

Frowin von Engelberg († 1178) Explanatio Dominice Orationis

Von Sigisbert Beck OSB – Engelberg

Einführung: Der Stand der Forschung

1943 beging das Kloster Engelberg die Feier zum Gedenken an den Amtsantritt des Abtes Frowin vor achthundert Jahren; er gilt als der zweite Abt der Stiftung Konrads von Seldenbüren. Einige Publikationen behandelten damals oder in den nächsten Jahren Leben und Werk des Abtes. In Heft 2 des Jahrgangs 29 (1942/43) der Schulzeitschrift ‚Titlis-Grüsse‘ waren drei Beiträge gesammelt: Abt Leodegar Hunkeler: Frowin als Mönch und Abt; P. Ephrem Omlin: Abt Frowin als Gründer der Engelberger Schreiberschule; P. Otmar Bauer: Der selige Frowin im Geistesleben des 12. Jahrhunderts. Diese Abhandlung enthielt Grundzüge der spätern Dissertation Bauers zur Schrift Frowins ‚De laude liberi arbitrii‘, 1948 als Teildruck erschienen in den ‚Recherches de Théologie ancienne et médiévale‘ (15, pp. 27–75, 269–303) unter dem Titel: ‚Frowin von Engelberg, De laude liberi arbitrii. Versuch einer literarischen und theologiegeschichtlichen Bestimmung der Handschrift 46 von Engelberg‘. Beide Arbeiten meines Mitbruders boten mir wichtige Hinweise auf Frowin und seine Zeit. Nur nebenbei wird das zweite noch erhaltene grössere Werk Frowins erwähnt: die Vaterunser-Erklärung in Codex Einsidlensis 240. – Ebenfalls 1948 veröffentlichte Ferdinand Güterbock als Beiheft Nr. 6 der ‚Zeitschrift für Schweizerische Geschichte‘ den Band: ‚Engelbergs Gründung und erste Blüte, 1120–1223‘, darin das Kapitel 2: Frowin aus St. Blasien als Reformabt 1147–1178¹. – 1950 folgte Band VIII der ‚Scriptoria medii aevi Helvetica‘ von Albert Bruckner (Roto-Sadag AG, Genf): ‚Schreibschulen der Diözese Konstanz: Stift Engelberg‘, mit dem Abschnitt: Das Engelberger Scriptorium unter Abt Frowin (S. 19–45). Der Codex Einsidlensis ist auf S. 107/108 genau beschrieben und im Text auf S. 53 erwähnt.

Neue Arbeiten zu Frowin erschienen nach 1970, dem Jahr, in dem Engelberg der Gründung des Klosters 1120 gedachte. P. Gall Heer veröffentlichte 1975 das Werk: ‚Aus der Vergangenheit von Kloster und Tal Engelberg, 1120–1970‘, mit dem Abschnitt: Abt Frowin aus St. Blasien, 1143 (1147) – 1178, S. 29–33. Bei den Werken Frowins ist der Vaterunser-Kommentar knapp gekennzeichnet. – Im Verfasserlexikon der deutschen Literatur des Mittelalters, 1980, herausgegeben von Kurt Ruh, beschreiben Gall Heer und Sigisbert Beck in Band 2, Spalten 986–988, das Leben Frowins und sein erstes grosses Werk ‚De laude liberi arbitrii‘. Zur ‚Expla-

1) Nach Güterbock ist die Erhebung Frowins zum Abt von Engelberg gemäß der Tradition von St. Blasien höchst wahrscheinlich in das Jahr 1147 zu verlegen (S. 43).

natio' folgt: „Die Explanatio Dominicae Orationis ordnet Väterstellen um die sieben Bitten. Der Kommentar ist, wie Parallelstellen beweisen, nach ‚De laude‘ entstanden und dürfte in Exkursen andere kleine Arbeiten F's enthalten. Die genaue Analyse steht noch aus.“ – Im ‚Katalog der datierten Handschriften in der Schweiz vom Anfang des Mittelalters bis 1550‘, Band II (1983), widmet Beat Matthias von Scarpatetti in der Einleitung einen Abschnitt der Stiftsbibliothek Engelberg, beachtet dabei besonders das Frowin-Skriptorium (S. XVI) und beschreibt die Handschriften in den Laufnummern 223–312; der Codex mit der Vaterunser-Erklärung, der seit dem frühen 17. Jahrhundert in der Stiftsbibliothek Einsiedeln steht (Cod. 240), ist im Abschnitt zu dieser Bibliothek unter Nummer 156 beschrieben. – Alle diese Arbeiten führen auch die frühere Literatur zur Engelberger Schreiberschule an. Sie lassen aber auch die Lücke in der Forschung erkennen: die Texte selber sind nur in Auszügen zitiert und daher der Forschung nicht leicht zugänglich.

Die kritische Edition der ‚Explanatio‘ vorzubereiten, war das erste Ziel dieser Arbeit an Codex Einsidlensis 240. Weitere Fragen drängten sich jedoch auf: die Ueberlieferung des Werkes, die Vorlagen Frowins, seine eigene Arbeit in Gestaltung und Gehalt. Ein Ueberblick über den Gedankengang in der Erklärung der sieben Bitten bestätigt und verdeutlicht schließlich das aus der frühern Forschung gewonnene Bild des Abtes Frowin.

Die Überlieferung der ‚Explanatio‘

Von den Handschriften, die Frowins Erklärung des Herrengebetes enthalten, stammt Codex Einsidlensis 240 aus dem Engelberger Skriptorium des 12. Jahrhunderts. In zwei Papierhandschriften des 17. Jahrhunderts stehen Kopien: Cod. Engelberg. 357 und Cod. Eins. 256. Im 18. und 19. Jahrhundert wurde der Text in einer Zusammenfassung bearbeitet und in Auszügen übersetzt.

Handschrift 240 der Stiftsbibliothek Einsiedeln

Der Codex – Pergament, 468 Seiten, Kleinfolio – wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts erstellt². Beschreibungen bieten Bruckner und Scarpatetti. Zu ergänzen ist, daß Cod. 240 zwei selbständige Traktate enthält: a) p. 1–432: Explanatio dominice orationis; b) p. 433–467 (ohne Ueberschrift): De veritate. – Seit 1987 befasst sich Prof. Martin Steinmann, Verwalter der Handschriftenabteilung und Dozent für Handschriftenkunde an der Universität Basel, mit Leistung und Arbeitsweise des Frowin-Skriptoriums. Zu Cod. 240 stellt er fest, daß zwei Schreiber den Text der Abhandlungen eintrugen: Schreiber 1 bis p. 290, Schreiber 2 ab p. 291 den Text sowie im ganzen Codex die roten Randbemerkungen und (fast) alle Korrekturen und Zusätze. Ab p. 291 wird die Handschrift ungepflegt. Auch die Form der Blätter weist Mängel auf; die frühere Sorgfalt lässt nach. – Dar-

2) Bei Titeln und längern Texten aus der ‚Explanatio‘ ist die Seitenzahl in Cod. Eins. 240 angegeben.

aus ergeben sich Fragen: Sollte Schreiber 2 nur noch den Entwurf für eine spätere Ausarbeitung herstellen? Konnte Frowin bei diesem Spätwerk die Arbeit seiner Schreiber noch überwachen?

Einen Hinweis bietet die Datierung des Codex. Am Anfang und am Ende stehen je zwei Distichen: beide sind von der Hand geschrieben, die das Bücherverzeichnis in Cod. Engelberg 1007 eintrug. Die einleitenden Verse enthalten die Widmung an Abt Berchtold I. von Engelberg (1178–1197), den Nachfolger Frowins; die Schlußverse mahnen den Leser, für Frowin das himmlische Licht zu erbitten. Hier setzen Wortwahl und Zeitformen des Verbs voraus, daß Frowins Arbeit beendet und daß er gestorben ist. Also wird wie im Bücherverzeichnis sein Andenken geehrt. – Daraus ergibt sich ferner ein Hinweis auf die Arbeitsfolge im Engelberger Skriptorium, denn für die Vorlagen, die Frowin erst in der ‚Explanatio‘ verwendete, ließ er die Codices erstellen, die noch heute in der Stiftsbibliothek Engelberg stehen oder im erwähnten Bücherverzeichnis aufgeführt sind³. Diese Handschriften entstanden also zwischen dem Traktat ‚De laude liberi arbitrii‘ und der ‚Explanatio‘.

Die Abschriften des 17. Jahrhunderts

a) *Codex Engelberg 357*. Einziger Schreiber ist P. Marianus (Wolfgang) Rot (1599–1663), Konventuale von Engelberg. Die Handschrift ist mit 1647 (Titelblatt) und 1648 (Bl. 381^r) datiert. – Beschreibung: Papierhandschrift 19,5 x 15 cm; 381 foliierte Blätter. Wasserzeichen: Lothringerkreuz über Sockel, Höhe ca 4,5 cm⁴. Einband: Weisses Schweinsleder über festem Kartondeckel. Drei Stricheisenlinien an allen Rändern; Schnitt dunkelblau. Diese Ausstattung stammt aus der Buchbinderei des Klosters Muri im 18. Jahrhundert. – Zur Schrift: Die Titel sind in jüngerer Antiqua und lateinischer Zierschrift gehalten, auch die Ueberschriften zum Prolog und zu den einzelnen Bitten. Der Text ist in lateinischer Kurrentschrift ausgeführt. Statt der farbigen Initialen in Cod. 240 stehen schwarze Minuskeln in jüngerer Antiqua. Die schwarze Tinte der ersten Lagen verblaßt allmählich, auch in den Randglossen der spätern Lagen. – Das Verhältnis zu Cod. 240: Die Kopie folgt dem Wortlaut der Vorlage im ganzen genau. Wiederholungen und Schreibfehler sind korrigiert, Streichungen beachtet. Die Nachträge an den Rändern der Handschrift sind richtig in den Text eingesetzt, ebenso die Abschnitte auf den Einsatzblättern des Cod. 240. Auch die unklare Folge der letzten Abschnitte der ‚Explanatio‘ vor dem Traktat ‚Veritas‘ ist berichtigt, der Abschluß daher klar gestaltet. – Grössere Lücken sind in Cod. 357 gegenüber Cod. 240 an drei Stellen zu ver-

3) Paschasius Radbertus: In lamentationes ieremiae: Cod. 1005; Hugo von St. Viktor: De sacramentis christianae fidei: 1004. – Die Expositio Odos von Cambrai ist im Bücherkatalog Frowins (Cod. 1007) angeführt, die Handschrift selber fehlt heute. – Codd. 1004 und 1005 wurden erst 1963 neu aufgefunden. Ihren Zusammenhang mit der ‚Explanatio‘ konnte daher die frühere Forschung nicht anzeigen.

4) Belegt bei Piccard, Gerhard: Wasserzeichen, Bd. XI Kreuz. Stuttgart 1981; Abteilung V: Lothringerkreuz, Nummern 1273/74, nachgewiesen 1646/48 für Hitzkirch (heute Kanton Luzern).

merken; sie sind daraus zu erklären, daß sich gleichlautende Sätze oder Satzteile nahe folgten, und zwar besonders in spekulativen Aussagen. – Zutaten: Rot erweitert den Text von Cod. 240 nur um einzelne Wörter zur Verstärkung des Ausdrucks oder für beliebte Begriffspaare. Umstellungen in der Wortfolge betreffen fast ausschließlich nur zwei Ausdrücke.

b) *Codex Einsiedeln 256*. Einziger Schreiber ist P. Friedrich Helmlin (gestorben 1687), Konventuale von Einsiedeln. Die Abschrift ist auf der letzten Seite auf 1661 datiert. – Beschreibung: Papierhandschrift 31,5 x 20 cm. 533 paginierte Seiten. Drei verschiedene Wasserzeichen ohne Beziehung zu Cod. 357 von Engelberg. – Schrift: Titel und Kurrentschrift verraten den Kalligraphen. Am Schluß eines Paragraphen steht ein schwungvolles Ornament in Federzeichnung. – Das Verhältnis zu Cod. 240: Genaue Kopie, in der Wortwahl sind nur einzelne Konjunktionen geändert. Die Schreibfehler in Cod. 240 sind korrigiert, eigene Lücken sind nachgetragen. Auch hier sind Einschübe und Umstellungen von Abschnitten in die sinngemässe Textfolge einbezogen, ebenso ist der Traktat ‚Veritas‘ angefügt. Die Zutaten Rots zum Text Frowins fehlen, also stellt Helmlin seine Kopie nach Cod. 240 her. – Die Abschnitte zu den Bitten sind hier in Paragraphen unterteilt, und zwar nach der Gliederung, die in Cod. 240 durch grössere farbige Initialen angezeigt ist. Als Titel setzt er die entsprechende rote Randglosse aus Cod. 240. So ist zwar das Schriftbild aufgelockert, der Aufbau und Zusammenhang des Inhalts aber nicht verdeutlicht. – Beide Abschriften kürzen die Randglossen von Cod. 240, und zwar unabhängig voneinander.

Bearbeitungen der ‚Explanatio‘

a) *Codex Engelberg 172*: „Catalogus manuscriptorum codicum usque ad annum 1600 bibliothecae Angelomontanae ordine classico conscriptus et collectus anno 1787 abs clarissimo D. Carolo Stadler pro tempore bibliothecario“. – Zu Codex 357: p.85–111. Schreiber: P. Konrad Christen (gestorben 1816). – Inhalt der Übersicht: Stadler nennt als Anlaß oder Ziel des Werkes die Abwehr der Waldenser und auch der Pelagianer, deren Irrlehren im 12. Jahrhundert in die Alpentäler vorgedrungen seien; dem Traktat wird so eine apologetische Bestimmung zugewiesen. (Genannt sind die Pelagianer nur einmal, an wenigen Stellen unbestimmte ‚erronei‘ und ‚heretici‘). – Stadler teilt seine Zusammenfassung nach den Bitten des Vaterunsers ein, ohne weitere Gliederung der Abschnitte. In der vierten Bitte ist die Erklärung des Meßkanons mit einem eigenen Titel eingeleitet. Als Schreiber des Codex 357 wird P. Marianus Rot genannt, der in Einsiedeln die Abschrift hergestellt habe. Die Handschrift (Eins. 240) selber sei zu Beginn des 17. Jahrhunderts nach Einsiedeln gelangt. – Schließlich werden die Distichen angeführt, die den Cod. 240 einleiten und beenden, in denen die Engelberger Aebte Berchtold und Frowin erwähnt sind.

b) *Deutsche Uebersetzungen von Exzerpten aus Codex 240*. – P. Gall Morel (1803–1872), Konventuale von Einsiedeln, übernahm und übersetzte in der von ihm redigierten Zeitschrift ‚Der Pilger‘, Einsiedeln 1842/44, zwanzig Abschnitte aus Codex 240. Belehrungen über Glaubenswahrheiten wechseln ab mit Aussagen, die Gott

preisen, und mit Ermahnungen zu Gebet, Buße und einem vorbildlichen Leben. Breit ausgeführt sind die Texte über die Eucharistie mit der Erklärung des Meßkannons. Morel zitiert meistens ohne Angabe der Stelle in der Handschrift.

Die Vorlagen für die ‚Explanatio‘

Frowins erstes Werk: ‚De laude liberi arbitrii‘. Cod. Engelberg. 46

Unvermittelt und in geprägter Form setzt Frowin in der ‚Explanatio‘ nach der Widmung des Werkes an den ‚presbiter berhtold‘ ein:

„*Nemo nescit homo deum hominem cum libero arbitrio condidisse. Quod nimirum ita amittere non potest homo sive bonus sive malus sicut deserere non valet quod est homo.*“

Damit weist sich der Verfasser über Kenntnisse in der Lehre über die Willensfreiheit aus, Kenntnisse, die er in seinem ersten Werk erworben und dargelegt hat. Es ist die wichtigste Vorlage, die Frowin für sein zweites großes Werk benützt. Das Verhältnis zwischen den beiden Werken ist aber genauer zu bestimmen, weil nur so die Leistung Frowins für die ‚Explanatio‘ richtig bewertet werden kann.

Dem Umfang nach machen die Zitate aus Cod. 46 in Cod. 240 etwa zwei Fünftel aus. Die Texte verteilen sich aber ungleich auf die sieben Bücher und die Kapitel der Vorlage. Das beweist eine Durchsicht der Bücher; auch werden so die Themen bekannt, die Frowin bei seiner Auswahl behandeln will. Die Exzerpte übernehmen aber die Vorlage nicht unesehen; der Verfasser ändert die Reihenfolge der Sätze und fügt eigene Aussagen ein; so kann er den Gedankengang nach seiner Absicht bestimmen. – Aus *Buch I* in ‚De laude‘ übernimmt Frowin folgende Lehrstücke: die Weisheit Gottes waltet im Wesen, in den Eigenschaften und im Wirken der Dinge; wir schulden Gott Vertrauen und Dank; Definition des Willens und Verpflichtung zum Gehorsam; die Sünde, das Böse und die Mitwirkung Gottes. Im ganzen sind es 27 Texte. – *Buch II* in ‚De laude‘ befaßt sich mit Wesen und Wirken des freien Willens, mit den Arten der Erkenntnis und den Formen der Aussagen des Menschen. Das längste von den neun Zitaten in der ‚Explanatio‘ behandelt die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott und zum Nächsten. – *Buch III* legt die Bedeutung der Erkenntnis für den freien Willen dar: Wissen und Erkennen sind nie vom Wollen und Lieben zu trennen. Frowin entnimmt aus Kapitel 25 die Belehrung über die letzten Dinge des Menschen. – *Buch IV* der Vorlage ist der höchsten Art der Erkenntnis gewidmet, der Beschauung; in der ‚Explanatio‘ stehen nur wenige, aber ausführliche Abschnitte, so über den wahren und falschen Frieden. – Den längsten Auszug enthält der Traktat ‚Veritas‘ in Cod. 240: die Wahrheit führt zu Demut, sie bietet drei Speisen an: Demut, Liebe und Beschauung, gibt Selbsterkenntnis und Erkenntnis Gottes. Die Erkenntnis des Mitmenschen ist nicht zu trennen vom Mitleid, wie auch Christus wahrer Mensch geworden ist, um unser Elend mit uns zu teilen. – Aus *Buch V* stammen nur wenige Texte: der freie Wille ist Abbild der Dreifaltigkeit. – Aus *Buch VI*, das selber eine reiche Sammlung aus Schriften der Kirchenväter über Gott, seine Allgegenwart und Weltregierung enthält, sind viele Einzelsätze, aber nur wenige ganze Abschnitte aufgenommen. – In *Buch VII* zeigt Frowin den Weg der Läuterung, den das ‚liberum arbitrium‘ zu gehen hat. Der

Mensch muß in Mühen die Erlösungstat Christi mitvollziehen. Genannt sind die Bedingungen für ein gutes Gebet: das beste Gebet ist das Vaterunser. So nimmt das frühere Werk den Gehalt des Spätwerks in einigen Abschnitten voraus.

Nach dieser Auswahl aus den Büchern ‚De laude liberi arbitrii‘ ist der größte Unterschied zwischen beiden Werken Frowins festzuhalten. Im frühern Traktat geht der Abt darauf aus, ein systematisches Sentenzenwerk zu schaffen. P. Otmar Bauer macht das am folgenden Schema ersichtlich:

De laude liberi arbitrii constat:

1. ex sua essentia:	liberum arbitrium est rationalis voluntas	Lib. I.
	in futuro: visio dei	Lib. II.
	in praesenti: contemplatio	
2. ex suis actibus:		
	iudicando: omnis scientia	Lib. III.
	amando: omnis virtus	et IV.
	exemplari:	Lib. V.
3. ex sua causa:	finali: imago dei et speculum	Lib. VI.
	ad spectandam substantiam dei	
	salvifica: fides Christi	Lib. VII.

Eine so umfassende Systematik fehlt der ‚Explanatio‘; ihr Aufbau ist durch die sieben Bitten bestimmt; sie bietet zwar auch Belehrung und Spekulation, aber nur als Grundlage für Gebet und Erbauung. So erklärt es sich, daß eine bestimmte Lehre nicht nur in einem einzigen Abschnitt dargelegt wird, sondern an verschiedenen Stellen, wie es der Zusammenhang fordert. Deutlich beweisen das die Aussagen über die ‚trinitas‘. In der ersten Bitte ist der Ausdruck ‚nomen‘ Anlaß zur Doktrin: zunächst sind Wesen und Relationen der drei Personen behandelt; später folgt die Appropriation im Vergleich mit den Seelenkräften: memoria, intellectus, voluntas; gegen das Ende der Belehrung zu dieser Bitte weist Frowin auf andere Abbilder der Dreifaltigkeit in der Schöpfung hin. – Erst in der vierten Bitte zeigt er die Unterschiede zwischen den drei Personen und den Seelenkräften des Menschen. – Im Traktat ‚De veritate‘ endlich lehrt er, wie die göttlichen Personen den Menschen über drei Stufen zur Vollendung führen.

Doch läßt sich an vielen Parallelstellen die Nähe des zweiten Werkes Frowins zum ersten belegen. Entscheidend ist nämlich, daß auch von der ganzen ‚Explanatio‘ das Urteil gilt, mit dem P. Otmar Bauer seine Abhandlung über ‚De laude‘ abschließt: „Das Ideal betender Gotteswissenschaft hat Abt Frowin hochgehalten“⁵. Schon im ersten Werk gehen belehrende Sätze unvermittelt in ein Gebet über; bei einem Traktat über das Vaterunser konnte das nicht ausbleiben: die Vorlage wird zum Vorbild. So endet der Abschnitt über die erste Bitte mit einer begeisterten Aufforderung zum Lob Gottes (40):

„Opus itaque dei totum attende, totum lauda; lauda de celis, lauda de terra . . . Toti laudate, cantet vox, cantet vita, cantent facta: Sanctificetur nomen tuum.“

Den Ausführungen zur zweiten Bitte folgt eine ähnliche Ermahnung in der

5) Bauer, Frowin von Engelberg, p. 303.

Form einer Epiphora, da einige Hinweise mehrmals in die Einladung übergehen: „Oremus itaque ut adveniat regnum dei.“ – Der Schluß der Erklärung zur dritten Bitte faßt die wichtigsten Begriffe des vorausgehenden Abschnitts zusammen, Lehre und Gebet durchdringen sich:

„Tu (domine) liberum arbitrium nobiscum creasti, adiunge libero arbitrio nostro tam perfectam caritatem, ut te modo plenarie amemus et in futuro feliciter in te gaudeamus. Concede pater noster, scilicet pater et filius et spiritus sanctus, qui es eternitas, veritas et caritas, ut in hoc seculo ad iusticiam te incipiamus meminisse, intelligere et diligere, in futuro ad beatitudinem ex tota memoria, intellectu, voluntate perpetuo meminerimus, intelligamus, diligamus, unum deum verum et optimum. Ut nil libeat nisi quod liceat, ut nil desit quod libeat.“ (102/103)

Kirchenväter und spätere kirchliche Autoren

Abt Frowin konnte seinem ersten Werk nicht ausgiebig Texte entnehmen, ohne daß er viele Abschnitte aus Werken früherer und neuerer Theologen und Lehrer des geistlichen Lebens in die ‚Explanatio‘ einbezog. Die Sentenzen, die er sammelt, stammen nicht von ihm, sondern von ‚Autoritäten‘ der Lehre, wie er in der Widmung schreibt: „Itaque hoc statui, ut non nova sed que a patribus de dominica oratione licet sparsim dicta sint aliqua colligerem.“ (2)

Die Wendung ist jedoch weit auszulegen: er zitiert nicht nur die Väter, die ‚alten Lehrer‘, sondern auch die ‚neuen Meister‘; und die Themen, die er in ihren Schriften findet, betreffen nicht nur das Gebet des Herrn, sondern weite Gebiete der Philosophie und Theologie. Dabei ergeht es Frowin wie jedem Verfasser, der seine eigenen Aussagen mit Zitaten bereichert: er wählt sie aus, weil sie seine Auffassung bestätigen, oft sogar besonders treffend darlegen, aber häufig kommen solche Sätze aus einem andern Zusammenhang, beachten auch andere Belange und können so den Blick des Lesers vom Thema ablenken. – Die wichtigsten Autoren, die schon in ‚De laude‘ auftreten, seien hier genannt: häufig zitiert ist Augustinus mit den Schriften ‚De trinitate‘, ‚Enarrationes in psalmos‘, ‚De gratia et libero arbitrio‘. Frowin schätzt ihn als Stütze für seine Überzeugungen in der Lehre von der Dreifaltigkeit und der Gnade. Auf Gregors des Großen ‚Moralia in Job‘ und verschiedene Homilien, besonders zu Ezechiel, beruft sich Frowin in moralisch-asketischen Kapiteln, auf Boethius‘ ‚De consolatione philosophiae‘ für klare Begriffe und Definitionen. – Unter den ‚neuern Meistern‘ ist schon in ‚De laude‘ bevorzugt, deshalb auch in der ‚Explanatio‘, wenn auch nicht genannt: Anselm: ‚De libertate arbitrii‘, ‚De casu diaboli‘, ‚De veritate‘, ‚Cur Deus homo‘, in den späteren Bitten auch mit dem ‚Liber meditationum et orationum‘. – Noch näher steht Frowin Hugo von St. Viktor mit der ‚Eruditio didascalica‘ und ‚De sacramentis christianae fidei‘, besonders in den Erklärungen zur zweiten Vaterunser-Bitte. Bernhard von Clairvaux wird schon im Prolog zitiert aus ‚De gratia et libero arbitrio‘, auch in den folgenden Bitten ausschließlich aus diesem Werk, ausgiebig hingegen im Anhang ‚Veritas‘ mit dem ‚Liber de gradibus humilitatis et superbiae‘. – Neu werden Stellen aus der ‚Regula pastoralis‘ Gregors des Großen geboten.

Ungenannt sind auch zwei ‚neue Meister‘, die erst hier und zwar ausgiebig zu Wort kommen. Zunächst Paschasius Radbertus (um 790 bis 860), Theologe und Abt von Corbie (bei Amiens). Die Texte in der ‚Explanatio‘ sind zwei Werken des Autors entnommen: zuerst der ‚Expositio in lamentationes Jeremiae‘. Die Klage des Propheten über Jerusalem und sein Volk überträgt Paschasius auf Mißstände im kirchlichen Leben seiner Zeit. Zu Lam 4,9: „*Extabuerunt consumpti a sterilitate terrae*“ schreibt er (218):

„*Sterilitas terrae est ecclesiae infecunditas, quando doctores deficiunt et ipsa (ecclesia) nullis eloquiorum dei inebriatur imbribus. Unde constat quod culpa sacerdotum et negligentia docendi mors et consumptio sit plebis.*“ – Noch schärfer zu Lam 4,6 (423):

„*Haec (ecclesia) quippe primum cepit manus extendere ad omnia mandata dei. Sed cum cepisset a deo apostatari in tantum progressa est malitia eius, ut nec dimidium scelerum eius sodoma peccavit.*“

Doch anerkennt Paschasius auch die Treue zum innern Leben der Kirche, so zu Lam 4,7 (425).

„*Plerumque continentes viri tam mira virtutum opera faciunt, quatinus ab eis qui celestem vitam tenuerant multi qui terrena bene dispensaverant superari viderentur.*“

Für seine Mitbrüder hatte Paschasius Radbertus 831 die Schrift verfaßt: ‚De corpore et sanguine Domini‘. Als das Werk später weiter bekannt wurde, forderten einzelne Aussagen, in denen er die Identität des historischen und des eucharistischen Leibes Christi lehrte, den Widerspruch heraus. Auch unter den Zitaten in der ‚Explanatio‘ findet sich eine solche angefochtene Stelle (149):

„*Ceterum illud corpus quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, quod pendit in cruce, sepultum in sepulchro, resurrexit a mortuis, penetravit celos et nunc pontifex factum in eternum, quotidie interpellans pro nobis, ad quem si recte communicamus mentem dirigimus, ut ex ipso et ab ipso nos corpus eius carne ipsius manente integra sumamus.*“

In eigenen kurzen Aussagen schließt sich Frowin der moralisch-asketischen Auswertung an, wie sie Paschasius bietet, weist aber stärker auf Christus hin als das Sakrament des Lebens.

In der gleichen Bitte führt Frowin einen Autor an, dessen ‚Expositio in canonem missae‘ vom 12. Jahrhundert an weit verbreitet war: Odo von Cambrai (gestorben 1113). Zunächst übernimmt Frowin nur die Erklärung zum Wort ‚*adscriptam*‘. Doch hält er es hier für gegeben, die Lehre von der hypostatischen Union darzulegen, und zwar nach Hugo von St. Viktor ‚De sacramentis fidei christianae‘ Buch II, Teil I. Frowin folgt Hugo in alle spekulativen Bereiche, unterbricht aber wie Hugo diese Erwägungen mit der Frage: „*Intelligis que dico? Si non intelligis, crede tamen; credi potest, intelligi non potest.*“ (117).

Von Hugo übernimmt Frowin auch einen Fehler in der Zitation: „*Dicit autem scriptura: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita deus et homo unus est christus.*“ (119).

Der Satz steht aber im Symbolum ‚*Quicumque*‘ (Pseudo-Athanasianum 37). – In wenigen Sätzen wendet Frowin die Lehre Hugos von der Menschwerdung auf die Gegenwart Christi in der Eucharistie an und sieht so den Ausdruck ‚*adscrip-*

tam' des Kanons bestätigt. Zugleich schafft er den Anschluß an die ‚Expositio' Odos von Cambrai.

Die ‚Explanatio' folgt dem Kanon-Kommentar fast wörtlich. Bemerkenswert erscheint mir immerhin eine Lücke bei der Stelle „ut nobis corpus et sanguis fiat“. Odo kommentiert: „Signanter posuit ‚nobis', id est catholicae fidei cultoribus. Nobis: exclusit paganos, exclusit iudaeos, exclusit haereticos.“ Frowin übergeht die Wendung „exclusit iudaeos“. – Odo verwendet in seiner ‚Expositio' mehrmals den ungewohnten Ausdruck ‚solitarii', zuerst im Abschnitt ‚Memento domine famulorum famularumque tuarum'. Später (126):

„et omnium circumstantium, scilicet qui corporaliter adsunt, sanctorum cooperatores misteriorum . . . Quia in quibusdam codicibus aliquorum N litera memoriam fieri nominatim significatur, quidam usum tenent hoc in loco nominandi quos cariores habent consequenter subiungentes: et omnium circumstantium. Cum primitus sine collecta non fierent, post inolevit mos ecclesie solitarias et maxime in coenobiis fieri missas, et cum nunquam pluraliter collectam non salutent nec plurales possint mutare salutationes, convertunt se ad ecclesiam dicentes in ecclesia ecclesiam salutare et in corpore ecclesie totum corpus alloqui et totius virtute communionis in ecclesia confici sancta misteria per gratiam dei nec esse alicubi quemquam fidelium qui mirificorum non fiat particeps et cooperator sacramentorum, dum in corpore adheret capiti velut utile membrum. Secundum quem sensum hoc in loco circumstantes accipiuntur omnes ubique fideles qui in unitate corporis totius et sibi adherent invicem et summo capiti. . . . Et hoc modo repetitur oratio que prius facta est pro omnibus catholice fidei cultoribus a solitariis dicentibus frequenter esse iterandas orationes ut saltem inopportunitate vincatur deus.“

Der Ausdruck ‚solitarii' läßt zunächst vermuten, es sei eine Sondergruppe mit abweichenden Lehren gemeint. Die Erklärung aber, die liturgiegeschichtlich wertvoll ist, belegt das Aufkommen der ‚Einzelmissen'. Wichtiger jedoch ist der dogmatisch richtig begründete Hinweis auf die Gemeinschaft mit dem ganzen Leib Christi in jeder Messfeier.

Frowin schließt wie Odo die Erklärung des Kanons mit einem Hinweis auf das ‚Agnus dei' und den Friedenskuss, fügt aber einen Satz zum Sakrament der Eucharistie hinzu. Dabei beweist er, daß er sich die weite Auslegung der ‚solitarii' zu eigen macht:

„Impletur autem hoc sacramentum, si cessamus a peccatis et ita comedimus ut iubemur, in una scilicet domo que est sancta dei vivi ecclesia extra quam nulli fas est edere christi carnes.“ (138).

Schließlich ist als meist benützte ‚Vorlage' für Frowin die Bibel zu nennen, die er auch in der Fassung liturgischer Texte zitiert. Es ist kaum eine Seite zu finden, in denen eine Bibelstelle fehlt, ausgenommen die Abschnitte mit theologisch oder philosophisch spekulativem Gehalt. Selten sind größere Texte übernommen, so Gleichnisse aus den Evangelien oder Kapitel der Apokalypse. Psalmen sind bisweilen Vers für Vers interpretiert, meistens aber ist ein einzelnes Schriftwort – für sich allein oder in einer Reihe – als Beleg beigezogen. So folgen sich in der fünften Bitte vier Schriftzitate, die auch in der Liturgie eine Gruppe bilden: es sind Responsorien zu den Lektionen der Matutin an den Sonntagen im August und September. Zuvor bittet Frowin um Gottes Hilfe in der Übung der göttlichen

Tugenden und für ein würdiges Lob und Leben. Als Beispiele für ein gutes Gebet wählt er die Texte: „Domine, pater et deus vitae meae“ (Sir 23,1); „Da mihi, Domine, sedium tuarum assistricem sapientiam“ (Sap 9,4); „Verbum iniquum et dolosum longe fac a me“ (Pr 30,8) und die Mahnung Tobits an seinen Sohn: „Omni tempore benedic Deum et pete ab eo, ut vias tuas dirigat“ (Tb 4,20); (393 b/394). Diese Texte, mit Neumen versehen, finden sich in den Blättern 179v/180r und 186v des Codex Engelberg 42, der aus Frowins Skriptorium stammt. Frowin erstellte also mit seinen Mitbrüdern manche Handschriften, die ihm die Vorlagen für sein späteres Werk boten.

Frowins eigene Leistung in der ‚Explanatio‘

Schon der Abschnitt über Frowins Vorlagen zeigt in Wahl und Anordnung der Zitate die Absicht des Verfassers und den Bereich, in dem er sich auskennt und bestätigt weiß. Oft sind die Stellen, die Frowin selber verfaßt, nicht unabhängig von den Vorlagen: sie bereiten vor oder führen weiter. Auch ist nicht auszuschließen, daß sich noch andere Teile der ‚Explanatio‘ auf Vorlagen zurückführen lassen. Doch erwies sich hier ein Kriterium als zuverlässig für alle noch offenen Partien: Frowins Stil in der Gestaltung seiner Aussagen. Freilich wirken auch hier in einem weitem Sinn Vorlagen ein, nämlich die Kunstprosa in den Werken antiker Autoren und der Kirchenväter. Nach der Behandlung dieser formalen Zeugnisse lassen sich aber auch persönliche Züge in der Lehre und Haltung Frowins aufzeigen.

Die Gestaltung

Als bestimmendes Beispiel diene die *Widmung*, die Frowin an den „venerabilis presbiter berhtoldus“ richtet (2). Sie enthält Wendungen, die zum Stilempfinden und Wortschatz der Antike und christlichen Literatur gehören, aber auch den Formwillen des Verfassers belegen. – Die einleitende Fassung in der ‚Explanatio‘ erinnert an den Text des Prologus im ‚Monologion‘ Anselms von Canterbury (Schmitt I, 5–8), der in seiner ‚Epistola‘ den Erzbischof Lanfranc anspricht. Frowin will in seinem Werk einen Wunsch Berchtolds erfüllen, Anselm möchte mit seinem Traktat dem eindringlichen Wunsch der Mitbrüder entsprechen, die in einem zusammenfassenden Band lesen wollen, was er in einzelnen Ansprachen vorgetragen hatte. Beide Autoren äußern Bedenken im Hinblick auf ihr Unvermögen, Frowin freilich in stärkern Aussagen. Wenn Frowin im Unterschied zu Anselm mit Neidern rechnet und deshalb sein Vorhaben als ein Wagnis bezeichnet, sich aber dennoch entschließt, „manus in flammis mittere“, so läßt sich heute nicht entscheiden, ob der Abt auf eine Haltung seiner Umgebung anspielt oder ob er auch hier wie in den folgenden ‚Demutstopoi‘ einen beliebten Gedankengang übernimmt, der zudem seiner Vorliebe für Gegensätze entspricht. Als solche Ausdrücke ‚affectatae modestiae‘, wie sie im ‚Thesaurus linguae latinae‘ heißen, stehen hier: ‚nam mea parvitate‘, ‚ingenioli mei capacitatem‘, ‚pro captu meo‘. Belege dafür bietet der ‚Thesaurus‘ nur aus christlicher Literatur, davon acht Stellen aus Hieronymus, der freilich das ‚ingeniolium‘ ebenso seinen Gegnern wie sich selber zuschreibt.

An Wendungen, die sich schon in der klassischen lateinischen Literatur finden, stehen in den vierzehn Zeilen: ‚morsibus invidorum patere‘ (Thes.vol.VIII,-col.1483), ‚manus in flammas mittere‘ (Thes.VIII,361); ‚tua refert‘ (Forcellini, Lexicon totius latinitatis IV, p.51,col.3: Belege aus Sallust, Cicero, Terenz); ‚pro captu meo‘ (Thes.III,381), häufig verbunden mit den Substantiven ‚mediocritas‘, ‚infirmitas‘. Die Wortverbindung ‚labilis memoriae‘ ist nicht belegt, wohl aber die Wendung ‚memoria labitur‘. Frowin selbst bietet in p.4 die Verbindung ‚labens memoria‘. – Die Wortfolge ‚memoriae – memini‘ bildet eine echte Annomination, die zudem die Antithese ‚labilis – tenaciter‘ erfaßt.

Der kurze Text erweist sich auch im Rhythmus der Sätze als Kunstprosa: fünf der sieben Sätze enden akzentuierend in einem der drei Cursus Ciceros: cursus planus: ‚placere livori‘, ‚operam dabo‘; cursus tardus: ‚orationis ostenderem‘; cursus velox: ‚quod inspiravit velle‘. Außerdem schließen zwei Sätze im gleichen Rhythmus: ‚forsitan offendere‘ – ‚aliqua colligerem‘. Daß der Rhythmus den Unterschied zwischen der gespannten Erwartung und ruhigen Feststellung andeuten kann, belegt das Sätzchen: ‚quatinus propicia divinitas adiuvet perficere quod inspiravit velle‘ mit dem Wechsel von den fünf Daktylen zu den drei Trochäen. – Der Rhythmus ist auch bestimmt durch Frowins Vorliebe für Wortpaare: ‚diu et multum‘; ‚quam sufficiens, quam conveniens‘; ‚utrum obedire et patere an denegare et offendere‘. – Die Analyse des kurzen Abschnitts erbringt, wie nahe das Stilempfinden der Frühscholastik der antiken Stillehre steht. Ferner beweist sie, daß Frowin mit der Etikette ‚Kompilator‘ ungenügend gekennzeichnet ist. Schließlich fordern die wenigen Sätze die Untersuchung jener Abschnitte, die keiner Vorlage zugeschrieben sind, aber beweiskräftige Beispiele für Frowin als Gestalter und Verfasser enthalten.

Wortfiguren und Rhythmus

Das einfachste Stilmittel, einen Begriff hervorzuheben, ist die Wortwiederholung. Die Figur der *Anaphora* verbindet zudem eine Anzahl von Sätzen zu einer Folge, die eine bedeutende Aussage einprägen soll. Ein deutliches Beispiel bietet der Prolog (4/5):

„Non ergo vos potestis in vobis facere scientiam et iusticiam in Jacob. Ego enim et non alius creavi in homine rationem, scilicet aptitudinem discernendi, et libertatem, scilicet aptitudinem volendi. Ego idem et non alius ex sola bonitate gratuita facio in ratione lumen discretionis que dinoscit iusticiam et iniusticiam, bonum et malum, melius bonum et optimum, creatorem et creaturam. Ego quoque solus sine omni merito facio in voluntate rectitudinem voluntatis qua diligit homo deum propter se et proximum propter deum, qua odit malum propter amorem dei. Ego dominus illumino hominem eius arbitrio addendo prudentiam . . . Ego dominus salvo libertatem eius ei copulando temperantiam ut noxias fugiat voluptates, fortitudinem qua inhonestos contempnat timores, iusticiam ne superbe rapiatur supra se, sed in iure suo firmiter stet cuique suum ius tribuendo.“

Noch im Abschluß der letzten Bitte bietet diese Figur zugleich den Rückblick auf wichtigste behandelte Begriffe: (411/412)

„*Hac caritate dicamus: Libera nos, pater noster, ab omni malo mentis et corporis. Libera nos, quesumus, ob omni malo peccati et incommodi. Libera nos, benignissime pater, sola gratuita bonitate ab omni malo et vicio rationis et voluntatis, et nunc et in seculo seculi. Libera nos sic a malo, ut plene et toti sine defectu adhereamus summo bono. Amen.*“

Über eine Reihe von Aussagen bestimmen eine Anaphora und eine Epiphora, (ihr Gegenstück am Schluß der Sätze), den Zusammenhang. Die Aufforderung zum Gebet schließt den Abschnitt und bezieht alles nochmals auf die zweite Bitte des Herrengebetes (79):

„*Qui ergo bene intelligit quod veritas dei cuncta regendo que creavit universa facit esse recta et bona et ita esse ut debent et eo modo esse ut omnino melius esse non possint et mala in regno providentie sue nusquam esse sinit, ille nimirum quicquid est laudat et nichil omnino in omnibus que fiunt in quantum sunt blasphemare vel de aliquo murmurare presumit. Oremus itaque ut adveniat regnum dei. . . Item qui bene considerat quia veritas dei mala creat et afflictiones quibus malos corrigit aut damnat, bonos probat et exercet, ille indubitanter cuncta adversa quasi disciplinam pii patris suscipienda et sustinenda esse iudicat. Oremus itaque ut adveniat regnum dei.*“

Von anderen Formen der Kunstprosa fällt zu Beginn der zweiten Bitte eine *Annomination* auf; sie bestimmt auch den weiteren Gedankengang: „*Regnum dei est veritas eius, que non solum creat omnia sed et creata regit et facit omnia non solum esse sed et recte esse quod debent esse.*“ (40).

Eine *Epanalepsis* (Wortwiederholung am Anfang und Ende eines Satzes) schließt den Gedanken der Umkehr in einen einzigen Satz ein:

„*Intimo affectu clama: Fiat voluntas tua in nobis, et a te fiat et a te solo fiat.*“ (90). – Und wenig später (91): „*De hoc reditu dicitur: animalia ibant et revertebantur. Idem: leprosus qui mundatus est revertebatur gratias agens. Necesse est ergo antequam idoneus sit recipere spiritum dei, revertatur quisque ad semetipsum et recognoscat quia caro est. . . et quia spiritus suus tota sua virtute non habet amplius nisi quod est a deo vadens et ad deum numquam rediens.*“

Die auffällige Wiederholung einer Ablativform des Gerundiums gewinnt an Gewicht, wenn das Ende der Wortfolge eine Epiphora bildet:

„*Quapropter cum deo similes efficimur eum retinendo memoriter, eum contuendo intelligibiliter, eum amando voluntate, luce clarius in medio nostri est eternitate sua memoriam informando, veritate sua intelligentiam illustrando, caritate sua voluntatem inflammando.*“ (13)

Den Stilwillen Frowins kennzeichnet auch der *Rhythmus seiner Aussagen*. Auffälliger als Wortpaare sind Wort- oder Satzfolgen in einem Dreier-Rhythmus; er entspricht leicht den Aussagen über die Dreifaltigkeit und über die drei Seelenkräfte. Als deutlichstes Beispiel diene der Vergleich 31/32:

„*Unius ergo nomen non potuit dici nisi cooperantibus omnibus, id est memoria, intellectu, voluntate. – Similiter in ceteris apparet. Hec tria in multis quoque aliis exprimunt summe trinitatis qualemcumque imaginem. Proinde ex his que prefati sumus liquido patet, quia memoria gerit similitudinem patris et eternitatis, intelligentia filii et veritatis, voluntas spiritus sancti et caritatis. Cuius itaque sancte trinitatis in omni sua creatura quomodo dignum est apparet nonnullum vestigium. Nam creature immensitas signum est potentie dei, decor sapientie, utilitas bonitatis. Ab his procedunt omnia, in his consi-*

stunt omnia et per hec tria reguntur omnia. Potentia creat omnia, sapientia gubernat omnia, benignitas conservat omnia. Que tamen tria sicut in deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione separari non possunt. Potentia per benignitatem sapienter creat, sapientia per potentiam benigne gubernat, benignitas per sapientiam potenter conservat. Et licet in universis operibus suis sancta nobis insinuetur trinitas, precipue tamen in sancta civitate dei, que constat ex bono angelo et homine, intimatur eius origine, informatione et beatitudine. Nam si queratur unde sit, deus eam condidit; si unde sapiens sit, a deo illuminatur; si unde felix sit, deo fruitur; subsistens modificatur, contemplans illustratur, inherens iocundatur; est, videt, amat; in eternitate dei viget, in veritate dei lucet, in bonitate dei gaudet. Deus quippe est principium nature et veritas doctrine et felicitas vite."

Es ist nicht zu übersehen, daß dieser Rhythmus einer innern Bewegung des Betrachters entspricht. Daß auch ein Gebet an Gott von dieser Kraft getragen ist, kann nicht verwundern; zugleich aber darf man staunen, wie viele Bereiche in klarerem Ausdruck von der Schau erhabenster Tatsachen erfaßt sind, so in 103:

„Fac ergo, domine, non tantum velle adiacere nobis ex libero arbitrio, sed ex reliquis duabus libertatibus perforce, ut nec velle valeat quod malum sit nec carere quod velit, ut et vere sapiens et plene sit potens. Quod cum feceris erit homo ex terra creatus equalis iusto et beato angelo in celis. Angeli sancti ut sint immortales, sapientes et beati, in eternitate tua vigent, in veritate tua lucent, in bonitate tua gaudent. Fac quoque ut sic sanctificetur in nobis nomen tue eternitatis, sic adveniat regnum tue veritatis, sic fiat in nobis voluntas tue caritatis, quatinus nostra memoria ex integro te semper meminerit, nostra intelligentia perspicaciter te ipsum intelligat, nostra voluntas fruendo ex se tota te diligat. Quocirca libertati arbitrii qua te illuminante libere discernimus quid liceat et non liceat, adiunge libertatem consilii qua libere licita tamquam commoda eligamus et illicita tamquam noxia respuamus; appone ei quoque libertatem complaciti quo libere libeat totum solumque quod expedit vel licet."

Beachtung verdient der Schluß der ersten Bitte, wo Frowin zum Preis Gottes aufruft, indem er das Walten des Schöpfers in seinem ganzen Werk in einer einzigen umfassenden Bewegung sieht, die vom Thron des Höchsten zu den Geschöpfen niedersteigt, aber in der Kraft des göttlichen Willens und Wortes weiterwirkt. Zweier- und Dreierhythmen wechseln ab, am Ende aber scheint die Begeisterung jedes Mass zu sprengen (39):

„Voluntas quippe dei in spiritualibus summa pace atque amicitia copulatis tamquam in excelsa et sancta ac secreta sede presidens velud in domo sua, in templo suo, inde se quibusdam ordinatissimis creature motibus, primo spiritualibus deinde corporalibus per cuncta diffundit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sue sententie, sive incorporeis rebus sive corporeis, sive rationabilibus sive irrationalibus spiritibus, sive bonis per eius gratiam sive malis per propriam voluntatem. Sed quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vite et spiritus vite irrationalis per spiritum vite rationalem et spiritus vite rationalis desertor atque peccator per spiritum vite rationalem pium et iustum et ille per ipsum deum; ac sic universa creatura per suum creatorem ex quo et per quem et in quo condita atque instituta est; ac per hoc voluntas dei est prima et summa causa omnium . . . motionum."

Auch im Mittelalter wurde eine Stilform antiker Rhetorik verwendet: die *Chrie*: sie behandelt eine These oder Sentenz in einer Folge von acht Abschnitten. Darin wird der Satz genannt, erklärt, begründet, das Gegenteil widerlegt, in Vergleichen, Beispielen und Zitaten bestätigt; diese Reihe von innern und äussern Gründen wird mit einer Ermahnung geschlossen. Die ‚Explanatio‘ bietet kein Beispiel einer ‚strengen‘ Chrie mit allen acht Teilen. Zudem hat für Frowin ein Beleg aus der Bibel mindestens so viel Beweiskraft wie eine rein rationale Begründung. Doch in einzelnen Fällen fügt er Gründe und Mahnung zu einer These in der Art einer ‚freien‘ Chrie. In 383–388 lautet die These:

„*Rogandus est deus, ut det adiutorium sine quo non fit effectus pro quo datur, et addat etiam auxilium quo fit effectus.*“

Es folgt die Erklärung, die zugleich begründet:

„*Prius nam auxilium nihil prodest sed et plurimum obest sine sequenti adminiculo, utrumque tamen summe necessarium est.*“

Als Beweis wählt Frowin ein Pauluswort (2 Co 3,6):

„*Quid contulit illud adiutorium quod paulus plantavit, apollo rigavit nisi deus incrementum dedisset?*“

Als Beispiel folgt der Hinweis auf das Leben Christi und die Ablehnung durch seine Zeitgenossen. Die Ermahnung ist als Gebet gefaßt: „*Quapropter summo opere deo supplicemus, ut cum dederit auxilium sine quo non fit effectus optatus non neget etiam auxilium quo completur ipse effectus.*“

Die Folgerung für das ‚liberum arbitrium‘ schließt den Gedankengang.

Den Eindruck eines gestalteten Werkes sichern besonders die Übergänge von einer Bitte zur andern. So 234:

„*Hec delibasse de pane qui est christus sufficiat, de quo numquam satis dici potest. Progre diamur ergo ad quinte petitionis speculationem que est: dimitte nobis.*“

Solche ‚Wegweiser‘ lassen auch Demutsformeln zu (62):

„*Ecce quomodo potuimus, non ut debuimus, prefati sumus quomodo veritas dei disponat omnia.*“

Und mit einer Entschuldigung (412):

„*Quia propter intellectum latius et diffusius de dominica oratione disseruimus, non ab re esse arbitror, si propter memoriam eiusdem brevem epilogum fecerimus.*“

Der Gehalt

Der Zusammenhang der ‚Explanatio‘ mit Frowins erstem Werk ist hier im Abschnitt über seine Vorlagen dargelegt. Deshalb ist das zweite Werk von der geistigen Welt der Frühscholastik bestimmt, die P. Otmar Bauer in seinen Arbeiten zu ‚De laude liberi arbitrii‘ nachweist. Unter den Autoren, an die Frowin sich hält, finden wir wieder Anselm von Canterbury und noch ausgiebiger Hugo von St. Viktor, hier hauptsächlich mit ‚De sacramentis christianae fidei‘. Im Unterschied zu Anselm verwendet Frowin nie die Form des Dialogs, doch bringt er Einwände vor und nimmt Stellung zu eigenen frühern Aussagen, so daß er das Ziel der scholastischen Methode erreicht, die Klärung der Begriffe und Thesen. So p. 333a:

„Quod ergo diximus superius ex formis rerum non oriri malas cogitationes et concupiscentias, plurimum dissonare ac repugnare putatur huic sententiae quam astruximus, quia species mulieris deceptis senes, scilicet inferendo eis libidinosum amorem. Sed bene discernenti nullam hic esse dissonantiam claret. Quod nam asseritur rerum formas inferre et non inferre turpes affectus, sic repugnare sibi videtur quemadmodum illud: mors a domino deo est, et: deus mortem non fecit. Verum ratio pura in neutro aliquid contrarietatis perspicit esse. Mors nempe a domino deo est permittente non creante. Deus namque permisit eam fieri, non creavit ut esset.“

Wie in einem Dialog wendet sich Frowin gegen eine Sonderlehre über den Empfang der Eucharistie; seine Erwägungen berufen sich auf die Schrift und die verbreitete kirchliche Lehre:

„Iste spiritus (sanctus) dignos efficit ad percipienda sacramenta altaris, non tamen sine eis ipse sufficit sicut quidam aiunt. Arrogant nam nimium affirmantes, si quis spiritualiter ea comedit, eum non egere sacramento altaris, et qui spiritum habet non egere corpore et sanguine christi. Sed plane mentiuntur, quia potius qui spiritum habet per corpus christi habet. Neque nam deum qui summus est spiritus nisi per carnem assumptam habere possumus. Et quia utrumque, scilicet habere spiritum et percipere haec sacramenta, necessarium est, christus ait: hoc, scilicet corpus meum, accipite per conformitatem et manducate per essentiae veritatem, et hoc facite in meam commemorationem, id est mortis ac passionis mee ut maiora consequamini.“ (p.159).

Wie nahe Frowin in der Lehre über die Eucharistie schon dem Begriff der Transsubstantiation steht, den er aber nicht verwendet, beweist eine Stelle p.138:

„Quia verbum dei est deus omnipotens, ubique presens, ubique omnia complens, omni efficacia plenum: idcirco cum representantur verba dei que sunt: hoc est corpus quod pro vobis tradetur, et: hic est calix sanguinis mei, novi et eterni testamenti, in hoc verbo creatur ex substantia panis vera substantia corporis christi, et ex substantia vini vera substantia sanguinis christi. Preceptum ergo posuit: facite in meam commemorationem, et ideo quotienscumque fit catholice, vere hoc fit quod dictum est.“

Die Fähigkeit, einen Gedanken von Begriff zu Begriff zu entwickeln, beweist Frowins Ausführung über das Verhältnis von ‚animus‘ zu ‚bonus animus‘ p.91/92:

„Considerant namque: ut animus esset non egit ipse aliquid, non enim erat iam qui ageret ut esset; ut autem sit bonus animus agendum est voluntate, non quia id ipsum quo est animus non est aliquid boni, nam inde iam est melior corpore, sed ideo nondum dicitur bonus animus, quia restat ei actio voluntatis qua sit prestantior; quam si neglexerit iure culpatur recteque dicitur non bonus animus. Cum vero hoc studio agit et fit bonus animus, nisi se convertat ad aliquid quod ipse non est, non potest hoc assequi. Quo autem se convertat, nisi ad bonum cum hoc amat et appetit et adipiscitur. . . Sed si non maneat in se illud bonum unde se avertit, non est quo se iterum, si se emendare voluerit, convertat. Quapropter nulla essent mutabilia bona nisi esset incommutabile bonum. Hoc ergo bonum cum diligitur fit bonus animus.“

Der ‚explanatio‘ entspricht auch eine spekulative Erörterung, aber im Unterschied zum ersten Werk mehr die Erbauung und Mahnung. In solchen Abschnitten zeigt sich, worauf Frowin größten Wert legt. So beschäftigt ihn die Frage, was der freie Wille leisten und nicht leisten kann, wenn er das Gebot der Liebe erfüllen soll: p.110/111:

„*Quid faciendo vitam eternam possidebo? Respondet aliquis et dicitur ei: Dilige dominum deum tuum ex toto corde tuo etc. Hoc itaque studet implere, quia per libertatem arbitrii potuit cognoscere adiuvante gratia deum esse diligendum et proximum sicut deus precepit, et malum esse si quis hoc non fecerit. Cavendum est tamen ne credamus per liberum arbitrium nos aliquid bene velle sed tantummodo velle. Nam velle solum est ex libero arbitrio sicut bene velle et non peccare ex libero consilio et non turbari ex libero complacito.*“

Der Text zeigt auch den Gegensatz zwischen Frowin und der Lehre des Pelagius.

Ausführlich behandelt Frowin im Anschluß an Rm 7,15 das Verhältnis der sensualitas zu ratio und mens: p.259:

„*Hinc est illud: quod enim operor non intelligo, nam ratione non approbo, non laudo, non amo quod carne operor, id est: concupisco male, delector illicitis, desidero iniqua. Non enim quod volo mente, id est non habere illicitos motus, hoc ago carne, quia caro male concupiscit. Sed quod odi ratione, id est concupiscere, hoc facio sensualitate male delectando. Si autem quod nolo, id est mente odero, facio carne delectando et desiderando, consentio legi dei quoniam bona est. Nam velle ut non concupiscam adiacet mihi in mente, perficere autem bonum, scilicet non concupiscere, non invenio. Sic autem non ego, id est ratio operor illud, sed quod habitat in me, hoc est in carne mea delectatio et fomes peccati.*“

In einer Frage, die im 12. Jahrhundert erörtert wurde, nämlich der Verpflichtung zur Beichte vor dem Priester, fordert Frowin deutlich die Mitwirkung des Priesters: p.241a:

„*Quod autem asseritur, quia confessio soli deo facta sufficiat, ab aliis vero contenditur, quia non valeat confessio nisi fiat etiam sacerdotibus, et quod queritur, utrum deus solus peccata remittat et non etiam sacerdotes solvant peccata, puro discretionis oculo indiget. Quia sacerdotibus debeat fieri confessio ex precepto domini habemus dicentis per apostolum suum (Jc 5,16): ‚Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem ut salveamini‘. Dicit aliquis quia homines etiam alii hic accipiuntur. Quod si licet aliis hominibus confiteri peccata sicut solet fieri ad confessionem ante missam, maxime tamen sacerdotibus fieri debet et solis sacerdotibus facienda est secreta confessio et que secreta vel publica absolutione et reconciliatione indiget secundum statuta canonum.*“

Frowin beruft sich auf Schreiben Leos des Großen und Augustins⁶. Beide Texte sind auf einem kleinern Einschubblatt vom zweiten Schreiber geschrieben und in die Handschrift eingefügt: p.241r/v. – Selbständig zeigt sich Frowin auch mehrmals in der Deutung von Schriftworten, am eindrucklichsten in der Auslegung des Verses: „Si ignoras te, o pulchra inter mulieres“ (Ct 1,7), dem er Bilder der inneren Entwicklung einer Seele folgen läßt. (67–71) Zunächst lautet die Folgerung ermutigend:

„*Debes noscere: es creatura excellentissima; imago dei es et capax et particeps esse eternitatis, veritatis, caritatis eius.*“

Einige Sätze nachher folgt die Warnung vor Undank, später vor Stolz. Daraus der Hinweis:

„*Quotquot ergo perfecti sumus viatores, hoc sapiamus quia nondum sumus perfecti habitatores.*“

6) Leo: Ep. CVIII, cap. 2/3; Augustinus: Ep. CLVII, c. 3.

Die nächste Deutung lautet ernster:

„*Proinde considera quod tibi deest et quamdiu in hac mortali vita manes tantus tibi sit amor et desiderium perveniendi ad id ad quod facta es et nondum habes, et dolor quod nondum ibi es, et timor ne non pervenias, ut nullam leticiam sentire debeas nisi de his que tibi aut auxilium aut spem dant perveniendi.*“

Die vierte Deutung bringt eine Unterscheidung an, die für Frowin bezeichnend ist:

„*Si ignoras iniquitatem tuam, id est a te, non a natura tua.*“

Diesen Mangel beheben ‚penitentia‘ und ‚confessio‘. Dazu führt der Hinweis:

„*Sicut odit deus peccata sua defendentem, sic sublevat confitentem.*“

Die letzte Deutung in dieser Reihe zeigt eine üble Folge falscher Selbsteinschätzung; jetzt wird der ganze Vers zitiert:

„*Si ignoras te, egredere et pasce hedos tuos, id est: egredere de interno amore ad exterio- rum concupiscentias, a similitudine dei ad similitudinem diaboli.*“

Jetzt drängt sich der Seele das Gebet auf, das in dem Wort Augustins endet: „*Noverim te, noverim me.*“

Wohin die Seele über diese ‚schola humilitatis‘ des Verses aus dem Hohen Lied gelangen soll, wird erst im Anhang ‚Veritas‘ gelehrt:

„*Digna que duce spiritu sancto in cellaria caritatis, que nimirum proximorum pectora intelligenda sunt, ad regis cubiculum cuius amore languebat demum admitteretur*“ (445).

Was Frowin in der ‚Explanatio‘ in Ausdruck und Lehre neu einbringt, fügt sich in der Aufzeichnung und im Gedankengang unauffällig in sein ganzes zweites Werk ein. Weil aber der ganze Traktat sein Werk ist und weil besonders im vorausgehenden Abschnitt nur ein Teil des Eigengutes in der Lehre Frowins aufgezeigt wurde, soll ein Überblick über den Inhalt der ‚Explanatio‘ folgen.

Der Inhalt der ‚Explanatio‘ in den Bitten und Zutaten

Widmung und Prolog (p.2–15)

In der *Widmung* an den ‚presbiter berhtold‘ sind Anlaß und Grund dafür genannt, daß Frowin trotz Bedenken die Erklärung des Herrengabetes vornimmt und vorlegt: er entspricht dem Wunsch Berchtolds und will ihm so einen Liebesdienst leisten. Warum wurde Frowin zu dieser Arbeit gedrängt? Hatte er einzelne Abschnitte schon in Unterweisungen seinen Mitbrüdern vorgetragen, so daß Berchtold den Wert der Lehre beurteilen konnte? Man braucht nicht das Beispiel Anselms von Canterbury beizuziehen; der lose Zusammenhang einzelner Teile, das Bemühen um anschauliche Vergleiche, der häufige Übergang zum Gebet legen es bisweilen nahe, im Traktat eine Zusammenfassung mündlicher oder schriftlicher Lehrstücke zu sehen. Freilich fordern die Texte Leser oder Hörer, die dem Gedankengang auch in den spekulativen Abschnitten folgen können und die Mahnungen zu einem Leben nach dem Wort Gottes in der Gemeinschaft der Kirche erfüllen wollen. Fest steht, daß die Benediktus-Regel in der ‚Explanatio‘ nie zitiert ist. Den Satz, der mit der Regel im Wortlaut am meisten übereinstimmt, hat Frowin den ‚Collationes‘ Cassians entnommen (p.340).

Den *Prolog* beginnt Frowin mit dem Hinweis: Gott der Schöpfer hat den Menschen mit dem freien Willen ausgestattet. Religiöse Motive prägen diese ganze Einleitung. Im ‚*liberum arbitrium*‘ ist immer die Mitwirkung des Verstandes und des Willens gefordert, dem guten Willen wiederum ist die Gerechtigkeit eigen, die in der Liebe zu Gott und zum Nächsten gründet. Im Gegensatz dazu ist die Sünde das Einzige, das dem Menschen Verderben bringt, die Gerechtigkeit aber führt ihn zur Seligkeit, nämlich zur Freude an der Wahrheit. Es gilt das Reich Gottes zu suchen, und zwar im Gebet, und das wirksamste Gebet ist das Gebet des Herrn. – Die Anrede ‚*Pater noster*‘ fordert die Liebe zu Gott und zum Nächsten.

Erste Bitte: Sanctificetur nomen tuum (p.12–40)

Der Name Gottes besagt Einheit und Dreiheit: Einheit im Wesen, Dreiheit in den Personen. Wie bei Augustinus werden die Relationen zwischen den Personen und ihre Beziehung zu Gedächtnis, Verstand und Willen des Menschen erläutert. Frowin warnt ergänzend vor irrigem Aussagen: die Begriffe, die wir auf Gott anwenden, sind von den Bezeichnungen für Menschen zu unterscheiden. Er weist noch auf andere Merkmale in den Geschöpfen hin, die den Gedanken an die Dreifaltigkeit nahelegen; schon im Schöpfungsbericht sieht er einen Hinweis auf die drei Personen. Die Begriffe ‚*unitas*‘ und ‚*trinitas*‘ wollen den Glauben fördern, dem Glauben aber muß die Liebe folgen, auch die Liebe zum Nächsten. Das Ende dieser Erklärung bildet der Überblick über alle Bitten: die letzten vier betreffen zeitliche Güter, die ersten drei höhere, unvergängliche Gaben, aber sie sind schon auf Erden zu erstreben.

Darauf folgt die Deutung des Wortes ‚*sanctificetur*‘. Abgesehen von einem kurzen Zitat aus Boëthius ‚*De consolatione philosophiae*‘ führt Frowin diesen Abschnitt bis zum Ende der Bitte selbständig aus: Ausdruck seines Bemühens als Berater und Helfer. – Wie ein Anhang wirkt der kurze Hinweis auf die Chöre der Engel, die Gott loben. Einer dieser Chöre heißt ‚*principatus*‘:

„*Ob hoc quia deum principem intelligit et diligit quadam propria et excellentiori noticia quam ceteri inferiores ordines.*“ (40)

Dieser Kommentar zur ersten Bitte dient zumeist der Klärung von Begriffen; so wirken manche Abschnitte doktrinär. Doch nennt Frowin auch das Ziel: Grundlagen schaffen für den wahren, tragenden Glauben. Prolog und erste Bitte sind auch dadurch geschlossen gestaltet, daß der Verfasser das ‚*liberum arbitrium*‘ als Gabe Gottes lobt und am Schluß eindringlich zum Lob Gottes auffordert.

Zweite Bitte: Adveniat regnum tuum (p.40–80)

Der Inhalt der Bitte wird in einer Annomination erklärt: „*Regnum dei est veritas, quia creata regit et facit omnia recta esse.*“ Den Begriff ‚*regit*‘ umschreibt Frowin mit dem Bibelwort: „*atingit et disponit fortiter et suaviter*“ (Sap 8,1). Von der Disposition her rührt alles ‚*esse, vivere et moveri*‘, erhält alles ‚*consequentissimum modum, pulcherrimam speciem, convenientissimum ordinem*‘. Sie bestimmt die Dinge nach Ort, Zeit und Ziel, ordnet ihre Bewegungen, Formen und Tätigkeiten. Als Grund genügt der Hinweis: „*fecit quia voluit.*“

Deshalb behandelt der folgende Abschnitt den Willen Gottes: wie äußert er sich, wie verhält er sich zu Gut und Böse? Er gebietet oder verbietet, wirkt oder beläßt. Mit Hugo von St. Viktor lehrt Frowin: Gott will stets das Gute dessen, dem er seinen Befehl erteilt. Er weist aber auch auf Unterscheidungen hin, die im Gespräch über den Willen Gottes anzubringen sind. Dann verbindet er Rückblick und Ausblick: bisher hat er über Wille und Schöpfungsordnung Gottes geschrieben, jetzt wendet er sich der Bitte zu: „Adveniat regnum tuum.“ Das geschieht, wenn wir der Aufforderung folgen: ‚Cognoscamus, amemus, honoremus‘. Mit Zitaten aus Augustin wird als größtes Übel die Trennung von Gott bezeichnet, sie ist die Folge der ‚superbia‘, die den Verstand blendet, den Willen schädigt mit der ‚vanitas‘. Gegen beide Mängel richtet sich die Demut: sie hilft die ‚rectitudo‘ erreichen durch die Selbsterkenntnis. Dazu das Wortspiel: „Nemo quippe a deo sit firmus, nisi se a semetipso cognoscet infirmum“.

Ein neuer Abschnitt lehrt folgerichtig die Pflicht, Gott zu loben. Erkenntnis und Liebe führen zum Lob. Stets hüte sich der Mensch „defluere ab operante ad opus“. Den Einwand, Gottes Urteil ändere sich offensichtlich, widerlegt Frowin mit dem Hinweis auf das unveränderliche ‚consilium interius dei‘. Er warnt vor Murren, rät zur Geduld und zählt auf, was die Prüfungen dem Menschen einbringen: sie läutern, bestärken in der Gottesfurcht, fördern das Vertrauen auf Gott. In der Vollen- dung besteht das Glück darin, Gott anzuhängen. Diese Betrachtung schließt:

„Magna laus . . . adherere deo: ut ei vivat, inde sapiat, illo gaudeat tantoque bono fruatur sine morte, sine errore, sine molestia. Quis digne cogitare poterit?“ (81)

Dritte Bitte: Fiat voluntas tua sicut in celo et in terra
(p.81–112)

Frowin sichert zunächst den Zusammenhang: in den ersten zwei Bitten sind ‚memoria‘ und ‚intellectus‘ behandelt, jetzt legt er dar, wie der Wille des Menschen gehoben werden soll durch die Liebe, die Gabe des Heiligen Geistes; sein Feuer durchdringe alle Kräfte. Alles, womit wir Gott nicht lieben, ist Anlaß zur Sünde. Vom Willen Gottes ist die ‚iusticia‘ nicht zu trennen, doch ist auch die ‚iusticia humana‘ zu erstreben. Hier führt Frowin den Begriff der ‚rectitudo‘ ein und kommt zum Ergebnis: „iusticia est rectitudo voluntatis propter se servata“ (p.84)

Über den Bereich des Menschen hinaus weisen folgende Abschnitte: die ‚iusticia‘ verpflichtet Engel und Menschen gegenüber Gott, dem Teufel fehlt mit der ‚veritas‘ die ‚iusticia‘. Wichtiger für den Gedankengang ist der Satz: „Hec voluntas est virtus et ordo amoris et est meritum.“ Aus einem Werk Bernhards stammt das Wort: als Menschen sind wir ‚coadiutores dei‘. Daraus ergibt sich die Würde des ‚liberum arbitrium‘; Frowin sieht darin eine Gabe Gottes, über die der Mensch nicht verfügen kann. Nun wird die dritte Bitte wieder aufgenommen.

Anschließende Zitate aus Augustin beziehen weitere Folgerungen ein: Wert der Gnade Christi, Vertrauen auf Gott; gefordert ist die ‚conversio ad summum bonum‘, Gott. Sie ist von Gott und vom Menschen zu leisten, wie Augustinus gegen die Pelagianer lehrt (93). Der Mensch wird in die ‚schola dei‘ gerufen, er soll ‚lux in domino‘ sein; obwohl es viele Lehrer gibt, bewirkt Gott allein das Licht im

Innern des Menschen. – Ein neuer Ansatz folgt mit dem Stichwort ‚perseverantia‘ (96): sie ist zu bewahren durch die Hingabe an Gott in der Gnade Gottes und in der Gottesfurcht. Ziel ist die Gottesschau, die ‚contemplatio‘, Bedingung dafür die ‚simplicitas‘, Hindernis die ‚multiplicitas‘. Daher ist das Herz zu läutern.

Frowin stellt fest: die Frage, welche Macht den Menschen am stärksten anziehe, ist verschieden beantwortet worden. Nach seiner Ansicht ist es die Weisheit, denn sie bringt die ‚pulchritudo iusticie‘. Eine tiefe Einsicht verrät der Satz: Wer an einem andern Gerechtigkeit und Weisheit schätzt, erkennt sie in seinem eigenen Wesen (107). Und die ‚pulchritudo‘ ist nicht zu trennen von der ‚iocunditas‘. Sie ließ die Märtyrer alles Widrige verachten, die heiligen Vincentius und Agatha ertrugen freudig Kerker und Qualen. Der freie Wille erkennt zwar mit Gottes Hilfe die Verpflichtung zur Liebe, nicht auch das ‚bene velle et non peccare‘, das aus dem ‚liberum consilium‘ kommt, noch das ‚non turbari‘, das dem ‚liberum complacitum‘ zu verdanken ist. Diese zwei Arten der Freiheit fördern die klare Erkenntnis der Motive und die Freude an der Erkenntnis; unterstützt werden sie durch die Kardinaltugenden. Nochmals ist das Verhältnis von ‚officium et finis‘, ‚scopos et telos‘ erläutert⁷; so ist eine Aussage der ersten Zeilen aufgegriffen und die erstrebte Klärung des Begriffs der ‚iusticia‘ beendet.

Hier sei versucht, den Aufbau der Kommentare zu den ersten drei Bitten darzulegen: ‚Sanctificetur‘ klärt wichtige Begriffe aus Theologie und Philosophie, in ‚Adveniat‘ bewundert Frowin das Walten Gottes in seinem Reich, in der Bitte ‚Fiat voluntas tua‘ werden in ausgreifender Reihung Werte und Forderungen des sittlichen Lebens erwogen. Gegenüber der theologisch-philosophischen Doktrin des Anfangs nehmen zuletzt Mahnung und Warnung einen breiten Raum ein.

Vierte Bitte: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie (112–234)

Mit den Ausdrücken ‚iusticia‘ und ‚vita beata‘ ist die Beziehung zur dritten Bitte gewahrt: die Gerechtigkeit erstrebt die ‚beatitudo‘, der ‚panis quotidianus‘ stärkt uns, zur ‚vita beata‘ zu gelangen. – Aus Buch VII ‚De laude‘ übernimmt Frowin die fast ausschließliche Deutung der Bitte auf die Eucharistie, fügt ein erstes Zitat aus der ‚Expositio canonis misse‘ des Odo von Cambrai an; bald flieht er eine ausführliche Belehrung über die Inkarnation nach Hugo von St. Viktor ein (115–124), setzt dann die Erklärung nach Odo fort (124–137). In diesem Text sind mehrmals die ‚solitarii‘ erwähnt. Zu den Ausführungen des Paschasius Radbertus im ‚Liber de corpore et sanguine domini‘ fügt Frowin die Mahnung, der Empfänger müsse durch Glaube und Liebe selber zum Weizenkorn werden; aus seinem ersten Werk (Buch VII) folgen Stellen über die Gegenwart Christi im Sakrament, über den Unterschied zwischen ‚sacramentum‘ und ‚res sacramenti‘ und über die ‚spiritualis manducatio‘ des Herrenleibes. Kleine Zitate sind Hugos ‚Summa sententiarum‘ und Augustins ‚Tractatus in Johannem‘ entnommen; bis p.168 wird mit wenigen Unterbrechungen Paschasius Radbertus für die Belehrung über die Würde des Sakramentes angeführt.

7) Vgl. ‚Explanatio‘ p. 112.

Von p.169 bis 209 folgt ein Text, der sich nach Inhalt und Stil von den Eigentexten Frowins abhebt, aber auch auf keine Vorlage zurückgeführt werden konnte. Initialen gliedern den Abschnitt in fünf Teile. Die Belehrung über die wahre Gegenwart Christi in der Eucharistie wird unterbrochen durch Mahnungen – nur hier mit Ordinalzahlen – zur Verbindung mit Christus. Leitsatz wird der Vers „In omnibus requiem quesivi et in hereditate domini morabor“ (Sir 24,11). Die Seele sucht Christus zu allen Zeiten, in allen Gegenden, in der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen; sie folgt ihm durch Leiden und Tod zur Auferstehung bis zum Einzug in den Himmel. Auf Erden kann sie seine Herrlichkeit nicht teilen, aber ahnen. Zwei Gruppen von Auserwählten werden unterschieden: die erste preist in herrlichster Freude die Dreifaltigkeit, die zweite, zwar auch verklärt, „multo tamen inferior“, Leiden und Auferstehung Christi (175). Der Weg zu Christus führt durch die Wüste; er, das Osterlamm, der auch der ‚mensis novorum‘ ist, bringt Feier und Stärkung, doch nur für die Berufenen, die frei sind von irdischem Streben, denn alle Heiligen bilden mit Christus den einen Leib, das eine Brot. (–192). – Noch bleibt der Übergang über den Jordan zu bestehen, der Tod. Trost schenkt das Kreuz: es läßt an der Hingabe des Herrn teilnehmen. Die Kraft zum Weiterschreiten gewinnen wir in den ‚mansiones‘, den Lagerplätzen der Tugenden (199). – Stärkung verschaffen den Wanderern Balsam und Oel: mit dem Oel salbte Maria in Bethanien die Füße des Herrn, von Nardenöl duftete Maria, die Mutter des Herrn, bei ihrem Einzug in den Himmel. Es folgt ein jubelndes Lob auf die Gnadenfülle Marias, darin der Satz: „Super laude tua numquam erit satis dictum, sancta dei genitrix“. Bilder aus dem Hohen Lied schildern ihre Vorzüge; alle Menschen schulden Maria Dank, die allen das Heil vermittelt. Das Motiv des Suchens und Wanderns hält an:

„*Inhiamus in aetheream mansionem, et spiritu tacti curramus in odorum unguentorum tuorum, neque nam in presenti ea plenitudine valemus perfrui.*“ (208). – Doch unvermittelt wendet sich der Betrachter an Christus: er möge uns stärken mit seinem Leib und Blut. So ist der Zusammenhang mit der vierten Bitte gewahrt. – In den fünf Teilen stimmt der Inhalt nicht selten mit der Lehre Frowins überein: der Preis Gottes aus der Natur, die Erkenntnis der eigenen Schuld, das Vertrauen auf die Gnade in Christus, doch gleichen solche Stellen den übrigen Texten der ‚*Explanatio*‘ weder im Wortlaut noch in der Gestaltung über ganze Satzfolgen hin. Nur einmal steht die Figur der Anaphora, die Wunder der Gnade Gottes und die Vorzüge Marias werden in Wort- und Bildhäufungen gepriesen, aber nie im bezeichnenden Dreier-Rhythmus. Es fehlt die gemessene Art Frowins oder auch Bernhards von Clairvaux. Am Ende des Marienlobes (291) erklärt Frowin, er habe es gewagt oder versucht, Maria zu preisen, und manche Widmungsverse in den Frowinhandschriften bezeugen seine echte Verehrung der Mutter Christi, aber schon in dem einzigen erwähnten Satz gibt er in Figuren und Rhythmen die ihm eigene Kunst der Gestaltung zu erkennen. Man darf also annehmen, er habe in den fünf Abschnitten Vorlagen einbezogen, die wir bis jetzt nicht kennen.

Die Lehre über die Eucharistie wird fortgesetzt mit dem Hinweis aus Paschasius Radbertus, daß Christus in der Kommunion mit Leib und Blut empfangen werden muß. Auch aus Texten in ‚*De laude*‘ ergibt sich diese Forderung. In einem

Eigentext (218) sind auch kurz andere Bedeutungen des Ausdrucks ‚panis‘ erwähnt.

„*Per panem namque intelligitur ille qui de celo descendit panis, intelligitur etiam per panem iste quotidianus victus nec non et iste qui de scripturis sacris ab esurientibus et sitientibus indesinenter percipitur. Si quidem integer homo ex duabus constat substantiis, anima scilicet atque carne et sicut caro sine cibo potuque vivere non potest, ita et anima sine pane verbi dei potuque spirituali. Non enim in solo pane vivit homo sed in omni verbo dei.*“

Frowin hält (218) einen Rückblick auf die vier Bitten. Er will aber noch weiter ausführen, was dem Heil dient, vor allem das Doppelgebot der Liebe. Er preist ihren Wert, er feiert die Seele oder die Kirche, in denen die Liebe selbst den Tod überwindet. Frowin fügt zur Spekulation Mahnungen, wie Gott zu lieben ist; nochmals sieht er in der ‚iusticia‘ und in der ‚commoditas‘ Gründe, Gott zu loben. Dieses Lob kann aber nur durch die Menschheit Christi erstattet werden; sie bringt uns Rettung, sie wird als ‚panis supersubstantialis‘ erbeten. Christus ist der barmherzige Samaritan, der gute Hirt:

„*Ecce quid contulit nobis mediator christus, ecce ad quantam celsitudinem nos sublimavit humilitas christi*“ (232).

Einer Folge von Väterstellen entnimmt Frowin Motive für die Liebe zu Christus. Sie äußert sich in der Teilnahme am Opfer und am neuen Leben Christi im Sakrament des Altars und in einem Leben für Gott:

„*Participantes igitur corpus et sanguinem christi consideremus quid et propter quid sumamus supersubstantialem panem et propter iusticiam et beatitudinem consequendam.*“ (234)

Wie in den ersten Sätzen die Begriffe der ‚iusticia‘ und ‚beata vita‘ den Gegenstand der ganzen Bitte bezeichnen, schließen sie den Abschnitt ab und stellen bei aller Vielzahl der behandelten Themen die formale Einheit her. – Dieser längste Kommentar zu den Bitten enthält viele und ausführliche Zitate aus Vorlagen, daher verhältnismäßig weniger eigenes Lehrgut des Verfassers.

Fünfte Bitte: Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (234–303 b)

Im Anschluß an den Wortlaut der Bitte stellt Frowin die Frage: „*Quid deo debemus?*“ Die Antwort nennt die Begriffe, die das ‚liberum arbitrium‘ bestimmen: „*Voluntas rationalis creature subiecta debet esse voluntati dei.*“ Mit Abschnitten aus ‚*De laude*‘ umschreibt er die Arten und das Wirken des Willens; Ziel des Willensaktes ist die ‚commoditas‘ oder die ‚rectitudo‘. Frowin spricht Gott nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zu, den Menschen zu bestrafen, der ihm die Ehre verweigert, doch kann der Sünder diese Buße freiwillig leisten durch die ‚confessio‘; das ist das Stichwort für die nächsten Abschnitte.

Eingeschärft wird vorerst die Verpflichtung zur Beichte vor dem Priester. Wie bei allen Sakramenten wirken so Gott und Mensch zusammen; auch in der Natur müssen die Geschöpfe mitwirken. Daraus ergibt sich eine Warnung vor dem Stolz. Viele Argumente dieses Abschnitts sind Kapiteln des Traktats ‚De laude‘ entnommen, und es zeigt sich, daß die Eigentexte Frowins in beiden Werken die gleichen Stilmerkmale aufweisen.

Einen Neubeginn setzt Frowin mit dem Thema ‚penitentia‘. Sie ist Voraussetzung für die ‚confessio‘. Ein ausführlicher Passus aus Gregors ‚Regula pastoralis‘ scheint zu beweisen, daß sich der Verfasser an Seelsorger wendet, da er sie zur guten Verwaltung des Sakramentes und zur richtigen Belehrung der Gläubigen anleitet. – Nach den Aussagen über die Reue bietet die ‚Explanatio‘ die Lehre über das Wesen der Sünde: ob eine Handlung gerecht oder ungerecht ist, hängt allein vom Willen ab, die ‚concupiscentia‘ allein ist keine Sünde. In seiner Art faßt er zusammen (260):

„Hec est tota vita christiana et militia christiani, ut spiritu facta et desideria carnis mortificemus: non consentiendo, refrenando, domando ut vivamus. Quicumque nam spiritu dei aguntur, non suo, non lege, non magisterio humano, hi filii dei sunt.“

Anschließend wertet Frowin das Motiv des Kampfes weiter aus, warnt vor falschem Selbstvertrauen und vor einem feigen Kompromiß zwischen ratio und caro. Der Verstand kann und soll den Willen unterstützen, bedarf aber selber des göttlichen Lichtes. Eigenartig sind hier neben den Stammeltern die Szenen mit der ‚mulier samaritana‘ und dem Blindgeborenen ohne Übergang angeführt; verknüpft sind sie durch die Ausdrücke ‚irradiatur‘ und ‚illustratur‘.

Auf die Leistung des Willens geht Frowin noch näher ein: ein Mensch kann den Willen zum Guten aufgeben, ihn zurückgewinnen kann er aber nicht aus eigener Kraft. Doch bleibt ihm das Verlangen nach Glück, das ‚desiderium commodorum‘. Der Wille ist gut, weil er existiert und weil er die ‚iusticia‘ bewahren kann. Er kann das ‚commodum‘ erstreben, das ‚bonum iusticie‘ aber nur mit der Gnade Christi. Nur durch ihn sind die ‚iusticia‘ und die ‚beatitudo‘ erreichbar. – Hier greift Frowin schon früher behandelte Begriffe auf: ‚officium et finis‘, ‚scopos et telos‘. Auch die antiken Philosophen kannten diese Werte; das belegt der Vers des Stoikers Probilius Syrus: „Oderunt peccare boni virtutis amore“. Aber Frowin sieht auch den Gegensatz zwischen Christen und Heiden: wir müssen Gott um seiner selbst willen lieben, uns und den Nächsten Gott zuliebe. Aus Mangel an Demut erkannten das die frühen Lehrer nicht.

Seine Gabe der Unterscheidung zeigt Frowin in der Behandlung der ‚actio humana‘: Sie hat von Gott die ‚essentia‘ und ist daher gut; verdorben ist sie durch den schlechten Willen, der von Eigenliebe und Stolz verleitet wird. – Wie schon in ‚De laude‘ wählt er für die Mahnung zu Gaben an die Armen einen Abschnitt aus den ‚Enarrationes‘ Augustins, in denen der Bischof vor den Tierjagden im Zirkus warnt. Frowin will damit keinen Mißstand seiner Zeit anprangern, sondern zu Verzicht und Wohltaten aufrufen. – Nachdem er sich gegen falsches Vertrauen gewandt hat, wählt er aus einigen Definitionen der Hoffnung jene aus, die ihm als richtig erscheint:

„*Spes est id quod credimus bonum nos adepturos ex misericordia dei confidere.*“ (300)

Also genügen nicht unsere Leistungen, sondern unsere ganze Hoffnung beruht auf Christus. Auf Christus gründet auch Frowins Vertrauen, Gott werde die Bitte, die er nun behandelt hat, mit Wohlgefallen aufnehmen.

Die ganze ‚Explanatio‘ zur fünften Bitte bleibt im Bereich ihres Wortlauts. Wieder überwiegen die Zitate gegenüber den Eigentexten; die Übergänge sind durch Wortwiederholungen und Konjunktionen deutlich gewahrt. Dem Verfasser des Traktats ‚De laude‘ gelingt hier mit einem Zitat aus dem ersten Werk ein sinnvoller und formgeprägter Abschluß:

„*Ex ea carne quam assumpsit, etiam hanc ostendit liberam quam redemit que redempta nos sumus; et quia per mediatorem nostram cognoscimus infirmitatem, per eundem non descendimus in corruptionis interitum. Ideo dicitur: Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis*“ (303 b).

Sechste Bitte: Et ne nos inducas in tentationem (p. 304–342)

Frowin erklärt nach der Lehre Gregors des Großen den Verlauf der Versuchung: ‚*suggestio, delectatio, consensus*‘. Er fügt die Folge der Zustimmung hinzu: Trennung von Gott, Verlust der Seligkeit, Tod der Seele. Auf diesen Tod weisen die drei Toten hin, die Christus auferweckt; die Allegorie ist weit ausgeführt. Das Beispiel des Lazarus bestätigt einen Gedanken der fünften Bitte: der Sünder kann wohl auf den Ruf Jesu hin das Haupt erheben, doch zu guten Werken kann er nicht fortschreiten: „*ligatis pedibus nisi a sacerdotibus per confessionem solvatur*“ (305).

Zurück zur Versuchung. Gott kann zwar nicht täuschen, aber die Täuschung zulassen. Daher ist dem Teufel die Macht eingeräumt zu täuschen, doch bestimmt Gott noch Maß und Ziel, und wir schulden ihm Vertrauen. – Wachsam soll der Mensch sein gegenüber der Welt, und zwar mehr, wenn sie schmeichelt als wenn sie droht. Bewähren müssen wir uns im Zusammenleben mit Bösen. In einem Eigentext fragt sich Frowin: „Wie soll ich mich für schlimmer halten als einen Mörder?“ Die Antwort lautet eigenwillig in einer Deutung von Mt 26,52: „Stecke dein Schwert in die Scheide!“: Sprich aus Überzeugung: „Dieser Mörder hat nur einmal diese Sünde begangen, ich aber schlage zu jeder Stunde einen Menschen nieder, indem ich zum Schwert, zur Sünde greife“. Nüchtern stellt er dann fest: „Dann verleumden wir andere nicht, wenn wir uns selber tadeln.“

Noch gründlicher ist die Frage behandelt: Woher kommt das Böse? Nicht von außen, nicht von bösen Begierden, nicht von geliebten Menschen. Eine Ursache ist überhaupt nicht zu suchen, denn diese *causa* ist nicht ‚*efficiens, sed deficiens*‘, sie liegt im Abfall des Willens vom höchsten Gut zu niedern Gütern. Auch die Affekte rühren nicht von äußern Einflüssen her, sondern von der ‚*opinio*‘, von der subjektiven Einstellung. Daher können gleiche Objekte verschiedene Affekte bewirken. Immer bleibt uns, die Vergebung und Bewahrung zu erbitten. So ist der Wortlaut des Herrengabetes wieder erreicht.

Im großen Abschnitt über das Gebet entnimmt Frowin Eigentexte aus ‚De laude‘. Dort schrieb er über die innere Armut als Voraussetzung. Und wir sollen von Herzen beten. Als Vorbild wird Christus genannt:

„*Nam et christus homo se deum orat. Unde scriptum est: Oratio mea in sinum meum convertetur. Et in ipso humanitas interpellat divinitatem, quamvis secundum hoc quod verbum est, christus non orat sed exaudit et cum patre omnibus subvenit*“ (326).

Frowin verwirft die Haltung des ‚timor servilis‘, fordert den ‚timor castus‘. Hilfe bringen Vertrauen und Geduld, nicht Stolz und Neid.

„*Quare invides iusto? Quia vis videri iustus. Cito fac quod melius est et facilius eris quod vis videri. Res in voluntate est: esto quod doles esse alterum. Gratis constat et cito constat.*“

Er fragt: Warum behütet Gott diesen Menschen in der Versuchung, jenem verweigert er die Kraft, die Verwirrung zu bestehen? Und antwortet: Die Schrift beweist zur Genüge, daß Gott den Stolzen widersteht, den Demütigen beisteht. (Damit ist die Frage nur um einen Schritt zurückverlegt: Warum läßt Gott den Stolz eines Menschen zu?) Wir wollen Ehrfurcht vor Gott bewahren; es gibt kein schlimmeres Übel, als den Grund für ein Übel in Gott oder in seiner Schöpfung zu sehen: Beispiele bieten der Wein und das Leben Salomons.

In den letzten Sätzen eines Einschubblattes (333 a/b) nützen Frowin und sein Schreiber die Lücke in der Seite aus, um ihre Auskunft zu erklären. Sie wollten die Frage nach der Herkunft der Sünde aus den geschaffenen Dingen nicht übergehen, sich aber so fassen, daß nur wohlwollende Freunde auch dunkle Stellen verstehen konnten, für Übelgesinnte aber selbst das Offenbare verhüllt bliebe. Nach Ct 1,2 unterscheiden sich die ‚regine‘ von den ‚adulescentule‘ durch ein tieferes Verständnis der Schrift.

Nach breiten Aussagen über die drohenden Strafen will Frowin die Freude des himmlischen Lohnes wenigstens erwähnen. Er stellt sie in gehobener Sprache dar, fügt aber bei, daß wir sie mit unsern Kräften und Verdiensten nicht erreichen können. Es bleibt die Bitte, Gott möge uns seine Gnade nicht versagen.

Siebente Bitte: Sed libera nos a malo. Amen. (p. 342–412)

Der Unterscheidung im ersten Satz: „*liberemur ab ipso malo quam a causa mali*“ folgen Einteilungen und Definitionen. Es gilt: „*malum ipsum non est aliud quam peccatum et eius pena, id est absentia debite iusticie atque beatitudinis*“ (343).

Auch im folgenden Abschnitt stehen bekannte Begriffe und Sätze. Der Anstoß zum Bösen geht hier nicht vom Auge, sondern vom Tastsinn aus; seine Anregungen sind nicht zu zählen. Zu vielen Stellen aus Bibel und Vätern fügt Frowin Erklärungen, mehrmals legt er Ps. 48,7ss auffällig auf Christus aus:

„*Frater nam, id est christus, non redimet.*“

Später (354) beschäftigten Frowin die Leiden, die ‚permixtim‘ Gute und Böse treffen. Nach Sätzen aus dem Johannesevangelium, Abschnitten aus der Apokalypse, Hinweisen aus den Synoptikern zum kommenden Gericht und Mahnungen Gregors des Großen findet er für die Lage der Geprüften passende Darlegungen bei Paschasius Radbertus: ‚*Expositio in lamentationes ieremie*‘ (364–395a). Im Anschluß an Augustin geht er auf die Sünde der Engel und der ersten Menschen ein; ihnen fehlte die ‚perseverantia‘:

„*Voluntas eorum mala non ex eo incepit quod natura est, sed ex eo quod ex nichilo facta natura est*“ (411).

Der Mensch muß zwischen der Liebe zum Guten oder zum Bösen entscheiden. Zur Kennzeichnung des Gegensatzes verwendet Frowin Ausdrücke aus der Philosophie (383):

„*Contraria sunt amare bonum et non amare; amare autem bonum et amare malum sunt repugnantia*“.

Schulbücher der Logik bezeichnen später das erste Gegensatzpaar als kontradiktorisch, das zweite als konträr.

In Bl. 384 beginnt Frowin einen Überblick über das Leben Christi; zunächst erscheint er wie eine blosser Aufzählung. Tatsächlich aber sind die Aussagen nach Stilregeln miteinander verbunden: Endreime, die in den Formen der Wortbildung übereinstimmen:

-tio: „*Nempe angelica annunciatio, ex spiritu sancto conceptio, in presepi humilis reclinatio et pannis non pomposa involutio, aspera circumcisio, nove stelle creatio, regum et magorum ad se adorandum inclinatio, devota ad templum oblatio*“, Perfektformen: „*quod quasi invalidus fugit in egyptum, quod cum parentibus ascendit in templum, quod ibi adhuc puer sapienter interrogavit et respondit, quod ioseph et marie pauperibus ipse pauper subdi dignatus est, quod sine macula a servo baptizatus est, quod potenter ieiunavit, quod tentatus fortiter tentationes superavit*.“

Ein langes Asyndeton: „*quod a discipulo tradi, comprehendi, ligari, alapis, colaphis, arundine cedi, faciem velari, spinis coronari, genuum flexione, salutatione, suorum vestimentorum exutione, aliorum circumdatione illudi, sputis illiniri, in patibulo crucis extendi, mori, lanceari, de latere suo sanguinem et aquam exire, benigne, sapienter, patienter et utiliter pertulit, quod tenebris mundum obtexit, quod velum templi discidit, saxa rupit, monumenta aperuit, quod sepultus est, quod sepulchrum lapide et custode munitum est . . . Hec, inquam, omnia omnino salutifera et necessaria illis quos gratia dei iuvit ad salutem, nichil proficui attulit eis quos deus non iuvit, immo plurimum damni intulit eis*.“ Diese erregte Darstellung mündet in ein ebenso erregendes Urteil über den Unglauben der Zeitgenossen Christi. Aber noch heute besteht, wie Frowin es sieht, der Gegensatz zwischen denen, die Gottes liebendes Wirken anerkennen und loben, und jenen, die Gottes Absicht zuwiderhandeln. Gottes Hilfe ist notwendig im Hinblick auf das ‚liberum arbitrium‘: es ist eine Kraft und begründet die Würde des Menschen; aber nur aus der Gnade Gottes wirken der ‚intellectus necessarius‘ und der ‚amor rectus‘ ein. Zu Ps 90: mit den Tieren, die den Menschen bedrohen, sind die leichten und schweren Versuchen bezeichnet; sie und die ‚heretici‘ können aber, wie das Beispiel Augustins zeigt, die Kraft und Sicherheit des Glaubenden steigern. (400) Zu erbitten sind das ewige Leben, der Friede, der Christus ist; belebt wird das Gebet durch die Liebe: sie verhilft zur Reinheit des Herzens, zum guten Gewissen, zum ruhigen Tod. Die Liebe wiederum geht aus dem Glauben hervor. Nach dieser Begriffskette zitiert Frowin bis zum Schluß der Bitte Augustins Traktat ‚De trinitate‘ in veränderter Folge der Kapitel (406–411). Diese Texte weisen auf die erste Bitte mit ihren Aussagen über das Geheimnis hin. Wieder fällt es nicht schwer, in Eigentexten den Gestalter Frowin nachzuweisen, aber auch sein Bemühen, eigene oder fremde Sätze vor Mißverständnissen zu schützen, einseitige Auffassungen zu berichtigen.

Amen. (412).

Es bestätigt, was uns verheißen ist und was wir versprochen haben. Verheißen wird die Vergebung der Schuld, wenn wir unserem Nächsten die Fehler verzeihen. Dazu die Begründung: „Deus magis vult invenire cui indulgeat quam quem puniat.“ Wir alle sind Gott gegenüber schuldig; auch der Mitmensch kann uns gegenüber schuldig sein, aber er schuldet nur ‚parva et pauca‘, Gott muß uns ‚maiora et plura‘ nachlassen.

Epilogus (412–414)

Frowin wendet sich an Gott in einem Gebet, das in äußerst dichter Form den wesentlichen theologischen Gehalt des Werkes enthält: ‚Pater noster‘, also ‚pater et filius et spiritus sanctus‘. Die Begriffe ‚veritas, eternitas, bonitas‘ sind in verschiedenen Folgen ineinandergefügt, dann mit den Adjektiven ‚essentialis, coessentialis, exstantiva‘ verbunden; das bestimmende Verb ‚instillet‘ bewirke in den drei Seelenkräften ‚plenariam vitam, sapientiam et dilectionis suavitatem‘. – Die ersten drei Bitten erwähnen jeweils eine göttliche Person und die entsprechende Seelenkraft. Weniger gedrängt sind die letzten vier Bitten gefaßt. Die Kraft, Gutes zu empfangen und zu leisten, muß uns vom ‚supercelestis panis‘ kommen, aber es kann sich nur auswirken, wenn wir die Liebe üben. Gott muß die Versuchung von uns fernhalten;

„quia turpe est et damnabile more canis que vomit relambentis indulta scelera repetere“ (413).

Das Bild aus der ‚Regula pastoralis‘ Gregors des Großen war schon p. 254 verwendet. – Wenn Gott uns vom Bösen befreit, erfahren wir den Frieden, in dem die niedern Kräfte den höhern, ‚mens et ratio‘ aber der ‚ipsa veritas‘ unterworfen sind, nämlich dem Sohn Gottes. Dieser Friede wird den vollkommenen Weisen zuteil. Zum Reich des Friedens hat der Fürst dieser Welt keinen Zutritt; seine Angriffe vermehren im Gegenteil den Ruhm, der von Gott kommt, denn dieses Gebäude wankt nicht: seine Stärke ist das Werk Gottes.

Darauf übergibt Frowin sein abgeschlossenes Werk als Gegenstück zur Widmung wieder dem ‚presbyter berthold‘, den er herzlich als ‚fidelis amice‘ anspricht. Diesmal ist die Demutsformel mit einem Dank an Gott verbunden.

Auctarium (p. 414–432)

Mit Rücksicht auf den Umfang seines ‚opusculum‘ verzichtet Frowin darauf, noch andere Themen nach einer Siebenzahl zu behandeln: die sieben Laster, gleichsam die Krankheiten des Menschen, denen gegenüber die sieben Bitten den Wunsch nach Heilung bekunden. Geheilt wird der Mensch durch die sieben Gaben des Heiligen Geistes, in sieben Tugenden wirkt der gesunde Mensch, und sieben Seligkeiten erwarten ihn im Gefolge dieser Tugenden. Nicht erwähnt sind die sieben Sakramente. – Aus ‚De laude‘ übernimmt er die symbolische Deutung der Gegenstände innerhalb und außerhalb des Tempels zugleich mit dem Hinweis auf die sieben Bitten des Herrengebetes.

Wie im Prolog rechtfertigt Frowin seine Erklärung des Vaterunsers: er will der Bitte Berchtolds entsprechen und dem Vorwurf entgehen, den Paschasius Radbertus an die geistlichen Lehrer richtet; das Zitat endet mit dem Hinweis auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die unter den Söhnen Jobs zu verstehen sind, während die drei Töchter die göttlichen Tugenden bezeichnen. Unvermittelt setzt dann die ‚Expositio‘ des Paschasius Radbertus wieder ein (bis 428). – Nochmals wendet sich Frowin dem Gebet des Herrn zu: weil es häufig zu verrichten ist, will er es „quasi sub uno ictu oculi“ vorlegen, hält aber den Vorsatz zur Kürze nicht durch, greift schon behandelte Motive nochmals auf, erweitert die sechste Bitte durch ein Zitat aus Augustins ‚Tractatus in Johannem‘, die siebente Bitte mit dem Hinweis auf viele Arten des ‚malum‘, alle gefaßt durch die Epiphora ‚ab omni malo‘. – Mitten in der Lage 24 endet das ‚Auctarium‘.

Auch dieser Zusatz weist Stilmittel in der Art Frowins auf: die Annominationen ‚gratuita – gratia‘, ‚impleat – plenitudine – pleni‘; Antithesen: ‚in tempore – in eternitate‘, ‚in presentī – in futuro‘; ‚bonitas tua, o deus pater, . . . reformet et conformet mentem ad plenissimam similitudinem sue deitatis et corpus configuret claritati christi corporis‘ (431). Der Aufbau dieser Zugabe und die Folge der Abschnitte lassen jedoch die Ansicht aufkommen, in diesen Nachtrag seien Teile verschiedener Herkunft gesammelt worden.

Veritas (p. 433 – 467)

Der Verfasser hebt im ersten Satz den Begriff ‚veritas‘ hervor: sie soll Grund und Gegenstand des Betens sein. So ist der Zusammenhang mit der ‚Explanatio‘ gesichert. Es folgt wie in p. 2 eine Litotes:

„non nihil ad rem pertinere iudico, si perstrinxero nonnulla tam de fine cognite veritatis quam de officio indagande“.

Der Satz ist von der Haltung des ‚sowohl – als auch‘ geprägt, die Frowin gern einnimmt, auch das Wortpaar ‚finis – officium‘ ist bei ihm beliebt, weil es die Einteilung des folgenden Abschnittes anzeigt. Nach Bernhards ‚Liber de gradibus humilitatis et superbie‘ ist der Weg zur Demut beschrieben, auch nach den zwölf Stufen der Demut in der Regel Benedikts. In knapper Fassung wird die Beziehung der Stufen der Demut und des Stolzes zueinander dargelegt. – Anschließend sind die drei Stufen zur Wahrheit besprochen: die Mühen der Demut, die Haltung des Mitleids, das Übermaß der Beschauung. Die Dreizahl läßt Frowin auch Appropriationen zu den Personen und zum Wirken der Dreifaltigkeit finden.

Der folgende Abschnitt wiederholt Themen, die Frowin schon in der ‚Explanatio‘ einprägt: Gott allein vermag auch die kleinste ‚essentiola‘ zu erschaffen. Wer glaubt, aus sich selbst Frucht zu bringen, trennt sich vom Weinstock Christus. In diesen wenigen Aussagen ist Frowin wieder in seinem Stil, im Rhythmus von Wort- und Satzfolge zu erkennen. Hier steht auch die auffällige Wendung, die nach Ps 48,8 gebildet ist: ‚Frater christus non redimet eos qui confidunt in virtute sua.“

Von p. 450 an hält sich Frowin an Augustin, und zwar an verschiedene Werke. Meistens sind Fragen nach Gegenstand und Arten der Erkenntnis behandelt. Nur einmal unterbricht Boëthius die Folge, aber mit einer Aussage, die völlig mit

Augustins Ansicht übereinstimmt. Das Zitat aus dem Johannes-Traktat schließt p. 467 mit dem Hinweis:

„*De hoc itaque quod sufficit nobis rectissime audivimus: gaudium vestrum nemo tollet a vobis.*“

Frowin setzt hier ein: „*Et quoniam protractus est sermo noster usque ad eum qui sufficit veritatis ac beatitudinis finem, sermonis pariter atque voluminis placet hic facere finem.*“

Der Satz greift nicht nur ein Wort Augustins auf, sondern gestaltet das Ende in einer sinnträchtigen Epiphora.

Ein Bild und ein Weltbild

In der Handschrift 5 der Stiftsbibliothek Engelberg zeigt das Titelblatt Abt Frowin, wie er seinem Schreiber Richene diktiert. Auf diese Szene scheint Frowin hinzuweisen, wenn er in der ‚*Explanatio dominicae orationis*‘, also auch in einem Werk seines Skriptoriums schreibt: „*Iste servit mihi pingendo quod iubeo, ille scribendo*“ (88). In keiner andern Aussage tritt der Abt so unmittelbar persönlich auf. Aber das Bild weitet sich zum Weltbild, wenn wir den Kontext beachten, ein Gebet an Gott:

„*Tu dominus es et solus es dominus. Non enim tantum omnia obediunt tibi, sed tu ipse etiam omnibus famulatum et ipsam obedientiam quam tibi exhibent ex omnipotenti sapientia tua impendis. Alii dominis servitur, attamen ipsi in servis suis non creant sua obsequia.*“

Und dem oben zitierten Satz fügt Frowin bei:

„*Sed numquid ego infudi ei scientiam et virtutem scribendi et pingendi?*“

Das ist der beherrschende Zug in der geistigen Haltung dieses Mannes: er ist von Gott ergriffen und sieht auch die Welt in der Hand Gottes. Lassen wir die Texte sprechen.

Den Prolog zur ‚*Explanatio*‘ leitet Frowin mit der starken Aussage ein: „*Nemo nescit homo deum hominem cum libero arbitrio condidisse*“ (2) Wie er also sich selbst in Beziehung zu Gott sieht, so besteht für ihn die Weisheit des Menschen darin:

„*scire quia ipse per se nichil est, et quoniam quidquid est ex deo est et propter deum est*“ (63).

Das beweist er mit dem Begriff der ‚*essentia*‘ im Eigentext zur Einleitung der ersten Bitte:

„*Nomen tuum est eternitas, scilicet summa essentia a qua est omnis essentia et non nisi essentia, sicut a summo bono est omne bonum et non nisi bonum. Unde consequitur ut omne bonum sit essentia et omnis essentia bonum. Nichil ergo et non esse – sicut non est essentia – ita non est bonum. Nichil itaque et non esse non est ab illo a quo non est nisi bonum et essentia*“ (35).

Das Weltbild Frowins zeigt also: um Gott wissen, heißt um das Gute und auch um seine gute Welt wissen:

„*Hoc bonum est simplex bonum et quo bene sunt cuncta que sunt bona, cui non est aliquid aliud quam ipsum bonum ac per hoc est etiam summum bonum*“ (92).

Was diese Aussage für uns bedeutet, erläutert Frowin in einem Text aus Act

17,27: „*Hoc bonum nostrum non longe positum est ab unoquoque nostrum. In illo nam vivimus et movemur et sumus*“ (92).

Es ist das meist zitierte Bibelwort in der ‚Explanatio‘, in einigen Fällen aus ‚De laude‘ entnommen. – Daraus folgt für die Schöpfung:

„*Omnis essentia est a deo a quo nichil est iniustum. Quare nulla essentia per se iniusta est. Deo nam faciente sunt omnia. Cui, id est summe essentie, auctori omnium essentiarum, natura non est contraria*“. (272)

Frowin setzt also statt ‚essentia‘ den Begriff ‚natura‘. Zu diesem Wort bietet er starke Aussagen:

„*Omnis nam natura, etsi viciosa est, in quantum natura est bona est; in quantum viciosa est mala est. . . Rationalis natura etiam misera prestantior est quam illa que rationis et sensus est expers*“ (274).

Noch stärker:

„*Per hoc quod corrumpi potest natura etiam ipsa aliquod bonum est. Non enim ei nocere potest corruptio nisi adimendo et minuendo bonum*“ (33). – „*Cuius viciium si recte vituperatur, proculdubio natura laudatur*“ (80).

Nun hört Frowin den Einwand: Wenn die Natur so gut ist, was kann Christus hinzufügen? Er antwortet, indem er die Frage auf den freien Willen, also auf eine Gabe der Natur, bezieht:

„*Quocirca libere confitemur nos habere liberum arbitrium ac per illud iudicium, amorem et odium commodi et incommodi ex gratia creante, et tamen christum omnino esse necessarium, quia nisi ipse intercessisset mediator, iusticiam et que eam comitatur beatitudinem numquam possemus noscere vel adipisci*“ (270).

Aus diesem Hinweis läßt es sich erklären, daß Frowin Christus, dem Mittler und Arzt, seine Liebe, vor allem aber sein Vertrauen schenkt:

„*Plane ergo commitemus nos medico; non errat ut sanum preputium secet; novit viciium quia ipse fecit naturam, quid ipse condidit, quid de nostra cupiditate accessit discernit*“ (313).

An anderer Stelle zeigt Frowin, was wir Christus verdanken, auch im natürlichen Bereich:

„*Oportet cognoscere quoniam a christo et per christum data sunt nobis iusticia et beatitudo que non habuimus, et insuper naturalia bona que habuimus, sanata et salvata sunt per christum*“. (271).

Durch sein Heilswerk ist der Sinn der Welt erfüllt, das Weltbild Frowins geschlossen.

Dieses Weltbild weist friedliche Züge auf; man kann von Optimismus, besser von einem christlichen Humanismus sprechen. In seiner Ehrfurcht vor Gott ist Frowin vom Geist des Mittelalters erfüllt, in seiner hohen Auffassung vom Menschen und der Welt zählt er schon zu jener frühen Renaissance, die noch im gleichen Jahrhundert in Reformkreisen der Kirche aufbrach.

Von so freundlicher Haltung scheint mir Frowin bestimmt zu sein, wenn er sein Werk schafft. Er liebt den Ausgleich, zieht das ‚sowohl – als auch‘ dem ‚entweder – oder‘ vor; er warnt vor falscher Sicherheit, wenn der Mensch sich rühmt, er muntert aber zu Vertrauen auf, wenn er den Menschen gefährdet oder entmutigt sieht.

Bezeichnend ist für ihn die häufige Verwendung der Konjunktion ‚licet‘: sie leitet ein Bedenken, ein überlegtes Urteil ein.

Einen Ausgleich findet Frowin auch im Gebrauch seiner eigenen Seelenkräfte. Er wirkt auf den ersten Blick sehr rational; eine beliebte Wendung lautet: ‚luce clarius patet‘. Er rät zu ruhiger Einsicht und Überlegung, doch er kennt und verwendet auch die Gaben des Gemütes: wenn er die Pracht der Natur preist, wenn er in Beispielen Bilder prägt, die den Leser ansprechen, wenn er vom Gedanken oder Glauben an die Güte Gottes, der ‚bona essentia‘, ergriffen wird. – Man kann von der ‚Explanatio‘ als ganzem Werk nicht sagen, sie vereine im klassischen Sinn Fülle und Maß; dazu fehlt die umfassende Systematik, die eindeutige Ordnung, auch die Beschränkung des Stoffes. Aber für Frowins Weltbild in diesem Werk halte ich die Formel für berechtigt: es umfaßt alles und ordnet alles von Gott her und zu Gott hin.

Diese Besprechung der ‚Explanatio dominicae orationis‘ des Abtes Frowin von Engelberg beachtet nur einen Ausschnitt, hebt zuletzt nur einen einzigen leitenden Gedanken hervor. Man sieht: die Zitate im letzten Abschnitt kommen aus Erklärungen zu verschiedenen Bitten und beweisen also, daß kostbares Lehrgut nicht in wenigen Blättern gesammelt und zu entdecken ist. Es läßt sich das Gleichnis vom Schatz im Acker beiziehen, aber auch erweitern. Wer ihn sucht, wird mit Vorteil Kenntnisse in Philosophie und Theologie mitbringen, braucht ein helles Auge und Sinn für Gestaltung, muß oft Geduld und Ausdauer aufbringen, dann findet er unter lastenden Schollen manches kostbare Kleinod.