliche Leben entschieden hat oder entscheiden kann, soll sich, wie Anselm an zwei seiner Onkel schreibt, keinem *amor saeculi* hingeben und nicht „bis zum Ende schlafen, damit ihr nicht zusammen mit den Reichen nichts oder wenig in euren Händen vorfindet, wenn ihr nach dem Ende aufwacht.“<sup>53</sup>

## 5. Das Armutsmotiv in Anselms Gebeten

Die Gebete Anselms wollen, wie ihr Verfasser im Vorwort erläutert, den Leser zur „Liebe oder Furcht Gottes oder vielmehr zur Prüfung seiner selbst“ anregen.<sup>54</sup> Dabei folgt die Dynamik des Gedankengangs zumeist einem bestimmten Muster, wie Anselm es in dem schon erwähnten Brief an Adeliza umreißt, der er Auszüge aus dem Psalter und eine Auswahl eigener Gebete sandte. Die Introspektion soll den Sünder aus der Lethargie zur Selbstverachtung und durch die Selbstverachtung zur Selbsterniedrigung führen, die Selbsterniedrigung ihn erschüttern, mit Schrecken vor dem

---

<sup>50</sup> Anselm von Canterbury, Ep. i. 87, ed. S. Niskanen, 254 (Ep. 99, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 229): „Frater Anselmus, dictus abbas Beccensis, suo olim amico desideratissimo, nunc domino et fratri et filio karissimo, nouo Christi militi Rodulfo per contemptum terrenarum et falsarum diuitiarum adipisci caelestes et ueras diuitias“; zum Abschluss der *Salutatio* durch Infinitivsätze in den Briefen Anselms und einiger seiner Zeitgenossen vgl. C.D. Lanham, *Salutatio Formulas in Latin Letters* 46–52.

<sup>51</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. 418, ed. F.S. Schmitt, Bd. 5, 363–364: „Vanitatem enim sequuntur omnes, qui altitudines et honores atque diuitias huius saeculi concupiscunt, quae nullatenus possunt satiare mentem, sicut promittunt, sed quanto plus abundat, tanto magis animam esurientem faciunt, nec ad ullum bonum finem perducunt.“

<sup>52</sup> Anselm von Canterbury, Ep. 169, ed. F.S. Schmitt, Bd. 4, 47: „Filia regis et reginae fuisti. Ubi sunt? Vermes et pulvis sunt. Altitudo illorum, voluptates illorum, diuitiae illorum nec illos seruauerunt nec cum illis abierunt.“

<sup>53</sup> Anselm von Canterbury, Ep. i. 45, ed. S. Niskanen, 132 (Ep. 54, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 168): „dormientes usque in finem, et nichil aut parum quid inueniatis cum uiris diuitiarum in manibus uestris, cum euigilaueritis post finem“.

<sup>54</sup> Anselm von Canterbury, *Orationes*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 3: „ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem, seu ad suimet discussionem editae sunt“.

Jüngsten Gericht erfüllen und eine akute emotionale Krise auslösen.<sup>55</sup> Erst in einem solchen Quasi-Zusammenbruch eröffnet gerade das Bewusstsein des verzweifelten Sünders von der äußersten Distanz zu seinem vollkommenen Schöpfer – oder zu den Heiligen, an die er sich hilfeschend wendet – eine Hoffnungsperspektive. Sie liegt in der Erkenntnis, dass Gott in seiner Güte, Allmacht und Barmherzigkeit den Menschen sogar in dieser schier aussichtslosen Lage nicht unerlöst lassen kann.<sup>56</sup>

Im Rahmen dieser Dramaturgie des Gebets gebraucht Anselm nun ‚arm‘ und ‚reich‘ in einer doppelten Metaphorik. Der seiner inneren Abgründe ansichtig werdende Sünder ist „arm“, ja „allerärmst“, d.h. überaus *bedauernswert* in seiner Angst, Drangsal und Verzweiflung.<sup>57</sup> Und er ist „arm“, ja „bettelarm“ in noch einem weiteren Sinne, *arm* nämlich *an Tugend*. So muss der Sünder erkennen, dass es ihm an Nächstenliebe mangelt. Besonders in seinem Gebet an den Apostel Johannes überbietet sich Anselm förmlich in dieser letzteren Art des metaphorischen Gebrauchs von Ausdrücken aus dem Wortfeld ‚arm/reich‘. Johannes wird von Anselm angerufen als

„einer der reichsten an jener Liebe, mit der Gott liebt und mit der er geliebt wird, der reichste unter ihnen an der Liebe, mit der Gott liebt: Sieh, o du an so seligem Reichtum Vermögender und an so seligem Vermögen Reicher, sieh die betrübte, doch christliche Seele, arm und karg an solchen Reichtümern, von denen du so vermögend überfließt. Hungernd tritt sie an deiner Milde Tür heran, flehentlich bei deinem Vermögen um Almosen bettelnd. [...] Reiche mir also, reicher Freund Gottes, reiche der Seele des armen Dieners deines dich liebenden Gottes etwas aus der reich gefüllten Kammer deines Geistes [...]. Arm, mein Herr, Geliebter unseres Herrn, arm ist meine Seele gewiss – ich bin gezwungen und schäme mich, das zuzugestehen – an beiderlei Gottesliebe [...].“<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Ep. i. 141, ed. S. Niskanen, 404 (Ep. 10, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 113): „se peccatoris anima breviter discutiatur, discutiendo despiciatur, despiciendo humilietur, humiliando terrore ultimi iudicii concutiatur, concussa in gemitus et lacrymas erumpat“.

<sup>56</sup> Siehe dazu E.C. Sweeney, *Anselm of Canterbury and the Desire* 13–37.

<sup>57</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, Oratio 6, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 17: „Si tartara devorant pauperem in se desperantem“; ders., Oratio 9, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 30: „ecce ego pauperrimus et infimus homuncio, multis et gravibus aerumnarum circumdatus angustiis“; siehe auch ders. *Proslogion*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 100: „Pauper veni ad divitem, miser ad misericordem.“

<sup>58</sup> Anselm von Canterbury, Oratio 12, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 45: „unus, inquam, ditissimorum dilectione qua diligit et qua diligitur deus, et ditissimus eorum dilectione qua diligit deus: ecce o opulente tam beatis divitiis et dives tam beata opulencia, ecce aerumnosa sed Christiana anima, pauper et inops harum divitiarum quibus sic opulenter abundas: esuriens accedit ad ostium clementiae tuae, suppliciter mendicans eleemosinam opulenciae tuae; [...]. Porrigere igitur, dives amice dei, porrigere animae pauperis servis dilectoris tui dei de illa opulenta cella mentis tuae [...]. Pauper certe est, domine mi, dilecte domini nostri, pauper est anima mea – quod cogor et erubesco confiteri – utriusque dilectionis dei“; vgl. auch ders., Oratio 9, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 32: „Haec tanta mala paupertas est virtutum et coacervata peccata.“

Im weiteren Verlauf des Gebets zu Johannes und andernorts in den Gebeten bedient Anselm sich in diesem Zusammenhang der Sprache der Psalmen, wobei die Rede von der Armut hier ebenso ins Metaphorische verschoben wird.<sup>59</sup>

## 6. Armut als Beispiel in Anselms theoretischen Schriften

In seinen theoretischen Schriften bestückt Anselm die von ihm vorgetragene Argumente und Analysen regelmäßig mit Beispielen, die unterschiedlichen Zwecken dienen. Sechs dieser Beispiele entstammen dem Begriffsfeld arm/reich; sie verteilen sich auf fünf Werke aus allen Schaffensperioden. Drei von ihnen wiederum – das erste und die beiden letzten – lassen außerdem etwas von Anselms Einstellung hinsichtlich des Gegensatzes von arm und reich erkennen, indem sie Aspekte der moralischen Bedeutung dieses Phänomens festhalten. Alle Beispiele zeigen, in welchem Maße der Gegensatz von arm und reich Anselms Bewusstsein prägte, weshalb sie im Folgenden alle kurz in ihrem jeweiligen Kontext betrachtet werden sollen. Es wäre allerdings verfehlt, daraus zu schließen, dass nicht nur diese Beispiele, sondern auch die entsprechenden Theorien Anselms die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner (oder der biblischen) Zeit voraussetzen – und dies nicht nur, weil der Gegensatz von arm und reich auch heute die gesellschaftlichen Verhältnisse prägt und Anselms Beispiele für uns deshalb gut nachvollziehbar bleiben. Ihre Reihenfolge folgt ungefähr der Chronologie seiner Schriften.

(a) Im zwölften Kapitel von Anselms Dialog *De veritate*, der einen kleinen ethischen Traktat und als solcher einen der Höhepunkte der moralphilosophischen Reflexion des lateinischen Mittelalters darstellt, suchen die beiden Gesprächspartner nach einer Definition der „Gerechtigkeit“ (*iustitia*), nämlich der moralischen Gutheit.<sup>60</sup> In einem kritischen Ausschlussverfahren werden eine Reihe von Fällen eliminiert, in denen einem Menschen zwar eine Art von „Rechtheit“ (*rectitudo*) zukommt, nicht aber jene Rechtheit, in der die Gerechtigkeit eines moralisch verantwortlichen Wesens besteht.<sup>61</sup> Anselm hält nacheinander fest, dass die Rechtheit eines willenlosen Wesens keine Gerechtigkeit ist; dass Rechtheit, die nicht „Rechtheit des Willens“ ist, keine Gerechtigkeit ist; dass „Rechtheit des Willens“ gleichwohl nicht ohne weiteres Gerechtigkeit ist, weil nur die Rechtheit des *vernünftigen* Willens als Gerechtigkeit in Betracht kommt; dass unwissende „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist; und dass auch um der „Rechtheit des Willens“ willen erzwungene „Rechtheit des Willens“ keine Gerechtigkeit ist. Der Lehrer fragt schließlich:

---

<sup>59</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Oratio 2*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 9 (vgl. Ps 9,14); *Oratio 12*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 3, 46 (vgl. Ps 69,6; Ps 108,22).

<sup>60</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *De veritate*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 191–196.

<sup>61</sup> Zum Folgenden vgl. B. Goebel, „Beatitudo cum iustitia“ 65–71.

„Wer einen hungrigen Armen um des eitlen Ruhmes willen speist, der will, dass er wollen soll, was er will. Denn deswegen wird er ja gelobt, weil er das tun will, was er soll. Wie beurteilst Du diesen Fall?“ – „Seine Rechtheit ist nicht lobenswert und ist daher nicht ausreichend für die von uns gesuchte Gerechtigkeit“,<sup>62</sup>

lautet die Antwort des Schülers. Nur die um ihrer selbst willen bewahrte „Rechtheit des Willens“, so der Lehrer, ist die dem Menschen aufgetragene Form der Rechtheit. Erst in einem auf allen Ebenen – auf der des *Was* und der des *Warum* – am Sollen orientierten Wollen besteht die moralische Gutheit oder Gerechtigkeit. Das von Anselm der Bibel entnommene Beispiel von dem Heuchler, der dem Armen aus egoistischen Motiven beisteht, dient im vorliegenden Kontext der Begründung eines oft mit der kantischen Ethik verglichenen moralischen Intentionalismus. Es zeigt aber auch, dass Anselm es als eine *Pflicht* ansieht – und nicht etwa nur als einen supererogatorischen Akt –, Menschen in extremer Armut beizustehen; denn das Beispiel setzt ja voraus, dass der Heuchler, indem er dem Hungernden hilft, „tun will, was er tun soll“: dass er, mit Kant gesprochen, wenn auch nicht aus Pflicht, so doch *pflichtgemäß* handelt.

(b) Im zweiten Kapitel von Anselms Dialog *De libertate arbitrii* bezweifelt der Schüler, dass die Menschen und Engel sogar vor dem Sündenfall Freiheit oder ein freies Wahlvermögen besessen hätten; denn sie hätten damals über die Fähigkeit zur Sünde verfügt, mit der sie sich „zum Sklaven der Sünde“ machen konnten, so dass folglich „die Sünde über sie herrschen konnte“. <sup>63</sup> Der Lehrer entgegnet, dass jemand, der seine Fähigkeit zur Sünde ausüben oder nicht ausüben kann und der letztlich selbst über ihre Ausübung bestimmt, von nichts beherrscht werden kann. Dass die Menschen und Engel in ihrem ursprünglichen Zustand bereits die Fähigkeit zur Sünde besaßen, hinderte sie folglich nicht daran, frei zu sein und über ein *liberum arbitrium* zu verfügen. Das folgende Beispiel soll dies veranschaulichen:

„Denn selbst wenn ein freier Reicher sich zum Sklaven eines Armen machen kann, so verliert er, *solange er das nicht tut*, weder den Titel der Freiheit, noch sagt man dann von dem Armen, dass er über ihn herrschen kann; oder, wenn man es doch sagt, so sagt man es im uneigentlichen Sinne, weil es nicht in dessen [sc. des Armen], sondern in des anderen [sc. des Reichen] Vermögen liegt.“<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Anselm von Canterbury, *De veritate*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 193: „Magister: Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas? Discipulus: Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus.“

<sup>63</sup> Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* 2, ed. F.S. Schmitt, 210.

<sup>64</sup> Anselm von Canterbury, *De libertate arbitrii* 2, ed. F.S. Schmitt, 210: „Nam et si dives liber possit se facere servum pauperis: quamdiu hoc non facit, nec ille nomen amittit libertatis, nec pauper illi dicitur posse dominari; aut si dicitur, improprie dicitur, quia hoc non in eius sed in alterius est

(c) Im achten Kapitel seines *Monologion* erwägt Anselm, ohne irgendeine christliche Glaubensautorität heranzuziehen, im Stile eines analytischen Philosophen den möglichen Sinn der Vorstellung einer Schöpfung aus nichts, zu den ihn seine rein vernunftgeleitete Untersuchung geführt hat. Dass eine Substanz „aus nichts geschaffen“ wurde, sei so zu verstehen, dass sie „zwar geschaffen wurde, es aber nicht etwas gibt, woraus sie geschaffen wurde“,<sup>65</sup> obwohl sie, wie Anselm im folgenden Kapitel ausführt, bereits als Idee in der Vernunft ihres Schöpfers enthalten war.<sup>66</sup> Zur Erläuterung und Rechtfertigung der Kohärenz eines solchen Begriffs der Schöpfung einer *Substanz* aus nichts verweist er auf den ähnlichen Fall, dass eine Substanz eine *Eigenschaft* erwirbt, die vorher nicht da war, wobei die neue Eigenschaft das kontradiktorische Gegenteil einer alten Eigenschaft derselben Substanz ist, welche durch die neue ersetzt wird:

„[...] nicht unpassend und ohne jeden Widerspruch kann das, was von der schöpferischen Substanz erschaffen wurde, als aus nichts erschaffen bezeichnet werden – in derselben Weise, in der man zu sagen pflegt, dass ein Armer reich geworden und jemand von der Krankheit zur Gesundheit gelangt ist. Das heißt: Derjenige, welcher zuvor arm war, ist jetzt reich, was er vorher nicht war; und derjenige, welcher zuvor die Krankheit besaß, besitzt jetzt die Gesundheit, die er vorher nicht besaß. Auf diese Weise also lässt es sich auf nicht unpassende Weise verstehen, wenn gesagt wird, dass die schöpferische Wesenheit die Gesamtheit der Dinge aus nichts erschaffen hat oder dass die Gesamtheit der Dinge durch jene Wesenheit aus nichts erschaffen wurde, das heißt: Was zuvor nichts war, ist jetzt etwas.“<sup>67</sup>

---

potestate.“ – Dieses Beispiel hat sich als Crux für die Übersetzer erwiesen. So vertauscht Ralph McInerny die Rollen des Armen und des Reichen, wenn er übersetzt: „For if the rich man is free to make a poor man his servant“ und „nor is the poor man said to be able to be dominated“ (vgl. *On Free Will*, 178), während Rémy de Ravinel (*De la liberté du choix*, 215) und Italo Sciuto (*Libertà e arbitrio*, 50) den modalen Sinn des „nec pauper illi *dicitur posse* dominari“ verfehlen, wenn sie diese Aussage mit „ni le pauvre ne peut être dit en triompher“ bzw. mit „né si può dire che il povero sia padrone del ricco“ übersetzen, also im Sinne von „[...] *dici potest* dominari“ (eigene Hervorhebungen).

<sup>65</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 8, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 23: „Tribus itaque ut puto modis [...] exponi potest si qua substantia dicitur esse facta ex nihilo. [...] Tertia interpretatio qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum.“

<sup>66</sup> Vgl. Anselm von Canterbury, *Monologion* 9, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 24: „Quod ea quae facta sunt de nihilo, non nihil erant, antequam fierent, quantum ad rationem facientis.“

<sup>67</sup> Anselm von Canterbury, *Monologion* 8, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1, 23–24: „[...] non inconvenienter et sine omni repugnantia ea quae facta sunt a creatrice substantia, dici possint esse facta ex nihilo, eo modo quo dici solet dives ex paupere, et recepisse quis sanitatem ex aegritudine. Id est: qui prius pauper erat, nunc est dives, quod antea non erat; et qui prius habebat aegritudinem, nunc habet sanitatem, quam antea non habebat. Hoc igitur modo non inconvenienter intelligi potest, si dicitur

(d) In den *Logischen Fragmenten* Anselms ist eine längere Untersuchung den verschiedenen Weisen gewidmet, wie jemand etwas wünschen und wollen kann – ein für die Ethik, aber auch für die Gotteslehre nicht unerhebliches Thema. Eine dieser Weisen ist der von Anselm so genannte „gutheiße Wille“ (*voluntas approbans*):

„Wir wollen aber manchmal etwas, was wir tun können, und nicht tun; und doch gefällt es uns, wenn es getan wird, und wir heißen es gut. Wenn mir nämlich ein nackter Armer, den ich nicht bekleiden will, sagt, er sei deshalb nackt, weil ich will, dass er nackt sei, oder weil ich nicht will, dass er bekleidet sei, so antworte ich, dass ich will, dass er bekleidet und nicht nackt sei, und dass ich es eher gutheiße, dass er bekleidet ist als nackt, obgleich ich nicht bewirke, dass er bekleidet ist. Dieser Wille, mit dem ich so will, dass er bekleidet sei, kann ein ‚gutheiße Wille‘ genannt werden.“<sup>68</sup>

Wenn man die Äquivokation des lateinischen *velle* reduziert, indem man terminologisch zwischen einem bloßen Wünschen und einem eigentlichen Wollen unterscheidet, könnte man sagen, dass der von Anselm hier beschriebene Wille vorliegt, wenn man etwas Bestimmtes *herbeiwünscht*, ohne es zu tun, und folglich ohne es eigentlich zu wollen, obwohl man es tun und folglich wollen kann.<sup>69</sup> Der Grund für das Bestehen eines volitiven Zustands dieser Art könnte etwa darin liegen, dass der Handelnde sich zugleich etwas anderes noch stärker herbeiwünscht (wie etwa, dass ein zweiter Armer nicht nackt sei; oder dass ein dritter nicht verhungere), dessen Herbeiführung durch den Handelnden die Herbeiführung des fraglichen Herbeigewünschten (dass der erste Arme bekleidet sei) ausschließt. Und das Handeln im Sinne eines stärkeren Wunsches wie dem, dass ein dritter Armer nicht verhungere, könnte dadurch gerechtfertigt werden, dass die Pflicht, einen Verhungерndem zu speisen, vordringlicher ist, als die Pflicht, einen Nackten zu bekleiden. Im Rahmen seiner Bedeutungsanalyse von *velle* bzw. *voluntas* geht Anselm allerdings nicht weiter auf solche Gründe ein; ebenso wenig nimmt er an dieser Stelle irgendeine moralische Bewertung des von ihm beschriebenen volitiven Zustands vor.

(e) Ebenfalls in den *Logischen Fragmenten* untersucht Anselm unseren Gebrauch von „sollen“ und stößt dabei auf eine eigentümlich Verwendung dieses

---

creatrix essentia universa fecisse de nihilo, sive quod universa per illam facta sint de nihilo; id est: quae prius nihil erant, nunc sunt aliquid.“

<sup>68</sup> Anselm von Canterbury, *De potestate et impotentia*, ed. A. Galonnier, 416–417: „Volumus autem aliquando quod possumus facere, nec facimus; et tamen, si fit, placet nobis et approbamus. Si enim dicat mihi pauper nudus, quem ego nolim vestire, ideo se nudum esse, quia ego illum nudum esse volo aut quia nolo illum esse indutum, respondeo quia volo illum esse indutum et non esse nudum et magis approbo ut sit indutus quam ut sit nudus, quamvis non faciam illum esse indutum. Haec voluntas, qua sic illum volo esse indutum, approbans nominari potest.“

<sup>69</sup> Siehe dazu B. Goebel, *Rectitudo* 451–452.

Wortes, bei dem es nicht der mit diesem Begriff Prädizierte ist, der eigentlich dem Sollen unterliegt:

„Ebenso wie man also von dem, der nicht etwas tut, der aber auf eine der besagten Weisen die Ursache dafür ist, dass ein anderer etwas tut, sagt – wie oben gezeigt –, dass er etwas tut, so sagt man auch, dass jemand, der nichts soll, der aber in gewisser Weise bewirkt, dass ein anderer etwas soll, selbst etwas soll, wenn er im Hinblick auf jenen die Ursache von dessen Sollen ist. In derselben Weise sagt man, dass ‚die Armen von den Reichen erhalten sollen‘, obwohl sie es selbst nicht sind, die etwas sollen. Vielmehr bedürfen sie etwas,<sup>70</sup> und dies ist die Ursache, durch die sie bewirken, dass die Reichen spenden sollen.“<sup>71</sup>

Nur in diesem uneigentlichen Sinn kann es insbesondere auch verstanden werden, wenn von Gott ein Sollen einem Geschöpf oder der ganzen Schöpfung gegenüber ausgesagt wird:

„Gott nämlich soll nicht irgendetwas, vielmehr soll ihm alles untergeben sein. Man sagt daher, dass Gott allem vorstehen soll, weil er die Ursache dafür ist, dass ihm alle unterstehen sollen, so wie ich sagte, dass die Armen von den Reichen empfangen sollen, weil in ihnen die Ursache dafür liegt, warum die Reichen ihnen spenden sollen.“<sup>72</sup>

(f) Denselben Punkt erwähnt Anselm im zweiten Buch seines Dialogs *Cur deus homo*:

„Wenn wir freilich sagen, dass die Armen von den Reichen Almosen empfangen sollen, ist das nichts anderes, als dass die Reichen den Armen Almosen geben sollen; denn diesem Sollen unterliegt nicht der Arme, sondern der Reiche“,<sup>73</sup>

und auch dort ist der Anlass dieser Klärung ein theologischer:

---

<sup>70</sup> Ich lese „aliquid indigentes“ statt „aliud hoc indigentes“.

<sup>71</sup> Anselm von Canterbury, *De potestate et impotentia*, ed. A. Galonnier, 412: „Sicut igitur dicitur facere qui non facit, sed aliquo de praedictis modis est causa ut alius faciat, sicut supra monstravi, ita pronuntiatur debere qui non debet, sed quodam modo facit alium debere, cum est illi causa ut debeat. Eodem modo dicuntur ‚pauperes debere accipere a divitibus‘ cum ipsi non sint debitores, sed sint aliud hoc indigentes, quod est causa qua faciunt divites debitores ut impendant.“

<sup>72</sup> Anselm van Canterbury, *De potestate et impotentia*, ed. A. Galonnier, 414: „Non enim deus debet quicquam, sed omnia debent illi esse subiecta. Dicitur ergo deus debere praeesse omnibus, quia ipse est causa ut omnia debeant illi subesse, sicut dixi pauperes debere a divitibus accipere, quia in illis est causa cur divites debeant eis impendere.“

<sup>73</sup> Anselm von Canterbury, *Cur deus homo II*, 18, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 128–129: „Quippe cum dicimus debere pauperes a divitibus eleemosynam accipere, non est aliud quam divites debere pauperibus eleemosynam impendere. Hoc namque debitum non est exigendum a paupere, sed a divite.“

„Auch von Gott heißt es, dass er allem vorstehen soll, nicht weil er darin auf irgendeine Weise ein Sollender ist, sondern weil ihm alles untergeben sein soll; und dass er das, was er will, tun soll; denn was er will, soll sein.“<sup>74</sup>

Trotz dieses theologischen Hintergrundes lassen gerade diese der Klärung des Sollensbegriffs dienenden Beispiele abermals erkennen, wie Anselm die moralische Bedeutung des Gegensatzes von arm und reich einschätzt: Die Reichen unterliegen einer Pflicht zur Hilfsleistung an die Armen. Die Rede davon, dass die Armen Hilfsleistungen von den Reichen empfangen „sollen“, die an die Zuschreibung von Rechten denken lassen könnte, wird auf die Pflicht der Reichen zur Hilfsleistung zurückgeführt, die nicht näher bestimmt wird außer durch die Aussage, dass sie ihre Ursache in den Armen – nämlich in deren Bedürftigkeit – hat.

## 7. Die Erzählung von dem ungerechten Reichen

Alexander von Canterbury, neben Eadmer und Balduin der engste Vertraute Anselms in seiner Zeit als Erzbischof, zeichnete in den *Dicta Anselmi* dessen Predigten und Ansprachen auf, die er um eine Sammlung von zweiundfünfzig Wunderberichten erweiterte. Die meisten dieser *Miracula* betreffen Anselm nur insofern, als Alexander sie von Anselm oder in seiner Gesellschaft hörte. Eines von ihnen, als dessen Quelle Abt Hugo von Cluny genannt wird (der Anselm während seines ersten Exils Gastfreundschaft gewährte und dem dieser freundschaftlich verbunden blieb),<sup>75</sup> handelt von einem wohlhabenden und angesehenen Mann namens Christian, dessen Bruder Mönch und in seinem Kloster für den Garten verantwortlich war. Christian fiel das Geben schwer, denn er war geizig, wohingegen er überaus gerne Geschenke annahm. Bei seinem Bruder war er ein häufiger Gast und ließ sich von ihm reichlich mit Früchten und Kräutern aus dem Klostergarten beschenken, ohne sich jemals ihm oder dem Kloster gegenüber durch eine Spende erkenntlich zu zeigen. Wie er so „von der Arbeit der Mönche und dem Bestand der Kirche umsonst sich geben ließ“,<sup>76</sup> geschah es, dass sein Reichtum verfloss. Bald war er so arm, dass er Hunger litt. Wo er früher angesehen war, wurde er nun verachtet. Der Bruder versuchte nach Kräften, seine Not zu lindern, aber diese wurde fast täglich größer. Schließlich begann Christian sich zu fragen, worin der Grund für seinen Abstieg liegen könne, und wandte sich deswegen an einen frommen Mann (*religiosum quendam virum*). Dieser ließ ihn

---

<sup>74</sup> Anselm von Canterbury, *Cur deus homo* II, 18, ed. F.S. Schmitt, Bd. 2, 129: „Deus quoque dicitur omnibus debere praesesse, non quia ille in hoc aliquo modo sit debitor, sed quoniam omnia debent illi subesse; et debere facere quod vult, quoniam quod vult debet esse.“

<sup>75</sup> Alexander von Canterbury, *Miracula* 32 („Qualiter Christianus quidam egerit et egestate caruerit“), ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, 221–224; vgl. dazu dies., Introduction 19–30.

<sup>76</sup> Alexander von Canterbury, *Miracula* 32, ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, 221: „de labore monachorum et de substantia ecclesiae gratis acciperet“.

eine Lebensbeichte ablegen und diagnostizierte daraufhin den Verlust des Reichtums als den gerechten Lohn (*iusta perditio*) für das Fehlverhalten seines Bruders und seinen eigenen Geiz. Schließlich sprach er:

„Und wenn du meinem Rat vertrauen willst, so sollst du von nun an nichts mehr annehmen, was der Kirche gehört. Sondern du sollst dich bemühen, dass du aus eigener Fähigkeit und von eigener Arbeit lebst, und sollst dir nicht die Fürsorge deines Bruders gefallen lassen. Du sollst bestrebt sein, von deiner Arbeit und deinem gerechten Erwerb den Dienern Gottes und den Armen einen kleinen Teil zu spenden. Und du sollst nicht so sehr darum besorgt sein, wie du von jemandem etwas erhalten kannst, als vielmehr darum, dass du für einen jeden eine Wohltat und Gefälligkeiten übrig hast. Wenn du viel im Überfluss besitzt, sollst du austeilen; hast du aber nichts, so sollst du wenigstens einen guten Willen haben und Gott danken. Solltest du jedoch auch nur ein wenig Gewinn machen können, bemühe dich, einen Teil davon um Gottes willen zu verschenken.“<sup>77</sup>

Christian ging fort und änderte sein Leben nach dem Rat des Alten (*senex*). Schon bald begann sich seine Not zu lindern und sein Reichtum kehrte zurück. Am Ende fasst Alexander seine Erzählung wie folgt zusammen:

„Und so geschah es, dass er, als er die Arbeit anderer ausnutzte und von seiner Arbeit nichts gab, in materielle Not geriet, als er aber von seiner Arbeit zu geben begann, an Gütern immer mehr zulegte und Überfluss erlangte.“<sup>78</sup>

Wie Inhalt, Schluss und vielleicht auch der Name der *Dramatis persona* zeigen, handelt es sich bei der Geschichte von Christian (*Christianus*) mehr um eine lehrhafte Erzählung als um einen eigentlichen Wunderbericht. Das „Wunder“ im weiten Sinne besteht hier im Vorliegen eines ungewöhnlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs, der im Gegensatz zu den allgemeinen Erfahrungen steht, dass der Geiz eines Reichen diesen nicht arm, sondern eher noch reicher macht und Freigebigkeit den Reichtum des Gebenden eher mindert als vermehrt. Das Lehrstück ist ein moralisches und bestätigt den Befund aus der Betrachtung der Armenbeispiele in *De veritate*, den Logischen Fragmenten und *Cur deus homo*: die Überzeugung, dass die Vermögenden eine regelrechte Pflicht zur Hilfeleistung gegenüber den Bedürftigen haben. Hinzu

---

<sup>77</sup> Alexander von Canterbury, *Miracula* 32, ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, 223: „Et si meo credere vuleris consilio, de rebus ecclesiae ammodo nihil accipies, immo curabis ut tuo ingenio et labore vivas, nec fratris tui procuracionem acceptabis. De labore et iusta acquisitione tua servis dei atque pauperibus particulam impertire studias, nec tam sollicitus sis qualiter a quoquam aliquid accipias, quam ut beneficium et obsequia quibusque impendas. Si multum tibi esset abundanter, tribuere deberes, sed cum nihil habeas, saltem voluntatem bonam habeto, et gratias age deo. Si vero vel modicum lucrari potueris, partem inde pro deo studeas largiri.“

<sup>78</sup> Alexander von Canterbury, *Miracula* 32, ed. R.W. Southern, F.S. Schmitt, 224: „Sicque factum est ut, dum laboribus aliorum uteretur et nihil daret de suo, ad inopiam veniret, cum vero de labore suo dare coepisset, magis ac magis cresceret in bonis, et abundantiam inveniret.“

kommt bei Alexander die weitere Überzeugung, dass Vermögende die materielle Hilfe anderer nicht ohne Not in Anspruch nehmen sollen.

## Literatur

### 1. Quellen

- Alexander von Canterbury: *Dicta Anselmi*, ed. Richard W. Southern / Franciscus S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm*, ABMA 1, Oxford 1969, 105–195
- Alexander von Canterbury: *Miracula*, ed. Richard W. Southern / Franciscus S. Schmitt, *Memorials of St. Anselm*, ABMA 1, Oxford 1969, 196–268
- Ambrosius von Mailand: *De officiis*, ed. Maurice Testard, CCSL 15, Turnhout 2001
- Anselm von Canterbury: *Monologion*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 7–87
- Anselm von Canterbury: *Proslogion*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 91–122
- Anselm von Canterbury: *De veritate*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau 1938; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 171–199
- Anselm von Canterbury: *De libertate arbitrii*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 1, Seckau; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 201–206; transl. Ralph McInerny, *On Free Will*, in: *Anselm of Canterbury: The Major Works*, ed. Brian Davies / Gillian R. Evans, Oxford 1998, 151–174; transl. Rémy de Ravinel, *De la liberté du choix*, in: *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Bd. 2, Paris 1986, 179–227; transl. Italo Sciuto, *Libertà e arbitrio*, Firenze 1992
- Anselm von Canterbury: *Cur deus homo*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 37–133
- Anselm von Canterbury: *Epistola de sacrificio azimi et fermentati (Ep. 415)*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 223–232
- Anselm von Canterbury: *Epistola de sacramentis ecclesiae (Ep. 417)*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 239–242
- Anselm von Canterbury: *Logische Fragmente (De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate)*, ed. / transl. Alain Galonnier, in: *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry*, Bd. 4, Paris, 363–445
- Anselm von Canterbury: *Orationes*, ed. Franciscus Salesius Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 3, Edinburgh 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 2, <sup>2</sup>1984, 1–75

- Anselm von Canterbury: *Letters of Anselm, Archbishop of Canterbury*, ed. / transl. Samu Niskanen, Bd. 1: *The Bec Letters*, Oxford 2019
- Anselm von Canterbury: *Epistolarum liber primus. Epistolae, quas prior Beccensis scripsit / Epistolae, quas abbas Beccensis scripsit*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 3, Edinburgh 1946; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 2, <sup>2</sup>1984, 93–294
- Anselm von Canterbury: *Epistolarum liber secundus. Epistolae, quas archiepiscopus Cantuariensis scripsit*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 4–5, Edinburgh 1949–1951; Ndr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 2, <sup>2</sup>1984
- Benedicti Regula*, ed. Rudolf Hanslik, CSEL 75, Wien: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1960, dt. *Die Benediktusregel*, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron <sup>5</sup>2011
- Consuetudines Beccenses*, ed. Marie Pacal Dickson, CCM 4, Siegburg 1967
- Decreta Lanfranci Monachis Cantuariensibus Transmissa*, ed. David Knowles, CCM 3, Siegburg 1967
- Eadmer von Canterbury: *Vita Anselmi*, ed. / transl. Richard W. Southern, *The Life of St Anselm, Archbishop of Canterbury*, Oxford 1962
- Eadmer von Canterbury, *Historia novorum in Anglia*, ed. Martin Rule, London 1884 (*Rolls Series* ; 81); Ndr. New York 1965; Ndr. Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- Gilbert Crispin: *Vita Herluini*, ed. Anna Sapir Abulafia / Gillian R. Evans, *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, ABMA 8, London 1986, 183–212
- Milo Crispin: *Vita beati Lanfranci*, ed. Jacques-Paul Migne, PL 150, Paris 1854, 19–58; ed. Margaret Gibson, in: Giulio d’Onofrio: *Lanfranco di Pavia e l’Europa del secolo XI*, Rom 1993, 661–715
- Walram von Naumburg: *Epistola ad Anselmum (Ep. 416)*, ed. Franciscus S. Schmitt, *Sancti Anselmi opera omnia*, Bd. 2, Rom 1940, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt, Bd. 1, <sup>2</sup>1984, 233–238

## 2. Studien

- Cowdrey, H.E. John: *Lanfranc. Scholar, Monk, Archbishop*, Oxford 2003
- Davidson, Ivor J.: *Commentary*, in: *Ambrose, De officiis*, ed. Ivor J. Davidson, Bd. 2, Oxford 2002
- Gasper, Giles E.M.: *Envy, Jealousy, and the Boundaries of Orthodoxy: Anselm of Canterbury and the Genesis of the Proslogion*, in: *Viator* 41 (2010), 45–68
- Goebel, Bernd: *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Münster 2001

- Goebel, Bernd: „Beatitudo cum iustitia“. Anselm von Canterbury über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück, in: Disse, Jörg / ders. (Hg.): Gott und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven, Freiburg i.Br. 2010, 60–120
- Goebel, Bernd: The vindication of teaching and theology in a monastic community: Lanfranc of Le Bec and his students Anselm and Ralph, in: *Dianoia. Rivista di filosofia* 29 (2019), 21–48
- Grundmann, Herbert: Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Berlin: Historische Studien 267, 1935, Ndr. Darmstadt 1970
- Lanham, Carol Dana: *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200. Syntax, Style, and Theory*, München 1975
- Leyser, Henrietta: *Hermits and the New Monasticism. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1100–1150*, London 1984
- Schneider, Bernhard: *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Freiburg i.Br. 2017
- Southern, Richard W.: *Saint Anselm. A Portrait in a Landscape*, Cambridge 1990
- Southern, Richard W. / Schmitt, Franciscus S.: Introduction, in: dies. (Hg.): *Memorials of St. Anselm*, ABMA 1, Oxford 1969, 1–35
- Sweeney, Eileen C.: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*, Washington D.C. 2012
- Vaughn, Sally N.: *Anselm of Bec and Robert of Meulan. The Innocence of the Dove and the Wisdom of the Serpent*, Berkeley 1987
- Vaughn, Sally N.: *Archbishop Anselm 1093–1109. Bec Missionary, Canterbury Primate, Patriarch of Another World*, Farnham 2012