

Die Kirchenfrömmigkeit der *Imitatio Christi* ist im Zusammenhang mit dem Kirchenbild und der Kirchenfrömmigkeit des späten Mittelalters zu betrachten. Diese sind aber schwer zu fassen, weil sie betroffen sind von den Gegensätzen, Spaltungen und Extremen, die das 14. und 15. Jahrhundert weithin kennzeichnen. Schon im Hochmittelalter war die Auffassung von der Kirche als der Braut Christi und der Mutter, die den Gläubigen das Leben schenkt, unter deren mütterlicher Obhut sie zur Glaubensgemeinschaft werden und sich in Liebe an Christus anschließen, immer mehr der Vorstellung von der Kirche als Gnadenmittel und Heilsanstalt gewichen. Dazu hatte die leidige Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst, *imperium* und *sacerdotium*, immer einseitiger zu einer politischen Betrachtung der Kirche geführt. Das „liturgisch sakramentale Urerlebnis des Mysteriums Kirche“ wurde weitgehend vom juristischen Aspekt überdeckt, überwuchert und verdrängt.¹ Die *Ecclesia Romana* wurde zur *Curia Romana*, was schon Gerhoh von Reichersberg († 1169) nachdrücklich feststellt und beklagt.² Zur selben Zeit prangert Bernhard von Clairvaux († 1153) „die Umwandlung der Kurie in ein großes weltliches Geschäftszentrum an, er brandmarkt das Eindringen der Händler in den Tempel in Gestalt einer Armee von geschäftigen Advokaten und Anwälten allen Zankes und Streites der Christenheit“.³ Je mehr aber [152] Kurialisten wie Ägidius Romanus († 1316) und Augustinus Triumphus († 1328) einen Absolutismus des Papstes verfochten und ihm die Fülle auch der weltlichen Macht zuschrieben, Theorien, die im Caesarismus Bonifaz' VIII. Gestalt annahmen, kamen die Vertreter der antipäpstlichen Doktrin wie Wilhelm von Ockham († 1349) und vor allem Marsilius von Padua († 1342/3) dazu, dem Papst nicht nur die *potestas in temporalibus*, sondern überhaupt jede unmittelbare, nicht von der *congregatio fidelium* oder vom Konzil, ja letzthin vom *legislator humanus* delegierte und kontrollierte Gewalt abzuspochen.⁴ Für Marsilius von Padua sind die äußeren Institutionen der Kirche, unter anderem die Hierarchie, „sekundär“, nicht insofern sie Ausdruck, Instrument und schützender Rahmen ihres inneren Lebens sind, sondern weil sie bloß menschlichen Ursprungs sind. Die Kirche entbehrt aus sich heraus des Charakters einer Gesellschaft, weil sie keine *vis coactiva* hat und erst durch die Hilfe des Staates überhaupt funktionsfähig wird. Im *Defensor pacis* ist damit der Abbau der Kirche total. Die hier vorgelegte Lehre von einer *ecclesia spiritualis* war allerdings zu radikal, um im 14. und 15. Jahrhundert unmittelbar wirksam zu werden. Dieses Werk hat aber die Freude an der Kirche erheblich abgekühlt. Es gehört in die Reihe einer ganzen Anzahl von Kräften mit zentrifugalen Tendenzen, die geschichtsmächtig wurden und damit das allgemeine Klima im Denken und Fühlen hinsichtlich der Kirche weithin verschlechterten.

* *Sentire Ecclesiam*. Festschrift für Hugo Rahner, hg. v. J. Daniélou und H. Vorgrimler, Freiburg 1961, 251-267.

¹ H. Hempel, Das deutsche Spätmittelalter. Charakter einer Zeit, in: HZ 158 (1938) 229-248, S. 234; F. Merzbacher, Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter, in: ZSRG.K 39 (1953) 274-361, S. 281; A. L. Mayer, Das Kirchenbild des späten Mittelalters und seine Beziehungen zur Liturgiegeschichte, in: Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel, Düsseldorf 1951, 274-302, S.290.

² „*Neque enim vel hoc ipsum carere macula videtur, quod nunc dicitur curia Romana, quae antehac dicebatur ecclesia Romana*“: *Tract. de ecclesiasticis negotiis* = *In Psat* 64; MGH *Libelli de Lite* III, 439; PL 194, 9. Vgl. Y. Congar, Die Ekklesiologie des hl. Bernhard, in: Bernhard von Clairvaux. Mönch und Mystiker. Internationaler Bernhardskongress Mainz 1953, hg. von J. Lortz, Wiesbaden 1955, 76-119, S. 101; A. L. Mayer, a.a.O., 283.

³ Y. Congar, a.a.O., 103; vgl. *De Consid.* I, 10 (13), 11(14), PL 182, 740ff; *De consid.* I, 4: „*Quid servilius indigniusque praesertim summo Pontifici quam, non dico omni die, sed pene omni hora, insudare talibus rebus et pro talibus? Denique quando oramus? Quando docemus populos? Quando aedificamus Ecclesiam? Quando meditatur in lege? Et quidem quotidie perstrepunt in palatio leges, sed Justiniani, non Domini*“ (PL 182, 732).

⁴ *Defensor pacis* II, cap. 16; 22.

Dazu konnten gerade die Frommen umso mehr von einem Unbehagen an der sichtbaren Kirche erfüllt und für einen Spiritualismus empfänglich werden, als die hierarchische Kirche durch das oft unwürdige Leben ihrer Vertreter und durch einen verweltlichten Bürokratismus und Fiskalismus, der ohne Hemmungen Exkommunikation und Interdikt zum Eintreiben von Zahlungsverpflichtungen missbrauchte, weithin unglaubwürdig wurde.

So ist nicht erst bei den Reformatoren, sondern schon im Spätmittelalter, und zwar nicht nur bei „Ketzer“ wie Wiclif und Hus, mit der Lehre oder zum mindesten mit der praktischen Anschauung von der unsichtbaren Kirche zu rechnen.

Als Abwehr gegen ein Ersticken des lebendigen Glaubens durch äußere Gebräuche, gegen die mehr gesellschaftliche als religiöse Autorität der Prälaten und gegen die Übermacht des Apparates war sie damals dauernd virulent.⁵

Als dann im abendländischen Schisma die Kirche praktisch unsichtbar wurde in dem Sinne, dass nicht einmal Heilige mehr wussten, wer [153] der rechtmäßige Papst war, lag die Versuchung erst recht nahe, sich auf die eigene Innerlichkeit zurückzuziehen und die Frage nach der Kirche kaum noch zu stellen. Das fiel umso leichter, als ohnehin die spätmittelalterliche Frömmigkeit einen stark individualistischen Zug trug. In der Mystik dieser Zeit wird zwar „die Kirche und ihr Mysterium... nie mit Worten verleugnet oder abgelehnt, aber sie kommt auch nicht zu Wort; nur ganz selten finden Messe oder Sakrament einen Ort“.⁶ Der Versuchung ihrer Zeitgenossen, die an der sichtbaren Kirche litten bzw. mit ihr in Streit lagen, zum spiritualistischen Kurzschluss oder zur Kirchenresignation hatte die hl. Katharina von Siena entgegenzuwirken, wie ihre Briefe bezeugen. Als die Florentiner dem Interdikt durch Gregor XI. zu begegnen suchten mit der Bemerkung: „Wir haben Christus im Herzen“, weist die Heilige leidenschaftlich darauf hin, dass es „keinen anderen Weg und keine andere Pforte für uns“ gibt als den „Christus auf Erden, der den Christus im Himmel vertritt“.⁷

Auch den Männern, aus deren Kreis die *Imitatio Christi* stammt, war es nicht leicht gemacht, den „Christus im Herzen“ in der Kirche wiederzufinden. Gerhard Groote († 1384) schickte Florens Radewijns, dem er als einzigem seiner Jünger riet, Priester zu werden,⁸ bis nach Worms, um die Priesterweihe aus reinen Händen zu empfangen.⁹ Zeitweilig ging er mit dem Gedanken um, durch ein von Rom gewährtes Altarprivileg sich und die Seinen vom öffentlichen Gottesdienst bei Fokaristen unabhängig zu machen.¹⁰

Wir können uns hier nicht auf die Frage nach dem Verfasser der *Imitatio Christi* einlassen. Es sei nur bemerkt, dass gewichtige Gründe dafür sprechen, sie in ihrem Kern G. Groote zuzuschreiben. Stimmt das, dann könnte man darin, dass dieser Bußprediger in der Ungnade seines Bischofs starb und man versuchte, ihn und seine Jünger mit [154] dem Makel der Ketzerei zu belasten, den Grund für die Anonymität und spätere Pseudonymität der *Imitatio* sehen.¹¹

⁵ Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, 2. Aufl., Stuttgart o.J., 72f.

⁶ A. L. Mayer, a.a.O., 291.

⁷ „E chi sarà inubidente a Christo in terra, el quale é in vece di Christo in cieolo, non participará el sangue del Figliuolo di Dio, però che Dio á posto che per le sue mani ci sia communicato e dato questo sangue“: *Epistolario di Santa Caterina di Siena*, ed. E. D. Theseider, Bd I, Rom 1940, Nr. 68, 284; vgl.: Katharina von Siena, *Politische Briefe, Übertragung und Einführung* v. F. Strobel, Einsiedeln – Köln 1944, 144.

⁸ Thomas a Kempis, *Opera omnia*, ed. M. J. Pohl, VII, 139.

⁹ Vgl. in: „Die Nachfolge Christi“, übers. u. erklärt von F. Kern, Olten 1947, die „Beschlüsse und Vorsätze“ Nr. 35: „Niemals willst du jemandem raten oder sagen – außer dem Allerfrömmsten – oder helfen, dass er die Weihen empfangt. Erstens wegen der Worte, die bezüglich der (heiligen) Pflichten geschrieben stehen, die erfüllt werden sollten und nicht erfüllt werden, wie aus dem vierten Buch der Sentenzen und den Dekreten erhellt, zweitens wegen der Simonie, die gemeinhin unterläuft, drittens wegen des unerspriesslichen Zustandes der Kirche“ (335).

¹⁰ *Ep.* 59.

¹¹ Vgl. F. Kern, *Die Nachfolge Christi*, 310ff.

Diese wenigen Hinweise mögen genügen, um verständlich zu machen, weshalb wir in der Zeit und in dem Raum, aus denen die *Imitatio* stammt, nicht mit einem ausgeprägten Kirchenbewusstsein oder gar lebhafter Kirchenfreude rechnen dürfen, wir andererseits manche Äußerungen über die Kirche, die wir als dürftig und minimalistisch empfinden und die es, am Evangelium gemessen, auch sind, vor dem Hintergrund des Spätmittelalters sehr viel positiver werten müssen.

Wir dürfen aber wiederum bei einer bloß historischen Wertung nicht stehenbleiben, weil die *Imitatio* für uns ja nicht nur ein Werk der religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts ist, sondern sie wie kein anderes asketisches Buch in die Gegenwart wirkt und ihm bis heute so etwas wie normative Bedeutung zugemessen wird. Dabei müssen wir uns bewusst bleiben, dass für Äußerungen des unmittelbaren religiösen Lebens, für Weisungen zur Frömmigkeit und Predigten andere Interpretationsregeln gelten als für Werke dogmatischer Theologie. Hier erwarte ich z.B. eine Vollständigkeit und eine Systematik, die dort fast notwendig zu Langeweile und Sterilität führen. Der Prediger darf Akzente setzen und damit rechnen, dass das, was für sich gesehen einseitig ist, zusammen mit dem religiösen Bewusstsein des Zuhörers, das seinerseits der Ergänzung bedarf, doch zu einem Ganzen sich rundet.

Nur unter diesen Vorbehalten soll im Folgenden gefragt werden, welche Stellung die Kirche in der Frömmigkeit und der Askese der *Imitatio* einnimmt.

Das Wort „Kirche“ kommt nur selten, im ganzen viermal vor. Davon ist einmal¹² nur der steinerne Bau gemeint. Die anderen Stellen befinden sich im vierten Buch, und zwar in Texten, die van Ginneken, Hagen und Kern als spätere Zusätze in ihren Ausgaben nicht bringen.

Die Kirche hält in ihrer Schatzkammer das Brot der Eucharistie und der heiligen Lehre bereit (IV 11,24). Der Priester verteilt diese Schätze. „Denn nur die ordentlich in der Kirche geweihten Priester haben Gewalt, zu zelebrieren und den Leib Christi zu konsekrieren“ (IV 5,4). Der Priester handelt nicht in eigener Person, sondern „als Diener Gottes“. „Er gebraucht Gottes Wort auf Grund des Befehls und der Einsetzung Gottes. Gott ist der Urheber, der unsichtbare Spender“ (IV 5,5). Weil der Priester Christi Stelle vertritt (*Christi vices gerit*), ist er in [155] heilige Gewänder gehüllt (IV 5,13). Er bittet Gott „für sich und das ganze Volk“. Wenn der Priester zelebriert, verherrlicht er Gott, erfreut er die Engel und erbaut (*aedificat*) er die Kirche, stärkt er die Lebenden, gewährt er den Toten Frieden und macht sich selbst aller Gnaden teilhaftig (IV 5,19).

Hier ist die Kirche die Heilsanstalt, die als Träger der Amtsgewalt die Priester weihet. Diese wiederum teilen die der Kirche anvertrauten Gnadenschätze aus. Es wird nicht gesagt, dass die Priester *in persona ecclesiae* opfern, die Kirche also selbst Subjekt der Opferfeier ist. Immerhin ist sie den Priestern und Gläubigen als Teilnehmerin an den Früchten der Eucharistie vorgeordnet. Es wird aber nicht deutlich, dass der Priester und die Gläubigen als Glieder der Kirche an den Früchten der Messe Anteil gewinnen und diese Teilnahme wiederum Aufbau der Kirche bedeutet.

Von da verbietet es sich, anzunehmen, es sei „Kirche“ gemeint, wenn vom Volk geredet wird. Der Jünger bittet z.B., das Opfer möge ihm und dem ganzen Volke (*pro me et pro cuncto populo*) zum Heile gereichen (IV 9,4). In den folgenden Versen gibt er an, wessen Anliegen er im Opfer darbringt: „die Nöte der Eltern, der Freunde, Brüder, Schwestern, aller meiner Lieben und derer, die mir oder andern Gutes aus Liebe zu Dir getan; auch derer, die Gebet und Messe für sich und die ihren von mir erbat...“ (IV 9,16). Diese Einzelnen oder Gruppen sind kaum als Volk im Sinne des heiligen Volkes Gottes, der Kirche, aufgefasst.

Das gilt auch von IV 1,37, wo von der großen Ehrfurcht und Andacht die Rede ist, mit der der betrachtende Fromme und das ganze christliche Volk sich dem Sakramente nahen müssen. Hier ist das sogenannte Kirchenvolk gemeint; aber es ist nicht realisiert, dass dieses Volk auf

¹² I 25,7. Ich zitiere nach der Ausgabe: *De Imitatione Christi libri quatuor*, Regensburg 1959, mit der Übersetzung von P. Mons, der ich bis auf kleinere Änderungen folge.

Grund der Taufe mit dem im Sakrament gegenwärtigen Christus eine Lebens- und Liebesgemeinschaft bildet und so in der Kommunion die Einheit mit dem Haupte und mit den Gliedern fester und inniger gestaltet wird. Wohl wird im Anschluss an Dt 4,7 hinsichtlich der Eucharistie von der *plebs christiana* gesprochen (IV 13,9-10). Aber das braucht keine bewusste und der *Imitatio* eigentümliche Auffassung zu sein, weil sich diese Stelle durch die Verwendung im Fronleichnamsoffizium anbot (2 Nokt. 1. Les.).

Der ekklesiologische Bezug der Eucharistie ist nicht gesehen. Wohl wird der Nächste in das Gebet eingeschlossen (IV 9,16-22). Im Übrigen möchte der Fromme aber „sein Herz von allen Geschöpfen losreißen und durch die heilige Kommunion und das häufige Messopfer Himmel und Ewigkeit mehr und mehr lieb gewinnen“ (IV 13,2). Er findet jedoch beim eucharistischen Christus die Geschöpfe, die er zunächst lässt, nicht wieder. Er betet: „*Tu in me et ego in te: et sic nos pariter in unum manere concede*“ (IV 13,4). Damit zitiert er: „*Tu pater in [156] me et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint*“ (Joh 17,21), biegt aber den Sinn von der Einheit der Jünger in der Teilhabe am dreipersönlichen göttlichen Leben auf die individuelle Gemeinschaft mit Christus durch die Eucharistie um, ohne dass es zu der sich im Wesen des Sakramentes gegebenen Einbeziehung des Nächsten in diese Einigung mit Christus kommt.

Kommunion ist Arznei in der Krankheit (*medicina*: IV 3,13; IV 4,10; *medicamen*: IV 11,10; *remedium*: IV 3,8; 10,2.12; 11,19; 16,2; *medela*: IV 3,15), Trost im Tal der Tränen (IV 2,24; 1,50; 3,6.10; 4,11; 13,9), Licht im Kerker des Leibes (IV 11,21), Erfüllung der Sehnsucht (IV 17,16); Speise für den Hungernden (IV 11,23; 16,6; 1,43); Born der Gnade und Barmherzigkeit (IV 10,1) und wärmendes Feuer (IV 4,18; 16,12). Es wird aber nicht gesagt, dass sie auch Vollzug des Christuslebens ist, das ich in der Kirche, in dem vom Heiligen Geist durchherrschten und belebten Lebensganzen des Volkes Gottes habe und betätige.

Dieses verkürzte Eucharistieverständnis wirkt sich naturgemäß aus in der Auffassung von der Messe als Opfer bzw. hat darin seinen Grund. Von dem „durch Christus im Heiligen Geiste zum Vater“ ist in der *Imitatio* nichts zu finden. Von einigen Schriftziten abgesehen (III 5,2; 2 Kor 1,3; III 31,31; Joh 15,9) ist von dem Vater unseres Herrn Jesus Christus¹³ kaum die Rede, sondern fast nur von *Deus* und *Dominus*, wobei meist unklar bleibt, welche göttliche Person gemeint ist.¹⁴ So ist der Anschluss an den sich opfernden Christus, von dem nur einmal gesprochen wird, moralisch zu verstehen. „Bringe dich sodann mit voller Ergebung und reinem Willen zur Ehre meines Namens auf dem Altare deines Herzens als immerwährendes Ganzopfer dar, überlasse mir vertrauensvoll Leib und Seele! Dann kannst du würdig zum heiligen Opfer schreiten und das Sakrament meines Leibes heilsam empfangen. Keine Hingabe ist würdiger, keine Genugtuung wertvoller zur Vergebung der Sünden, als sich rein und ohne Vorbehalt mit dem Opfer des Leibes Christi in der Messe und Kommunion Gott darzubringen.“¹⁵

Wie wenig an ein wirkliches Eingehen in das Opfer des Mittlers gedacht ist, wird besonders daran deutlich, dass in den folgenden Kapiteln Christus dazu auffordert, dass wir uns ihm opfern, wie er sich dem Vater geopfert hat: „Wie ich mich selbst am Kreuze nackten Leibes mit offenen Armen für deine Sünden Gott dem Vater freiwillig [157] geopfert habe... so sollst auch du dich *Mir* freiwillig in der heiligen Messe täglich als reines und heiliges Opfer darbringen mit all deinen Kräften und Neigungen, so innig du kannst... Siehe, ich habe mich dem Vater vollkommen dargebracht für dich, ich habe auch Leib und Blut zur Speise hingegeben, dass ich ganz dein und du ganz mein sein und bleiben kannst“ (IV 8,1f.). Ähnlich spricht der Jünger IV 9,4: „Nimm mich an mit dem heiligen Opfer deines kostbaren Leibes,

¹³ Vgl. III 48,8; III 47,19.

¹⁴ Schon die bloße Wortstatistik ist aufschlussreich. Es kommen vor: Jesus 87mal, Christus bzw. Jesus Christus 100mal, *Dominus* 165mal, *Deus* oder *Dominus Deus* 414mal, *Pater* 18mal, *Spiritus Sanctus* 9mal, *Trinitas* 3mal: K. Storr, *Concordance of the Four Books known as De Imitatione Christi*, Oxford 1910.

¹⁵ Vgl. IV 9,5f.; IV 11,27: „Selig, wer sich Gott zum Opfer bietet, sooft er zelebriert oder kommuniziert.“

das ich dir heute in Gegenwart der Engel, dieser unsichtbaren Teilnehmer darbringe, damit es mir und allem Volke zum Heile gereiche.“ Danach bringen wir Christus ihm selbst dar. Die Mittlerschaft des Gottmenschen wird nicht realisiert. Christus wird nicht in seiner in die Herrlichkeit Gottes eingegangenen Menschheit als Haupt der Kirche gesehen. Er ist entweder der Mensch, der in unserer Welt gelebt, vor allem gelitten hat, oder der Gott schlechthin, nicht der Sohn, die zweite Person in der Dreifaltigkeit.¹⁶

Auf die *Imitatio* trifft also zu, was J. A. Jungmann vom Mittelalter überhaupt feststellt, dass es nämlich „die Menschheit vorwiegend sieht, wie sie in den Tagen seines Erdenlebens war, als Knechtsgestalt, die im Gegensatz zu der nur im Glauben fassbaren Gottesgestalt allein den Sinnen zugänglich ist und die gerade darum im gläubigen Gemüt alle Gefühle des Mitleids und des Staunens, der Dankbarkeit und der Reue auszulösen geeignet ist“.¹⁷

Nur wenn man beide Naturen in scharfer Trennung nebeneinanderstellt, kann man sagen, dass man Christus das Opfer seines Leibes darbringt (IV 9,4). Dann entschwindet aber die Mittlerschaft der durch den Tod gegangenen verklärten Menschheit, und Christus als der neue Adam, der Stammvater des Volkes Gottes, der Kirche, wird nicht gesehen.

Deshalb fehlt der Kreuzesmystik der *Imitatio* auch ihre eigentliche theologische Tiefe. Wohl trägt Kap. 12 des 2. Buches die Überschrift „Der Königsweg des Heiligen Kreuzes“, doch dieser wird nicht gemäß Phil 2,6-11 gezeichnet als der Hinübergang Christi durch Leiden und Tod in die Königsherrschaft, wie es in der Liturgie der Karwoche geschieht. Es wird Lk 24,26,46 angeführt, ohne dass aber die Notwendigkeit des Leidens aus der Hingabe an den Willen des Vaters¹⁸ oder [158] aus der Todverfallenheit der von Christus angenommenen menschlichen Natur näher begründet wird. „Auch Jesus Christus, unser Herr, war ja zeitlebens nicht eine Stunde ohne Leid. „Also musste Christus leiden und von den Toten auferstehen, und so in seine Herrlichkeit eingehen“ (II 12,27).

Nicht Geburt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft, also das Heilsgeheimnis Christi in seiner Ganzheit werden gesehen, sondern fast ausschließlich Christus, der als der Leidende dem Menschen, der an der Welt und in der Welt leidet, Trost, Beistand und Beispiel ist. Vom Menschen heißt es: „Ach, was ist das ein Leben, wo Ungemach und Elend nie fehlen, wo alles voller Fallen und Feinde steckt“ (III 20,13). „Entsprechend war das ganze Leben Christi Kreuz und Marter“ (II 12,29), „brach von der Stunde seiner Geburt bis zum Tod am Kreuz die Last der Leiden nie ab“ (III 18,2).

Der Sinn dieses Leidens scheint sich darin zu erschöpfen, den Menschen zu trösten, ihm ein Beispiel zu geben und ihn zur Gegenliebe zu reizen.

„Ich bin um deines Heiles willen vom Himmel gestiegen. Ich habe dein Elend angenommen..., damit du Geduld übest und dein zeitliches Los ohne Unwillen trägst“ (III 18,1). „Er starb für dich am Kreuz, damit auch du dein Kreuz trügest und am Kreuze zu sterben gewillt seist“ (II 12,10).

Weil das Christusgeheimnis nicht als Einheit von Tod, Auferstehung und Geistsendung gesehen ist, erscheint auch das Geheimnis des Christen nicht als Sterben und Auferstehen mit Christus zu neuem Leben in der Kirche. Damit kann aber auch das Leiden des Christen nicht verstanden werden als sakramentaler Nachvollzug von Christi Leiden gemäß 2 Kor 4, 10 und Gal 6, 17, erst recht nicht als Erfüllung des Leidens Christi in den Gliedern seines Leibes, der

¹⁶ J. A. Jungmann, Die Abwehr des germanischen Arianismus und der Umbruch der religiösen Kultur im frühen Mittelalter, in: Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart, Innsbruck-Wien-München 1960, 1-138, S. 77; DERS., Liturgisches Leben am Vorabend der Reformation: ebd. 105.

¹⁷ A.a.O., 77; vgl. IV 2,28: „Wenn du diese Messe feierst oder anhörst, muss es so gross, so neu und gut erscheinen, als Stiege Christus an eben diesem Tage hernieder, um im Schosse der Jungfrau Mensch zu werden, oder als hinge er zum ersten Male am Kreuz, um für das Heil der Menschen zu leiden und zu sterben.“

¹⁸ Gelegentlich wird zwar das Leiden aus dem Willen Gottes abgeleitet, dann ist aber nicht ein spezieller Heilswille Gottes gemeint, sondern Gott als der Lenker des Schicksals, ohne den nichts geschieht. I 13,26f.; I 16,1.4.13; III 19,12.

Kirche, und für sie (Kol 1,24), sondern vornehmlich als psychologisches Nachempfinden. „Keiner lebt das Leiden Christi so herzlich mit als wer ähnliches erlitten“ (II 12,19).

Der Fromme der *Imitatio* läuft Gefahr, sich den Zugang zum eigentlichen Kreuzesgeheimnis zu versperren, weil er von vornherein jedes Leid und Ungemach, das mit dem Menschenleben gegeben ist, als „Kreuz“ bezeichnet, viel zu wenig realisiert, dass das Leid ein Übel ist, Ausdruck der durch die Sünde bedingten Todverfallenheit des Menschen, und das Kreuz in ihm erst gefunden und aufgerichtet wird, insofern es in und mit Christus angenommen und getragen wird.

„Du irrst, Freund, du irrst, wenn du anderes suchst, als das Leid zu ertragen. Dieses ganze sterbliche Leben ist voll Elend und von [159] Kreuzen eingezäunt“ (II 12,30). „Das Kreuz steht immer bereit, es wartet allerorts auf dich“ (II 12,20). „Wende dich zur Höhe oder in den Grund, kehre dich nach außen oder nach innen, allenthalben wirst du das Kreuz finden. Du musst überall Geduld üben, wenn du den inneren Frieden haben und den ewigen Lorbeer verdienen willst“ (II 12,22). „Schüttelst du eines ab, so findest du zweifellos ein neues, vielleicht ein schwereres“ (II 12,25).

Wenn in diesem Zusammenhang gesagt wird: „Nimmst du dein Kreuz willig an, so trägt es dich“ (II 12,23), dann ist zweifelhaft, ob dieses Wort in dem tiefen christlichen Sinn gemeint ist, den es haben kann, oder lediglich eine, allerdings sehr tiefe, stoische Lebensweisheit ausgesprochen wird. Wohl ist der Verfasser der *Imitatio* sich bewusst, dass man das Kreuz nur tragen kann mit Hilfe der Gnade: „denn der Mensch hält sich für um so gottgefälliger, je mehr und je Schwereres er für ihn aushält. Das ist aber nicht des Menschen Kraft, sondern Christi Gnade, die solches kann und schafft im gebrechlichen Fleisch“ (II 12,35f.). – „Wenn du auf dich selbst schaut, wirst du von alledem nichts aus dir vermögen“ (II 12,38).

Aber die Gnade ist hier lediglich Beistand, kraft dessen das Schwere geduldig ertragen werden kann; sie verleiht dem Leid keine andere Qualität, so dass es als Kreuz selbst Quelle der Gnade werden und Heil für den Mitmenschen bedeuten könnte.

Angesichts der bisher herausgestellten Mängel ist aber festzuhalten, dass es sich nicht um einen Widerspruch zur christlichen Auffassung handelt, sondern um eine Einengung, die für ein volleres und tieferes Verständnis durch den frommen Leser offen bleibt. Dieser kann also durch ein unbewusst korrigierendes, bzw. ergänzendes Verständnis zu der christlichen Fülle kommen, die wir in der *Imitatio* selbst vermissen.

Von hier aus ist auch das Verhältnis der Heiligen, etwa des hl. Ignatius und der hl. Theresia von Lisieux, zu werten. Diese ist zweifellos über das Buch, das man ihr in die Hand gab und das sie sehr schätzte, weit hinausgewachsen.¹⁹ [160] Für die *Imitatio* selbst kann jedenfalls festgestellt werden, dass für den von ihr gewiesenen Weg der Frömmigkeit die Kirche keine entscheidende Rolle spielt.

Nun wäre es möglich, dass zwar nicht ausdrücklich von ihr die Rede ist, wohl aber indirekt. Die gesamte Denk- und Redeweise des Buches könnte von einem breiten und tiefen Kirchenbewusstsein getragen sein. Um das zu prüfen, wollen wir fragen, in welchem Sinne bestimmte Begriffe gebraucht werden, die nach altchristlichem und frühmittelalterlichem Sprachgebrauch ekklesiologisch zu verstehen sind, bei denen zum mindesten eine solche Bedeutung stark mitschwingt, Begriffe wie *regnum*, *sponsa* und *urbs*.

¹⁹ Die Heilige berichtet aus der Zeit vor ihrem Eintritt in den Karmel (Selbstbiographische Schriften. Authentischer Text [Einsiedeln 1958], 100): „Seit langem nährte ich mich mit dem 'feinsten Mehl', das die 'Nachfolge Christi' enthält. Es war das einzige Buch, das mir wohltat, denn ich hatte die im Evangelium verborgenen Schätze noch nicht entdeckt. Ich wusste fast alle Kapitel meiner geliebten 'Nachfolge' auswendig...“ In der „Geschichte einer Seele“ finden sich 14 wörtliche Zitate aus der *Imitatio*. Das stellt André Combes fest und bemerkt dazu: „On se tromperait gravement si l'on se hâtait d'identifier la spiritualité thérésienne à celle de l'Imitation. Les différences sont grandes...“: A. Combes, Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, Paris 1946, 95; dt. Übers. Trier 1951, 125f. Vgl. unten Anm. 27.

Vom Reiche Gottes oder vom Himmelreich ist öfter die Rede. Es ist eine eschatologische Größe: „Du begehrt, vom höchsten Gut gesättigt zu werden, aber hier kannst du das nicht erreichen. Ich bin; erwarte mich, spricht der Herr, bis das Reich Gottes kommt“ (III 49,12f.). Von einer Vorangekommenheit des Reiches Gottes in der Gestalt der Kirche ist nicht die Rede. Schwerwiegender ist, dass die Güter der Eschata, die *bona caelestia*, individualistisch gesehen werden als die eigene Beseligung. „Wann wohne ich bei dir in deinem Reich?“ (III 48,14). Die Heilsgeschichte als Erlösung der gesamten Menschheit und die Verherrlichung des Vaters durch die in Christus erlöste Gemeinschaft treten zurück gegenüber der Sorge um die eigene Seligkeit und dem Blick auf einen Erlöser, der durch sein Beispiel den Weg zum ewigen Reich aufzeigt.

„Herr, Du hast in Deinem Leben des Vaters Gebot geduldig erfüllt; so ist es billig, dass ich armer Sünder nach Deinem Willen in Geduld verharre und, solange Du willst, dieses lästige, hinfallige Leben um meines Heiles willen ertrage“ (III 18,4). „Wie muss, ich Dir danken, dass Du mir und allen Gläubigen gnädig den rechten und guten Weg zu Deinem ewigen Reich aufzeigst. Dein Leben ist unser Weg“ (III 18,8f.).

Dass im erhöhten Herrn der neue Äon schon angebrochen ist und wir dank seiner schöpferischen Erlösungstat in das Reich versetzt sind, ist nicht gesehen. Das „*omnia in omnibus*“ (1 Kor 15,28), mit dem Paulus seine gewaltige Schau des Heilsgeheimnisses, den Weg der erlösten Schöpfung mit, durch und in Christus, dem Haupte, zum Vater aufgipfeln lässt, klingt moralistisch verkürzt im privaten Verständnis und in der blossen Jesus-Frömmigkeit der *Imitatio*: „Guter Jesus, wann darf ich Dich sehen? Wann Deines Reiches Glanz schauen? Wann bist Du mir alles in allem?“ (III 48,3).

Auch die dem *Exsultet* entnommene Stelle: „*O mira circa nos tuere pietatis dignatio*“, die in ihrem Zusammenhang dort zu verstehen ist vom Vater, der in seinem Sohne sich uns zuneigt, und einen warmen [161] Zug kirchlicher Frömmigkeit (*mater ecclesia*) trägt,²⁰ ist hier rein als Ausdruck der persönlichen Beglückung in der Begegnung mit Christus aufgefasst (IV 3,18).

Wird das Reich Gottes gelegentlich als gegenwärtig gesehen, dann als rein innerliche, im einzelnen Christen gegebene Wirklichkeit. Entsprechend wird Lk 17,21 nicht übersetzt „das Reich Gottes ist unter euch“, sondern „in euch“ und ganz aus dem Gegensatz von innen-außen verstanden.

„Das Reich Gottes ist in euch“, spricht der Herr. Kehre dich aus ganzem Herzen zum Herrn. Lasse diese elende Welt, und deine Seele wird Ruhe finden. Verschmähe, was äußerlich ist, gib dich dem Inneren hin, und du wirst sehen, das Reich Gottes wächst in dir“ (II 1f.). Die Kampflinie zwischen Reich Gottes und Satan verläuft für die *Imitatio* zwischen Diesseits und Jenseits, Sichtbarem und Unsichtbarem, Innen und Außen, Körper und Geist, Welt und Gott. Wie einseitig das ist, müsste zum mindesten an der Inkarnation deutlich werden.

Wir sind gewohnt, die Beziehung der *Devotio moderna* zum Nominalismus, zur *via moderna*, in der Hinwendung zur Erfahrung zu sehen. Zweifellos stimmt das. Fruchtbarer ist es aber, wenn wir hier, bei der spezifischen Art von Weltflucht in der *Imitatio*, ihrem leibfeindlichen und resignierenden Streben nach Einsamkeit,²¹ die Frage nach der Verwandtschaft von Nominalismus und *Devotio moderna* ansetzen.

Wenn die Welt nicht mehr endliches Abbild des unendlichen Wesens Gottes ist, sondern Setzung seines Willkürwillens, wenn die Gebote, zum mindesten der zweiten Tafel, auch umgekehrt lauten könnten, dann sagt mir die Welt nichts mehr über Gott und ist sie nur noch geeignet, den Blick auf ihn zuzustellen (III 42,10), nur noch „böse Welt“. Der Mensch findet

²⁰ Den Hinweis verdanke ich Herrn *Pater Petrus Becker OSB*. Ihm wie den übrigen Mitgliedern meines kirchengeschichtlichen Seminars im Sommer 1960 bin ich auch sonst für manche Anregung dankbar.

²¹ Vgl. das Seneca-Zitat I 20, 5.

Gott nicht in der Schöpfung, sondern läuft Gefahr, durch den Umgang mit der Welt Gott und damit sich selbst entfremdet zu werden.^{21a}

[162] Dieser Selbstentfremdung entgeht der Mensch durch den Rückzug von der Welt auf seine Innerlichkeit. Die Partnerschaft lautet nicht mehr: Gott und die Schöpfung, deren Krone und Rekapitulation der Gottmensch Jesus Christus ist, in die also der erlöste Mensch einbezogen ist, sondern: Gott und die Seele, denen die Welt als etwas Drittes gegenübersteht.

Diese wird immer weniger bewältigt, dafür eine Kluft aufgerissen zwischen dem gotterfüllten Ich und dem sinnhaften, materiellen Bereich, was wiederum zur Folge hat, dass dieser als „weltlich“ immer mehr sich selbst überlassen bleibt, verweltlicht.

Was wir in der *Imitatio* als stoisch empfinden, wäre demnach nominalistisch. Das sind allerdings keine Gegensätze. Denn beides, Stoa und Nominalismus, sind typische Denk- und Erfahrungsweisen einer Spätzeit und als solche irgendwie artverwandt.

Bezeichnend für die Verkürzung des Christlichen ist, wie I 12,8, „Er hat das Leben satt und wünscht sich den Tod, um aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein“, Paulus zitiert wird: die in Phil 1, 20-26 bezeugte, im Diesseits schon begonnene und wirksame Gemeinschaft mit Christus tritt nicht in den Blick. Damit ist die Wirklichkeit der Kirche, die von der Spannung zwischen „schon“ und „noch nicht“, der verborgenen Herrlichkeit hier und der Vollendung dort, lebt, entleert, zum mindesten aber nicht gesehen. Deshalb ist auch für eine sakramentale Welt als vorläufige, keimhafte Verwirklichung der neuen Schöpfung kein Platz. Taufe und Firmung, geschweige denn Krankenölung und Ehe kommen nicht vor; Busse und Eucharistie sind in ihrer heilenden und tröstenden Funktion für den einzelnen gesehen, ohne ekklesiologischen, kultischen oder kosmischen Bezug.

Auch das Brautmotiv ist ganz ins Individualistische gewendet. War noch für den hl. Bernhard die Braut nicht nur die einzelne Seele, sondern auch die Kirche als die Gesamtheit der Menschen, die sich in Liebe Gott anschließen, und konnte nach ihm die Einzelseele nur in der Kirche zur Braut werden,²² so wird die Brautmystik in der *Imitatio* nur noch im Hinblick auf die liebende Begegnung der Einzelseele mit Christus verstanden: „All sein Ruhm und Glanz stammt von innen, das Innere ist seine Lust. Er weilt gern bei unserem inneren Menschen, Zwiesprache zu pflegen, zu trösten, zu befriedigen und wundersam vertraut zu sein. Eia, gläubige Seele, richte diesem Bräutigam dein Herz, sooft er zu dir kommen und in dir wohnen will. . .“ (III 1,5f.). „Süßer, liebenswertester Jesus, lass mich ruhen in Dir über allen Geschöpfen“ (III 21,2). „Mein lieber Bräutigam Jesus [163] Christus, reiner Liebender, Herr aller Dinge, wer leiht mir die Flügel der Freiheit, zu Dir zu fliegen, in Dir zu ruhen?“ (III 21,12).²³

Das Motiv der Himmelsstadt kommt in der *Imitatio* selbst nicht vor, wohl in einem Hymnus, den Thomas von Kempen auf die „Jerusalem luminosa“ gedichtet hat.²⁴ Dem Wortlaut nach schließt er sich an den Kirchweih-Hymnus des Breviers an. „Aber der Geist ist ein anderer: es ist nicht mehr der Ton auf die Himmelsstadt gelegt, auf das Mysterium ihres bräutlichen Kommens – *nova veniens e caelo* –, sondern auf den Menschen, die Einzelseele, die dereinst ihre Herrlichkeit, ihren Glanz, ihren Frieden genießen wird... So ist das alte Bild

^{21a} Darauf machte H. Rombach in einem Vortrag „Philosophie in späten Zeiten“ auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Essen Okt. 1960 aufmerksam. Vgl. A. Auer, Die vollkommene Frömmigkeit des Christen, Düsseldorf 1954, 125: „Die Dinge werden bei Thomas von Kempen nicht auf Gott hin bezogen, weil die in der Schöpfung begründete Würde ihres Seins verkannt wird. Der verführerische Charakter der Welt Dinge steht so stark im Blickraum, dass die ihnen zukommende Funktion, Stufe und Zeichen zu sein, nicht mehr gesehen wird. Darum gibt es für den Devoten nur Gott allein: *Deus solus – omnia extra Deum nihil*.“ Dagegen vgl. die allerdings nur gelegentliche Aussage II 4,6ff.

²² Y. Congar, Die Ekklesiologie des hl. Bernhard, 80f.

²³ Vgl. IV 3,20f.; IV 17,9.

²⁴ *Canticum 24: De gloria caelestis Jerusalem: Opera omnia*, ed. M. J. Pohl, Bd IV, Freiburg 1918, 276; vgl. *Canticum 25*, ebd. 280.

der Kirche als Himmelsstadt aufgelöst in die Hoffnung und Sehnsucht subjektiver, einzelpersönlicher Frömmigkeit.“²⁵

Aber findet sich in der Frömmigkeit der *Imitatio* das Leitbild der Kirche nicht wenigstens in dem Sinn, dass die enge Verbindung, ja Einheit der Gottesliebe mit der Nächstenliebe und der Selbstheiligung mit dem Apostolat betont wird? Eine negative Antwort auf diese Frage scheint uns die Tragweite des Mangels an ekklesiologischem Bewusstsein erst recht deutlich zu machen.

Von der Liebe zu Gott ist sehr viel die Rede. Das ist in einem Buche, das Anweisung zum gottverbundenen Leben geben will, nicht gut anders möglich. Besonders im 3. Buch wird die Liebe gepriesen und beschrieben als höchste und einzige Erfüllung des Menschen.

„Nichts süßer als die Liebe, nichts erhabener, nichts umfassender, nichts seliger, nichts vollendeter, nichts edler im Himmel und auf Erden! Die Liebe ist aus Gott geboren, sie kann, enthoben allen Dingen, nur in Gott ruhen“ (III 5,13). Gott ist der Quell der Liebe, und wahre Liebe ist nur möglich als Antwort des Menschen auf die Liebe Gottes: „Ich will das Lied der Liebe anstimmen, folgen will ich Dir, Geliebter, zu den Höhen! Mein Herz zerfließe in Lob, im Jubel der Liebe. Ich will Dich mehr lieben als mich, ich will Dich nur Deinetwegen lieben, ich will alle in Dir lieben, alle, die Dich wahrhaft lieben, wie es das Gesetz jener Liebe befiehlt, die aus Dir strahlt“ (III 5,26f.).

In der Liebe wird das Verlangen des Menschen nach Trost erfüllt.

„O Vater der Erbarmung und Gott alles Trostes‘ (2 Kor 1,3), ich danke Dir, dass Du mich jeden Trostes Unwürdigen zuweilen durch Deine Tröstung erquickst“ (II 5,2), heißt es im Anfang des „Die wunderbare Wirkung der göttlichen Liebe“ überschriebenen Kapitels. „(Der Herr:) Die Liebe ist groß, ein großes Gut fürwahr. Sie erleichtert [164] jede Last und duldet jede Erschütterung mit Gleichmut. Sie trägt die Last mühelos, alles Bittere macht sie süß und wohlgeschmeckend“ (III 5,8f.).

Um aber den Trost der Gottesliebe zu spüren, muss der Mensch auf die Tröstungen der Welt verzichten. „Wer aus Liebe zu Dir jede Lust des Fleisches abwirft, findet die süßeste Tröstung des Heiligen Geistes“ (III 10,25; vgl. I 12,5; III 23,25).

Je mehr der Mensch sich in die Nichtigkeit seiner selbst und der Welt versenkt, umso mehr erfährt er den Trost der Gottesliebe. „Meine unordentliche Liebe hat mich zugrunde gerichtet. Mein reines Streben zu Dir brachte mich zu Dir und gleichermaßen zu mir. Aus Liebe nahm ich mich gründlicher für nichts“ (III 8,9).

„O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel‘, außer Gott lieben und ihm allein dienen“ (I 1,11). „Um so viel nähert der Mensch sich Gott, als er von allem Trost der Erde abrückt...“ „Könntest du dich völlig in nichts setzen und aller Liebe zum Geschaffenen entleeren, so müsste ich mit großer Gnade in dich einströmen“ (III 42,6.9).

Ungemein scharf wird die Kluft zwischen Gott und der Welt erfahren; mit der letzteren ist aber nicht nur die gottfeindliche Welt gemeint, sondern die geschöpfliche Wirklichkeit schlechthin. „Ach, wer nur ein Fünkchen wahre Liebe hätte, wüsste es wirklich: alle Erde ist eitel“ (I 15,14).

„Selig das Auge, das, dem Äußeren verschlossen, innerlich sieht! ... Was ist das Zeitliche anderes als Irrung?“ (III 1,5.11).

Es sei noch einmal ausdrücklich betont, dass eine Reihe der hier und weiter unten angeführten Stellen in ihrem unmittelbaren Sinn nicht nur nicht zu beanstanden, sondern reich, tief christlich und mit vielen Stellen der Heiligen Schrift belegbar sind. Es handelt sich um Überbetonung einer Seite, um Auswahl, damit aber vielfach auch um Einengung, um Reduktion der Fülle. So können Einzelaussagen, die, für sich genommen, gültig sind, fragwürdig werden.

Die ebenso kernige wie tiefe Religiosität von Stellen wie der folgenden stehen außer Frage: „Reiße mich endgültig weg von jedem Trost der Geschöpfe, der nicht Dauer hat! Denn

²⁵ A. L. Mayer, a.a.O., 281.

nichts Geschaffenes kann meinen Hunger ganz und endgültig stillen! Verbinde mich Dir in unzertrennlicher Liebe! Du allein genügst dem Liebenden. Ohne Dich ist alles schal“ (III 23,25f.).

Und dennoch, wenn Gott so sehr der ganz andere ist, wenn ich ihn in seinen Geschöpfen nicht finden kann, ja wenn der Blick auf das Geschöpf mir den Schöpfer entzieht (III 42,10), dann ist kaum noch Platz für wirkliche Nächstenliebe; sicherlich kann sie dann nicht in der wechselseitigen Beziehung zur Gottesliebe gesehen werden, wie das NT es tut. In der Tat ist von der Liebe zum Nächsten in der *Imitatio* auch sehr wenig die Rede. Ja, sie wird primär mit Misstrauen [165] betrachtet; und so ist sehr häufig von der ungeordneten Liebe zum Geschöpf die Rede (IV 15,9; III 53,18; 37,18; 28,8; 42,12; 5,7).

Vom hl. Laurentius wird gesagt: „Aus Liebe zu Gott ließ er die Liebe zu einem Menschen (d.h. zu Papst Sixtus), statt menschlichen Trostes wählte er das göttliche Wohlgefallen“ (II 9,8). Dabei geht nach der *Legenda Aurea* Laurentius nicht unmittelbar mit Sixtus ins Martyrium, um zunächst die Schätze der Kirche an die Armen zu verteilen.²⁶ Laurentius verzichtete demnach umgekehrt auf die direkte Liebe zu Gott (das Martyrium) um der Liebe zum Nächsten willen.

Wir sollen nach der *Imitatio* die anderen um Jesu willen lieben (II 8,22), die Liebe zum Freund muss aus ihm fließen (III 42,3), ohne ihn taugt und dauert keine Freundschaft. Was er nicht bindet, ist keine wahre und lautere Liebe (III 42,4).

Aber kommt es zu dieser Liebe, zu dieser Bindung an den anderen überhaupt, wenn es unmittelbar darauf heißt: „Lebe den Neigungen zu lieben Menschen so abgestorben, dass du, was dich angeht, ohne alle menschliche Gemeinschaft sein möchtest“ (III 42,5)?

Wenn I 8,7 gesagt wird: „Man muss alle lieben, vertraut sein aber frommt nicht“, dann liegt der Ton auf der Warnung vor der Vertrautheit (*familiaritas*). Demgegenüber bleibt der Vordersatz eine abstrakte Forderung. Der Weg zu ihrer Konkretisierung wird hier und auch sonst in der *Imitatio* nicht gezeigt. Nicht zufällig ist ja auch von der Liebe zu allen und nicht von der Liebe zum Nächsten, zu dem mir konkret in den Weg geschickten Menschen, die Rede. Auch das „von den Werken der Liebe“ überschriebene Kapitel (I 15) kommt über die formale Aussage, dass man lieben soll und ohne die Liebe kein Werk nützt, nicht hinaus.

Der Mensch der *Imitatio* leidet an seiner Umwelt, die ihn bedrängt, ihm Unrecht tut und auf die kein Verlass ist (III 45; II 1,12; 7,11). Sie gibt ihm Gelegenheit, Geduld zu haben mit den Fehlern anderer (I 16), für die Widersacher zu beten (I 24,6) und sich selbst-gerechten Urteilens zu enthalten (I 14). Denn „von sich nichts halten, von andern immer gut und hoch denken, das ist Weisheit und Vollendung“ (I 2,17). Schließlich bleibt es auch in diesen Zusammenhang beim Trostmotiv. Das Leid der anderen hilft mir über mein Elend hinweg (III 19,4). Die Freude am tätigen Einsatz für den Nächsten, die Verantwortung für ihn und der sich selbst vergessende Dienst sind nicht die natürlichen Neigungen des Frommen der *Imitatio*; umso mehr müssten sie das Ziel seines christlichen Vollkommenheitsstrebens werden. Das trifft nicht zu, im Gegenteil, die asketische Bemühung richtet sich auf eine Weltflucht, die ohnehin die Versuchung des [166] an seiner Welt leidenden Devoten ist. Der zentralen Botschaft des NT, dass die Jüngerschaft Christi sich in der Bruderliebe erweist (Joh 13,35) und wir im Nächsten Christus finden (Mt 25,40), wird die *Imitatio* nicht gerecht. Entsprechend wird die Synthese von Selbstheilung und Apostolat nicht gefunden, ja die missionarische Verpflichtung des Frommen spielt gar keine Rolle.²⁷ Von daher werden Sätze,

²⁶ Die *Legenda aurea* des Jakobus de Voragine, übers. von R. Benz, Heidelberg o. J., 558.

²⁷ Hier wird besonders deutlich, wie die hl. Theresia von Lisieux die Spiritualität der *Imitatio*, in der sie aufgewachsen ist, hinter sich gelassen hat. „Vergleicht man, im Hinblick auf die Einstellung zu der Liebe Jesu Christi, den geistigen Standpunkt Theresias und der 'Nachfolge Christi', dann fällt der schwerwiegende Unterschied zwischen beiden sogleich auf. Wenn die 'Nachfolge Christi' befiehlt, Jesus über alles zu lieben, dann geschieht dies, damit die Seele sich nicht an die trügerische Liebe zu den Geschöpfen hängt, sondern die rechte, treue und unwandelbare Liebe zu Jesus übt.“

die an sich ein nicht nur berechtigtes, sondern notwendiges Streben nach Innerlichkeit und Einsamkeit besagen könnten, fragwürdig: „Wer also zu einem innerlichen und geistigen Menschen reifen will, muss sich mit Jesus von der Masse sondern“ (I 20,9). „Ich wollte, ich hätte mehr geschwiegen und wäre nicht unter Menschen gewesen“ (I 10,3). „Warum war ich auch anderen gegenüber so leichtgläubig?“ (III 45,16; III 42,5).

Ähnliche Zitate ließen sich noch vermehren, aber keines ist bezeichnender, allerdings auch keines in einem Buch christlicher Frömmigkeit befremdender als der Ausspruch: „Einer hat gesagt: Sooft ich unter Menschen weilte, war ich bei meiner Rückkehr weniger Mensch“ (I 20,5).

Selbst wenn man für solche Sätze den Sitz im Leben des Thomas von Kempen aufweisen könnte, der durch seine Unbeholfenheit und [167] Weltfremdheit sich den Spott und mancherlei Nachstellungen von Seiten seiner klösterlichen Mitbrüder zugezogen hätte, wie Stephan Axters meint,²⁸ wären unsere Einwände nicht entkräftet. Es wäre vielmehr erst recht deutlich geworden, wie stark zeit- und persongebunden die *Imitatio* ist. Dann käme man zu derselben Konsequenz, zu der auch unsere Beobachtungen führen: Man kann die *Imitatio* nicht ohne weiteres jedem in die Hand geben und als Ausdruck christkatholischer Frömmigkeit schlechthin ansehen. Wie steht aber die *Imitatio* im Fragenkomplex nach den Ursachen der Reformation? Darauf gibt es keine eingleisige Antwort. Zu sehr hat die *Imitatio* wie die *Devotio moderna* überhaupt teil an der Ambi-, ja Multivalenz alles Historischen. Auf der einen Seite ist sie als Hinführung zum innerlichen Leben und durch die Christozentrik ihrer Frömmigkeit ein Werk der katholischen Reform, auf der anderen Seite treten in ihr Kirche und Sakramente so weit in den Hintergrund, dass dem Spiritualismus Luthers vorgearbeitet, zum mindesten ein Leerraum gegeben oder vorbereitet war, der für sein Teil das schnelle Umsichgreifen lutherischer Lehren möglich machte. Wenn die Bedeutung der Kirche für das Heil und die Frömmigkeit des Christen in der *Imitatio* nicht oder bei weitem nicht hinreichend gewürdigt wird, dann musste eine Kritik am Erscheinungsbild der Kirche, etwa am spätmittelalterlichen Wallfahrts- und Reliquienwesen (I 23,25; IV 1,38), die an sich berechtigt, ja notwendig war und als Kampf gegen die Veräußerlichung positiv zu bewerten ist, sich letztthin negativ auswirken. Von der Kritik des Humanismus, des Erasmus im *Enchiridion militis christiani* z.B., gilt das allerdings in noch viel ausgesprochenerem Masse, weil hier bei weitem nicht die religiöse Substanz und die Selbstbescheidung der *Imitatio* gegeben sind.

Obwohl sie die Welt bereits aus reiner Liebe zu Jesus Christus flieht, weiß auch die kleine Karmelitin aus Lisieux aus sicherster Quelle, dass sie Jesus erst dann wirklich so lieben wird, wie er geliebt werden will, wenn sie für das Heil der Seelen ihr ganzes Herzblut vergießt. An Stelle eines enttäuschten und etwas auf sich selbst bedachten Christozentrismus der *devotio moderna* setzt diese eifrige Tochter Theresias von Avila eine Liebe, deren Ausweitung von Jesus selbst bestimmt wurde, indem er sie lehrte, diese Liebe könnte ihren tröstenden Zweck nur dann erreichen, wenn sie apostolischen Wesens sei.

Für die hl. Theresia vom Kinde Jesu heißt Jesus über alles lieben, ihm Seelen zu retten, auf dass er mehr geliebt werde: A. Combes, Die Heilandsliebe der hl. Theresia von Lisieux, Freiburg (Schweiz) 1951, 69f.

In einer kurzen Analyse der biographischen Arbeiten des Thomas von Kempen gibt Hubert Jedin die „Betätigung im Apostolat“ als drittes Element der devoten Frömmigkeit an. Er muss aber dabei so viel Einschränkungen machen, dass seine Beobachtungen den unseren nicht widersprechen: Wenn auch nicht zu leugnen ist, dass bei den Devoten, die nicht Priester sind, die Sorge um das eigene Seelenheil, mithin die Selbstheiligung, im Vordergrund steht, so fehlt doch auch bei ihnen niemals der Gedanke des stillen Apostolates“: H. Jedin, Thomas von Kempen als Biograph und Chronist, in: *Universitas*. Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr, hg. von L. Lenhard, Bd II, Mainz 1960, 69-77, S. 75.

²⁸ Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden, Bd III: De moderne Devotie 1380-1550, Antwerpen 1956, 188.

* Vortrag gehalten am 9. 8. 1964 bei der Jubiläumsfeier in Bernkastel-Kues. Im Druck erschienen in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, Bd IV (1964) 54-73.