

[111] 9. THOMAS VON KEMPEN UND DIE DEVOTIO MODERNA*

Die *Devotio moderna* ist eine geistliche Erneuerungsbewegung, die am Ende des 14. Jahrhunderts von den Niederlanden ihren Ausgang nahm und im Laufe des 15. Jahrhunderts auf das übrige Europa, vor allem auf Deutschland, übergriff. Die Bezeichnung *Devotio moderna* findet sich schon bei ihren Mitgliedern der ersten Stunde, bei Thomas von Kempen (1380-1471) und Johannes Busch (1399-1479). „Modern“ ist diese Frömmigkeit in der Hinwendung zur Erfahrung, in der Aktivierung der affektiven Kräfte und in der Anleitung zur Selbstkontrolle. Sie „will lieber Reue empfinden, als ihren Begriff kennen“ (*Imitatio Christi* = *Im. Chr.* I 1,9).

Im Überdruß an der verstiegenen und lebensfremden Spekulation der spätscholastischen Theologie suchte sie den einfachen Weg zu Gott mittels der im Alltag bewährten Tugend. „Was frommt's dir, über die Dreieinigkeit Hohes zu diskutieren, wenn dir die Demut fehlt, so dass du der Dreieinigkeit missfällst? Wahrlich hohe Worte machen nicht heilig und gerecht, aber ein tugendhaftes Leben macht Gott lieb“ (*Im. Chr.* I 1,7f.). Auch die spekulative Mystik eines Meister Eckhart lehnten die Devoten ab. Man suchte die Gottinnigkeit auf dem Wege tätiger Busse und Liebe. Dabei hat man jedoch das Gedankengut der großen Mystiker vielfach ausgewertet und in Kreisen fruchtbar gemacht, die zu den hohen Spekulationen keinen Zugang hatten. Schließlich wollte man ein gottverbundenes Leben außerhalb der traditionellen Orden führen.

Gerhard Groote, der Vater der Devotio moderna

Der Vater dieser neuen Frömmigkeit ist Gerhard Groote (1340-1384). Als Sohn eines Tuchhändlers und Patriziers 1340 in Deventer geboren, wurde er durch die Pest mit 10 Jahren ein reicher Vollwaise. Bald hatte er an der heimischen Lateinschule nicht mehr genug und bezog 1355 die Universität Paris, wo er 1358 zum Magister der Freien Künste promoviert wurde. Nun stand ihm das Studium der Rechte, der Medizin und der Theologie offen. In seiner glühenden Wissbegier und seiner ungestümen Art scheint er sich allen drei zugewandt und sich dazu mit der Magie beschäftigt zu haben. Der Schwerpunkt seiner Studien lag auf dem kanonischen Recht. Als [112] Student, der allen geistigen und sinnlichen Genüssen zugetan war, und in diplomatischer Mission hielt er sich außer in Paris in Prag, Köln, Avignon und Aachen auf. Hier bewarb er sich 1362 um ein Kanonikat, in dessen Besitz er 1370 kam; dazu erlangte er Pfründen in Soest, Nordmünster und Utrecht. Doch all diese Ehren und Erfolge konnten ihm ebensowenig Erfüllung sein, wie das rastlose Lernen und Leben vorher. „Es ist keine Glückseligkeit dabei“, bemerkt sein Biograph Peter Horn. Nach 1370 führte eine Begegnung mit seinem ehemaligen Studienfreund Heinrich Eger von Kalkar (1328-1408), Prior des Kartäuserklosters Monnikhuizen bei Arnheim, zu einer tiefen Bekehrung. Der Kartäuser wies ihm den Weg zu einem geistlichen Leben. Dieses führte ihn für einige Jahre in dessen Kloster, wo er als Donatus, d.h. als Bruder ohne Gelübde, bei praktischer Arbeit und geistlicher Lektüre, vor allem der Mystiker Hugo von St. Viktor, Heinrich Seuse, Gertrud von Helfta, Meister Eckhart, Ludolf von Sachsen und Johannes Ruysbroek, die Grundlage der neuen Frömmigkeit legte. Doch auf die Dauer sollte sein Weg zur Einswerdung mit Gott ein in der Welt tätiges Leben einschließen, sollte die Selbstheiligung für ihn mit dem Dienst am Mitmenschen verbunden sein. „Schlecht wäre es, selbst der beschaulichen Andacht, der Frömmigkeit und Gerechtigkeit halber den gottgefälligen Nutzen deines Nächsten und was nicht von einem anderen geleistet werden kann im Stiche zu lassen“, schreibt er in seinen Aufzeichnungen „Beschlüsse und Vorsätze, keine Gelübde“.

Gerhard Groote verzichtete auf seine Pfründe und überließ sein Stadthaus in Deventer September 1374 frommen, gottsuchenden Frauen, die unter einer Meistern ein

klosterähnliches Leben führten, dabei sich aber mit eigener Hände Arbeit ernähren wollten. Grootte gab nicht sein ganzes Vermögen weg. Er behielt zurück, was er brauchte, dazu zwei Zimmer in seinem Haus, von wo aus er seine Stiftung betreute. Dieser Gemeinschaft, der Urzelle der „Schwestern von gemeinsamen Leben“, gab er 1379 eine Ordnung, man kann auch sagen, eine Regel.

Es galt ja, gerade in einer solchen freien Gemeinschaft die Zucht und Rechtgläubigkeit zu sichern und sie vor der Verwechslung mit den „Brüdern vom freien Geist“ und anderen Schwärmern zu schützen. Gleichzeitig fand sich in Deventer eine ähnliche Gemeinschaft von Brüdern in der Vikarie des Florens Radewijns (1350-1400) zusammen. Dieser hatte sich 1380/81 nach einem Studium in Prag auf eine Predigt Gerhard Grootes hin bekehrt.

Gerhard Grootte ließ sich zum Diakon weihen, um öffentlich predigen zu können. Vor dem Priestertum schreckte er wegen seiner Unwürdigkeit und angesichts der Simonie und des Konkubinats vieler Priester seiner Zeit zurück. Als Bußprediger führte er einen harten [113] Kampf gegen die veräußerlichte Frömmigkeit, gegen die Sittenlosigkeit in den Städten, gegen häretische Bewegungen (Bartholomäus von Dordrecht; Brüder vom freien Geist), gegen die Simonie und den Konkubinat des Klerus und gegen die Missachtung des Armutsgelübdes durch die Ordensleute (*propriarii*). An Florens von Wewelinghoven, der 1379 Bischof von Utrecht wurde, fand Grootte zunächst Rückhalt. Er bekam eine persönliche Predigterlaubnis und wurde zum Synodalprediger ernannt. Als solcher hielt er am 14. August 1383 eine Predigt über die Unzüchtigen (*Sermo de focaristis*). Darin stellte er es als schwere Sünde hin, wenn man der Messe eines notorischen Konkubinarius beiwohne oder wenn ein Bischof einen solchen zur Messfeier zulasse.

Die betroffenen Kleriker leisteten Widerstand. Dazu kam Opposition von Seiten der Bettelorden, die sich durch die neue fromme Lebensweise der Brüder und Schwestern und ihre Ablehnung der Bettelei bedroht fühlten. So bekam der Bischof Bedenken. Doch Gerhard Grootte war, abgesehen von seiner rigoristischen Art, nichts vorzuwerfen. So machte man ihn indirekt mundtot durch ein allgemeines Predigtverbot für Diakone. Der Meister fühlte sich und seine Gemeinschaft als häretisch diffamiert. Er ließ eine *Protestatio fidei* an die Kirchtüren von Deventer und Zwolle anschlagen und erbat von Papst Urban VI. eine persönliche Predigterlaubnis.

Zunächst blieb ihm nichts anderes übrig, als seine Predigt vom leidenden Gehorsam im eigenen Leben zu verwirklichen (*Im. Chr.* III, 19; III, 49, 18-27). Ohne rehabilitiert zu sein, starb Gerhard Grootte am 20. 8. 1384 an der Pest.

Die von ihm begründete „moderne Frömmigkeit“ entfaltete sich in zwei Zweigen: den Gemeinschaften der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben und in den Augustiner-Chorherrenstiften der Windesheimer Kongregation. Ihrer Spiritualität gab er das Gepräge. Es wurde aber weniger seine zum Rigorismus neigende Strenge als seine praktische Art und seine von der dauernden Betrachtung des Lebens und Leidens Jesu bestimmte Christusnachfolge im Alltag maßgebend.

Die Brüder vom gemeinsamen Leben

Die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben war nach dem Tode Gerhard Grootes schon so weit grundgelegt, dass ihr Fortbestand sichergestellt war und der weitere Ausbau gut vonstatten ging. Im Geiste ihres Meisters, der den Bettel ablehnte und die Handarbeit als Hilfe zur Tugend schätzte, verdienten die Brüder nach dem Beispiel des hl. Paulus ihren gemeinsamen Lebensunterhalt mit der eigenen Hände Arbeit, vorzüglich mit dem Abschreiben und Binden von [114] Büchern. So hatten sie gleichzeitig Gelegenheit zu geistlicher Lektüre, brauchten die Gemeinschaft bzw. das Haus nicht zu verlassen und wirkten mit an der Verbreitung christlichen Glaubens- und Bildungsgutes. Viele Möglichkeiten zur apostolischen Arbeit nach außen blieben allerdings so nicht. Das Streben nach dem

Priestertum galt in der ersten Zeit sogar als der Demut zuwider. Sosehr man auch um das Heil der anderen besorgt sein wollte, war man doch froh, ohne die Bürde des Priestertums sich frei der eigenen Vollkommenheit widmen zu können. Den Mitmenschen wollte man durch Gebet, stilles Beispiel und Zuspruch helfen.

Geistliche Lesung, besonders der Heiligen Schrift, Betrachtung und Gebet füllten neben der Arbeit den Tag aus. Die brüderliche Zurechtweisung und gemeinsame Gewissenerforschung sollten zur Befolgung der Ordnung und zur Demut verhelfen. „Harret aus in demütiger Einfalt, und Christus wird mit euch sein“, mahnt Radewijns die Seinen. Die Nachfolge des demütigen Christus ist der zentrale Gedanke ihrer Frömmigkeit. Inmitten des spätmittelalterlichen Stadtbürgertums wollte man bei Gebet und Arbeit wie die Wüstenväter leben. Im Unterschied zu den Beghinen und Begharden hatten die Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben allen Besitz gemeinsam. Bürgerlich ist der nüchterne, ja berechnende Zug dieser Frömmigkeit, die systematische und methodische Bekämpfung der Fehler und die starke Bewusstheit. Mit Misstrauen begegnete man allem, was ein gesundes Mittelmaß überstieg. Lieber wollte man weniger hoch greifen, dafür aber durchhalten. Ideale Programme, die nicht realisiert wurden, hatte man im spätmittelalterlichen Ordensleben ja reichlich vor Augen. Dem Beispiel der „Beschlüsse und Vorsätze“ ihres Meisters folgend, stellten viele Brüder sich eine persönliche Lebensregel auf und schrieben geistliche Tagebücher mit Lesefrüchten aus ihrer erbaulichen Lektüre (Rapiarien). Ein Großteil der devoten Literatur sind solche zunächst für die eigene Erbauung verfasste bzw. zusammengetragene Schriften, weiter Briefe, die andere zum geistlichen Leben anleiten sollten.

Nach dem *Exercitium* des Johann Kessel († 1398), eines Laien aus dem Deventer Brüderhaus, zu dem vier Priester, acht Kleriker und einige Laienbrüder gehörten, können wir uns ein Bild von der Tagesordnung machen: Um 3 Uhr begann der Tag mit frommer Betrachtung. Darauf folgten die Mette und Schriftlesung. Als Mittel gegen Schläfrigkeit wurde empfohlen, sich dabei Notizen zu machen. Um 5 Uhr ging jeder an die Arbeit, bis die Glocken der Pfarrkirche zur Messe läuteten. Unterwegs beteten die Brüder die Psalmen der Terz, auf dem Rückweg die der Sext. Während der Messe war das Leben und Leiden Christi zu überdenken. Zu Hause nahmen sie die Arbeit wieder auf. Erst um 10 Uhr war die gemeinsame Mahlzeit mit [115] Tischlesung. Danach zog sich jeder zur Non in die Zelle zurück. Die Zeit bis zur Vesper gehörte wieder der Arbeit. Nach der Vesper hielt man eine Meditation. Die anschließende Arbeit bis zur Komplet wurde vom gemeinsamen Abendessen, der zweiten Mahlzeit, unterbrochen. Der Tag fand um 8 Uhr seinen Abschluss mit der Gewissenerforschung, bei der man seine Fehler des Tages aufschrieb. Um 9 Uhr war Nachtruhe, es sei denn, man führte nach dem Beispiel der Wüstenväter nachts noch geistliche Gespräche. Vorbild für dieses Leben war nach Thomas von Kempen die Brüdergemeinde der Urkirche.

Für die Schönheit der Schöpfung hatten die Devoten kein Auge. Von einem christlichen Humanismus ist in ihrer Spiritualität, wenigstens der ersten Zeit, nichts zu spüren, sosehr sie durch das Studium und die Verbreitung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter das neue Bildungsbemühen förderten.

Mit Berufung auf das dem Johannes Gerson zugeschriebene Wort: „Muss die Kirche reformiert werden, dann kann das nicht leichter geschehen als durch Menschen, die in der Blüte der Jugend durch gute Sitten und Tugendübung dazu in den Stand gesetzt wurden“, richtete sich die apostolische Arbeit der Brüder vom gemeinsamen Leben auf die studierende Jugend. Zwar gründeten und übernahmen sie nicht selbst Schulen, sondern widmeten sich der religiösen Erziehung der Schüler außerhalb des Unterrichts. Sie bekamen aber Einfluss auf das Schulwesen ihrer Zeit. Mit den Schulrektoren in Deventer, Kampen und Zwolle war Gerhard Groote befreundet. Erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts haben sich die Brüder vom gemeinsamen Leben in einigen Städten, z.B. Utrecht, Lüttich und Groningen, in

Deutschland in Magdeburg und Trier, direkt am Schulunterricht beteiligt. Wer von den Schülern zum Priestertum oder Ordensstand neigte oder dazu geeignet war, fand Aufnahme in ihren Häusern. Andere brachten sie bei verlässlichen Bürgern unter. Sie versammelten die Schüler zu geistlichen Konferenzen (*Collationes*) und standen ihnen zu Aussprachen und als Beichtväter zur Verfügung. Als die Brüder in Deventer 1391 ein eigenes größeres Haus erwerben konnten, richteten sie das bisherige als Konvikt für die Schüler ein. Das Brüderhaus in Deventer unter Florens Radewijns Leitung wurde Vorbild für viele andere. Es ergriff aber kaum eine direkte Initiative zu deren Gründung. Ihm selbst fehlte ja noch die kirchliche Bestätigung. In Kampen und Zwolle gründeten von Gerhard Grootes Predigt ergriffene Bürger gleichgesinnte Hausgemeinschaften. Nach Zwolle schickte Florens 1394 als Rektor Gerhard Scadde. Unter dem zweiten Rektor, Dirc van Herxen (1381-1457), dem „Vater aller Devoten“, trat dieses Haus stark in den Vordergrund und war nach 1420 der Ort der jährlichen [116] Kapitel. Andere Gemeinschaften entstanden in Almelo, Hoorn, Amersfoort, dazu kamen Schwesternhäuser in Deventer, Zwolle, Delft, Amersfoort, Hoorn, Hasselt, Leyden, Rhenen und Utrecht.

Aber noch war die kirchenrechtliche Stellung der neuen Gemeinschaften nicht geklärt. Die Brüder waren kein Orden, lebten aber klosterähnlich; sie hatten keine Gelübde und beobachteten doch die evangelischen Räte. Dazu verdienten sie ihren Lebensunterhalt mit eigener Hände Arbeit.

Es kam zu heftigen Disputen und zu übelwollenden Angriffen auf die Lebensweise der Brüder und Schwestern. In seinem „Buch über die Lebensweise der gemeinsam Lebenden“ versuchte Gerhard Zerbolt van Zutphen (1367-1398) das Leben der Brüder trotz des Abweichens von der hergebrachten Gestalt des Klosters als Schule der Vollkommenheit zu erweisen. Erst 1401 nach dem Tode des Florens Radewijns († 24. 3. 1400), als die Leitung des Hauses in Deventer an Emil van Buren übergegangen war, erfolgte im päpstlichen Auftrag die lang angestrebte Genehmigung der Bruderschaft vom gemeinsamen Leben durch den Bischof von Utrecht, Friedrich von Blankenheim. Die Brüder dürfen gemeinsam ihre Mahlzeiten halten, ihr Eigentum und den Ertrag ihrer Arbeit zu Gemeinbesitz machen und miteinander fromme Übungen verrichten, aber keinen neuen Orden stiften oder ein neues Klostergewand annehmen.

Die Brüder vom gemeinsamen Leben in Deutschland

Auf das Gebiet des heutigen Deutschland griff die Brüderbewegung von Deventer aus über. Nach hier kam April 1400, kurz nach dem Tod von Florens Radewijns, der Münsteraner Domvikar Heinrich von Ahaus († 1439) zu Besuch. Er wurde tief beeindruckt von dem urchristlichen Geist in dem Fraterhaus, an dessen Leben er über ein Jahr teilnahm. In seine Heimat zurückgekehrt, gründete er am 26. Oktober 1401 in Münster das erste Haus der Brüder vom gemeinsamen Leben. Nach der Gründungsurkunde sollten darin bei gemeinsamem Eigentum von Büchern und anderem Gut ständig „zwei oder mehr Priester mit einigen Klerikern und einem oder mehreren Laienbrüdern wohnen, die durch irgendwelche Hindernisse nicht in einen Orden eintreten könnten oder ihrer Berufung nach das nicht vorhätten, sondern bis zu ihrem Ende in dem Hause bleiben und, in Niedrigkeit, Keuschheit und den anderen Tugenden lebend, Gott dienen und in gemeinsamem Leben sich gegenseitig unterstützen wollten.“ Heinrich scheint anfangs nicht Rektor dieser noch loserer Brüdergemeinschaft gewesen zu sein. Wohl 15 Jahre hat er gebraucht, um das Haus fest im Geiste von Deventer zu gründen und den Widerstand der „groven ende onbesnedenen Westphalen“ zu [117] überwinden. Im weiteren 15. Jahrhundert sind die Westfalen aber die Hauptträger der deutschen Brüderbewegung geworden. In allen Häusern West- und Mitteldeutschlands sind sie zu dieser Zeit anzutreffen.

In Köln gründete Heinrich von Ahaus 1416 ein weiteres Fraterhaus, das er drei Jahre bis zur Rückkehr nach Münster 1419 leitete, und kurz vor seinem Tode das in Wesel (1435). Dazu kamen Schwesternhäuser in Borken, Coesfeld, Wesel, Dinslaken, Lippstadt, Schüttorf und Münster. Heinrich von Ahaus begnügte sich nicht mit der Gründung der einzelnen Häuser. Es galt, ihren Bestand zu sichern und den rechten Geist in ihnen zu erhalten. Hierzu strebte er die Verbrüderung (*Confederatio*) zwischen den Häusern an. Diese kam 1425 zwischen Münster und Köln zustande. Daraus entwickelte sich das sogenannte Münsterische Kolloquium von 1431. Alljährlich sollten am Mittwoch vor dem Sonntag *Cantate* die Vorsteher der Brüder- und Schwesternhäuser Nordwestdeutschlands in Münster zusammenkommen, um über die gemeinsamen Angelegenheiten, wie Einsetzung von Rektoren, Bestellung von Beichtvätern und Visitatoren, Neugründungen usw. zu beraten. Die Verbindung mit den Brüdern in den Niederlanden hielt man aufrecht durch Austausch von je zwei Vertretern mit dem Kolloquium in Zwolle. Die späteren Versuche des Hauses in Münster, seine Vormachtstellung als regelmäßigen Kolloquiumsort auszubauen, um eine straffere Organisation und einheitliche Ausrichtung der 26 deutschen Brüderhäuser zu erreichen, scheiterten am Widerstand der anderen Häuser, besonders Hildesheims. Dieses entwickelte seit 1479 ein eigenes Kolloquium mit Kassel und Magdeburg. Die Unionsbestrebungen führten unter dem Einfluss des Rektors Jasper († 1502) von Deventer endlich 1499 zu einem Generalkapitel. Ob hier schon die Generalstatuten angenommen wurden und die Union zustande kam, ist allerdings ungewiss.

Die Entwicklung der Gemeinschaft der Fraterherren in Deutschland stellt sich in vier Schwerpunkten dar, die sich einigermaßen zeitlich und geographisch abgrenzen lassen:

1. Der Westdeutsche oder Münsterische Kreis mit den Häusern in Münster (1401), Köln (1416) und Wesel (1435). Nicht von Münster gegründet, standen mit dort in Verbindung Osterberg bei Tecklenburg (1409/27), Osnabrück (1410/30?) und Herford (1426). Später wurden errichtet Rostock (1462) und Marburg (1477) von Münster und Emmerich (1467) von Deventer aus.

2. Der Hildesheimer Kreis mit den mitteldeutschen, besonders hessischen Häusern: Hildesheim (1440), Kassel (1455), Kulm (1472), Magdeburg (1482), Berlikum in Friesland (1483) und Merseburg (1503). Von ihnen waren Kulm und Berlikum aber wie Emmerich zunächst nach Holland hin orientiert.

[118] 3. Der Mittelrheinische Kreis, der von Köln ausging: Marienthal im Rheingau (1463), Wiesbaden (1465; aber wahrscheinlich tatsächlich nie zustande gekommen), Königstein (1466), Butzbach in Südhessen (1468), Wolf an der Mosel (1478) und Trier (1499).

Diese mittelrheinischen Gründungen bildeten gegen Münster seit 1471 einen besonderen Verband mit eigenem Generalkapitel, dem sich 1477 auch die Württembergischen Häuser anschlossen. Die Gemeinschaften dieser „oberdeutschen“ Union glichen sich stark den Chorherrenstiften an. Ihre Mitglieder waren „Kanoniker vom Gemeinsamen Leben“ und nannten sich nicht nur der Tarnung willen so. An ihrer Spitze standen Pröpste. So war z.B. Gabriel Biel 1477 Propst in Butzbach und ab 1479 in Urach.

4. Der Württembergische Kreis: Von Butzbach aus gründete Gabriel Biel († 1495) auf die Initiative Graf Eberhards im Barte Urach (1477). Dazu entstanden Herrenberg (1481), Tübingen (1482), Dettingen (1482), Dachsenhausen (1486) und Einsiedel im Schönbuch (1491). Von maßgeblicher Bedeutung für die Gründung und die innere wie äußere Gestaltung der württembergischen Brüderhäuser war Gabriel Biel. Auch als er nicht mehr Propst in Urach war, nahm dieses Stift eine leitende Stellung unter den württembergischen ein.

Zu diesen 26 deutschen Brüderhäusern kamen die noch zahlreicheren der Schwestern, die von den Brüdern seelsorglich betreut wurden. Wegen ihres Kapuzenmantels (*cuculla*) wurden die Brüder vielfach Kogel- oder Kugelherren, in Württemberg Kapuziaten oder Kappenherren genannt.

Widerstände

Die neue Lebensweise zwischen Welt und Kloster stieß auf mancherlei Unverständnis und Widerstand: bei den alten Orden, besonders den Mendikanten, die sich kritisiert bzw. durch die Ablehnung des Bettels diffamiert sahen, bei der Weltgeistlichkeit, die bisweilen den Brüdern die Seelsorge in den Schwesternhäusern nicht überlassen wollte, und in Kreisen des Handwerks, die in den vom Erlös ihrer Handarbeit lebenden Brüdern und Schwestern eine unliebsame Konkurrenz erblickten.

Anstoß erregte auch die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprache und die Benutzung solcher Ausgaben in den Bruder- und Schwesternhäusern. Schon Gerhard Groot hatte seine letzten Lebenstage damit verbracht, Teile des Breviers zu übersetzen, um den Schwestern und anderen Ungelehrten die sinnvolle Teilnahme an der Liturgie zu ermöglichen. Im Kloster Windesheim gab es einen eigenen *Librarius teutonicorum librorum*. Wie sehr die Devoten deshalb verdächtigt wurden, zeigen die dem Gerhard Zerbolt van Zutphen [119] († 1398) zugeschriebenen Verteidigungsschriften *De libris teutonicilibus* und *De precibus vernaculis* oder das Gutachten, das der Abt Arnold des holländischen Benediktinerklosters Dickeninge am 2. Dezember 1397 zugunsten der Fraterherren abgab. Darin wird die Frage: „Ob es erlaubt sei, die Bücher der Hl. Schrift, die in die Volkssprache übersetzt sind, zu lesen und zu besitzen“, positiv beantwortet.

Auf dem Konzil von Konstanz (1414-1418) traten die Theologen Pierre d'Ailly und Johannes Gerson für die Brüder und ihre Lebensweise ein.

Angesichts solch vielfältiger Schwierigkeiten sind die wiederholten Bemühungen der Brüder um die ausdrückliche Billigung ihrer Lebensweise durch berufene Autoritäten zu verstehen, ebenso der Brauch, an die Spitze ihrer Wohltäterlisten die Kirchenfürsten zu stellen, die ihrem Haus die Bestätigung gegeben hatten.

Die Windesheimer Kongregation

Neben der Gemeinschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben, die etwas Neues zwischen Kloster und Welt darstellt, führte die *Devotio moderna* noch zu einer klösterlichen Reformbewegung. Wenn wir Thomas von Kempen glauben können, hat schon Gerhard Groot im Anschluss an seinen Besuch bei Ruysbroek in Groenendael an die Gründung eines Kanonikerstiftes gedacht für solche Brüder, die zum Klosterleben neigten. Tatsächlich empfahl er 1382 Berthold ten Have aus dem Haus in Deventer dem Propst von Emstein zur Aufnahme in dieses Stift. Angesichts der Schwierigkeiten von 1383/84 lag es nahe, an einem der alten Orden Rückhalt zu suchen und durch ein Kloster das Fortbestehen der Devotenbewegung zu garantieren. Entsprechend erzählt Johannes Busch in der Windesheimer Chronik, Groot habe auf dem Sterbebett seinen Brüdern empfohlen, ein Kloster zu gründen, in dem alle Brüder und Schwestern Zuflucht, Hilfe und Schutz finden könnten. Dazu bot sich die Augustinerregel als die passendste an. So sicher es ist, dass Gerhard Groot, Florens Radewijns und andere Brüder bewusst für sich die offizielle klösterliche Lebensform ablehnten und eine größere Nähe zur Welt anstrebten, so wahrscheinlich befanden sich unter ihren Schülern aber auch manche, die ausgesprochenen Ordensberuf verspürten. Für viele wurden die Bruderhäuser zu Stätten der Vorbereitung für das Kloster. Das verbietet es, die Kritik Gerhard Grootes und seiner Schüler an Ordensleuten, die ihre Gelübde nicht ernst nahmen, als grundsätzliche Ablehnung des Klosterlebens, sozusagen als Vorwegnahme der Reformation, anzusehen.

Um ein Beispiel wahren klösterlichen Geistes zu geben, aber auch um die Eigenart der eigenen Lebensform zu wahren, lag es nahe, für die Brüder mit Neigung zum Ordensleben ein Kloster zu stiften. In [120] dessen Windschatten konnten sie sich Schutz für den eigentlichen

kirchenrechtlich noch so wenig gesicherten und vielfach angefeindeten Zweig der *Devotio moderna* versprechen. So kam es von Deventer aus zur Gründung des Chorherrenstiftes Windesheim bei Zwolle. Am 17. Oktober 1387 wurde die Kirche geweiht, und sechs Schüler Gerhard Grootes legten die Gelübde ab. Vorher hatten sie sich in dem 1382 von Groenendael aus gegründeten Kloster Emstein mit den Gewohnheiten der Augustiner vertraut gemacht und waren hier zugleich mit der Spiritualität des Jan van Ruysbroek in Berührung gekommen. Bald (1392) konnten zwei weitere Klöster in Marienborn bei Arnheim und in Neulicht bei Hoorn gegründet werden. Mit diesem und Emstein bildete Windesheim 1395 unter dem „Prior Superior“ Johannes Vos van Heusden (1391-1424) eine Kongregation. Zu ihr gehörten 1407 schon 12 Klöster, darunter Agnetenberg (Thomas von Kempen). Großen Zuwachs brachte die Vereinigung mit den Kapiteln von Groenendael (1417) und Neuss (1430). Bis 1500 sollten es 97 Stifte werden. Ihr Geist war rein kontemplativ. Schon die Lage von Windesheim und anderen Stiften außerhalb der Städte zeigt, dass sie nicht auf Seelsorge eingestellt waren. In den Statuten aus der Zeit vor der Reformation finden wir keinen Hinweis auf apostolische oder erzieherische Tätigkeit, vom Kopieren der Bücher und der Klosterreform abgesehen. Letztere wurde die eigentümliche historische Leistung der Windesheimer Kongregation im 15. Jahrhundert. Das Konzil zu Basel beauftragte 1435 Windesheim mit der Reform der deutschen Augustinerklöster. In dieser Mission kam Johannes Busch († 1479/80), der spätere Chronist der Kongregation, 1437 als Subprior nach Wittenburg westlich von Hildesheim, reformierte Sylte und wurde 1447 Propst des Stiftes Neuwerk bei Halle. Der päpstliche Legat Kardinal Nikolaus von Kues ernannte ihn 1451 zum Visitator der Augustinerkonvente von Sachsen und Thüringen. Widerspenstigen gegenüber bediente sich Johannes Busch bei seinen Visitationen bedenkenlos des weltlichen Arms. Obere wurden abgesetzt und Klosterleute vertrieben oder versetzt. Das nicht nur, wenn es galt, den Gelübden wieder Achtung zu verschaffen oder die Klausur neu einzuschärfen, sondern schon, um Windesheimer Gewohnheiten, ein bestimmtes Habit oder eine Weise zu singen einzuführen.

Wenn wir auch bei Leuten wie Johannes Busch die rechte religiöse Tiefe vermissen und formale Regeltreue an die Stelle der frommen Ergriffenheit, die Männer wie Johannes Vos und seinen Nachfolger Willem Vornken (1425-54) erfüllt hatte, getreten zu sein scheint, so bietet die Windesheimer Kongregation doch auch in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ein blühendes und kräftiges Klosterleben dar, das vorbildlich auf andere Gemeinschaften wirkte. [121] Die in einer so festen Kongregation zusammengeschlossenen Stifte waren naturgemäß institutionell viel stärker und gesicherter als die nicht so festgefügtten Brüderhäuser. Ganz von selbst traten sie in den Vordergrund, übernahmen die Führung und stellten sich in der Literatur (Thomas von Kempen; Johannes Busch) als die eigentlichen Erben Gerhard Grootes hin. Andererseits boten sie den Brüdergemeinschaften Rückhalt und Schutz. So gaben schon am 19. März 1395 die Prioren der Klöster der Windesheimer Kongregation eine feierliche Erklärung über die Rechtgläubigkeit und rechte Lebensführung der Brüder in Deventer ab.

Schrifttum und Spiritualität

Die *Devotio moderna* hat keine großen Theologen hervorgebracht. Theologische Disputationen wollte sie meiden. Spekulationen hat sie nicht geschätzt und auch der Mystik gegenüber sich im allgemeinen reserviert verhalten. Ihre Bedeutung lag in der Praxis des geistlichen Lebens. Diesem wollte ihr Schrifttum dienen. Die Mitteilung der eigenen geistlichen Erfahrung (Briefe, Tagebücher oder Lebensregeln) als Anleitung für andere nimmt darin einen großen Raum ein. Dazu kommen Rapiarien und idealisierende Biographien der Männer der Gründergeneration, denen man in der Nachfolge Christi nacheifern wollte. Als Quellen ihrer Spiritualität bevorzugten die Devoten neben der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, besonders Augustinus, Gregor d. Gr., Pseudodionys und Johannes Cassian

(*Collationes*), die Schriften Bernhards von Clairvaux († 1153), der Franziskaner Bona Ventura († 1274; *De triplici via*) und David von Augsburg († 1272; *Profectus religiosorum*; *Speculum monachorum*), Heinrich Seuses und das „Leben Christi“ des Ludolf von Sachsen († 1378).

Mitte und Wurzel der „modernen Frömmigkeit“ ist der historische Christus: „Unser höchstes Studium soll es sein, uns in das Leben Jesu zu versenken“ (*Im. Chr.* I, 1,3). „Das Leben unseres Herrn Jesus Christus, das er uns vorgelebt hat, ist die Quelle aller Tugenden und das Vorbild der gesamten Heiligkeit“, heißt es in der dem Joh. Vos van Heusden zugeschriebenen *Epistola*.

„Von der wahren Seelenspeise des heiligsten Lebens unseres Herrn Jesus Christus“ gilt es, sich in der Betrachtung zu nähren. Vor allem seine Demut, seinen Gehorsam in der Niedrigkeit des Leidens gilt es nachzuahmen. Die Nachahmung der Menschheit Christi öffnet den Zugang zu seiner Gottheit. Man möchte „Jesus von innen kennen“. Die Bücher *Omnes, inquit, artes* und *Multum valet* des Florens Radewijns († 1400) bieten eine Reihe von Christusbetrachtungen. Vor allem sind hier zu nennen die *Devota exercitia passionis* des Dirc van Herxen [122] († 1457). Dieser soll sich in *De duplici modo se exercendi* einen Plan der Meditationen für die einzelnen Tage und Stunden gemacht haben.

Diese Pflege systematischer Betrachtung und die Entwicklung ihrer Methode ist kennzeichnend für die *Devotio moderna*. Dabei wird keine hinreißende Ekstase, nicht so sehr die mystische Einigung gesucht, sondern die schlichte Beschreibung und der hebend betrachtende Nachvollzug des Lebens Christi und der Leiden und Freuden seiner Mutter. Gerhard Zerbolt van Zutphen († 1398), der fruchtbarste Schriftsteller unter den Brüdern vom gemeinsamen Leben, leitet in *De spiritualibus ascensionibus* dazu an, das Gehörte und Gelesene zu überdenken und auf das eigene Leben in der Übung von Liebe und Demut anzuwenden. Er setzt im einzelnen Gegenstand und Zeitpunkt der Betrachtung fest.

Die besondere Sorge der Devoten um die Jugend hat ihren Ausdruck gefunden in den vier pädagogischen Traktaten des Dirc van Herxen: *Tractatus de iuvenibus trahendis ad Christum*; *De innocentia servanda*; *Libellus de parvulis trahendis ad Christum*; *Libellus de laudabili studio eorum trahentium*. Die beiden ersten wenden sich an die Jugend selbst und leiten diese an, Christus zu suchen und die Tugend zu bewahren. Die beiden letzten sind mehr für die Erzieher gedacht.

Von den Windesheimer Chorherren sind neben Thomas von Kempen († 1471) zu nennen Johannes Vos († 1424), Hendrik Mande († 1431) mit 12 Traktaten in niederländischer Sprache, die sich stark an Ruysbroek anlehnen, und Gerlach Peters († 1411). Dieser hat im *Breviloquium*, in zwei Briefen an seine Schwester und vor allem im *Soliloquium* eine gemütsbetonte, praktisch christusbezogene Frömmigkeit entwickelt. Diese geistliche Literatur der *Devotio moderna* entstand meist aus der Gemeinschaft, war bestimmt für ihre Zwecke, z.B. die Biographien als Lektüre bei den gemeinsamen Mahlzeiten, und wurde von ihr als gemeinsames Eigentum betrachtet. So lässt sich unser Begriff der Autorschaft vielfach auf sie nicht exakt anwenden. Das erklärt die Anonymität so mancher Schrift und wohl auch die Tatsache, dass gerade bei so bekannten und einflussreichen Werken wie der *Imitatio Christi* und der *Epistola de vita et passione Christi* die Verfasserschaft umstritten ist.

„Der Brief über das Leben und Leiden unseres Herrn Jesu Christi und andere fromme Übungen, nach welchen die Brüder und Laien in Windesheim ihre Exerzitien anzustellen pflegen“, ist uns in lateinischer Übersetzung als dritter Teil des *Chronicon Windeshemense* von Johannes Busch überliefert. Als Verfasser galt lange Johannes Vos, der „Prior Superior“ der Windesheimer Kongregation. Jedenfalls hat er den „Brief“ den ihm anvertrauten Devoten empfohlen und selbst danach seine Exerzitien gehalten. Er ist als Anleitung zu wöchentlichen religiösen Übungen für die Hand der Exerzitanten gedacht. Der [123] Betrachtungsstoff ist auf die Woche verteilt. Täglich sind drei Betrachtungen vorgesehen: in der ersten soll man über ein Geheimnis aus der Jugendzeit des Herrn meditieren, in der zweiten über sein Leiden und Sterben, und in der dritten soll man sich an einen Heiligen wenden. „Was ist süßer,

beruhigender, Gott wohlgefälliger, der einfältigen Taube heilsamer, als im Felsengeklüfte, d.h. in den Wunden unseres Herrn Jesus Christus, andächtig zu weilen. Dein süßer Herr und liebenswerter Bräutigam möge dir die Gunst gewähren, nicht bloß darin täglich zu weilen und wonnevoll zu ruhen, sondern auch in gleicher Liebe, mit welcher er Wunden und Tod empfing, selbst alle Tage, wenn auch lebend, zu sterben.“ Hier wird derselbe Königsweg (*via regia*) der Betrachtung und Nachfolge des Leidens Christi gewiesen, wie in der *Imitatio Christi*, die meist dem Thomas von Kempen als Verfasser zugeschrieben wird.

Thomas von Kempen

Der bekannteste Vertreter der *Devotio moderna* ist Thomas von Kempen. Sein Familienname ist Hemerken, lateinisch *Malleolus*, d.h. kleiner Hammer. Er wurde 1379/80 in Kempen bei Krefeld am Niederrhein geboren als Sohn einer Handwerkerfamilie. Sein 15 Jahre älterer Bruder war seit 1387 Augustinerchorherr in Windesheim. Durch seine Vermittlung kam Thomas im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren zu den Brüdern vom gemeinsamen Leben nach Deventer. Florens Radewijns verschaffte ihm freie Unterkunft bei einer reichen Dame und ließ ihn die Schule des Johann Boome besuchen. Zum Ende der Schulzeit lebte Thomas seit 1398 mit etwa 20 anderen „Brüdern“ im Hause Radewijns, der Urzelle der Gemeinschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben. Doch den stillen, nach innen gekehrten Thomas zog es zu der abgeschlosseneren Lebensform des Klosters. So trat er, wohl auf Rat Radewijns, 1399 in das Augustiner-Chorherrenstift St. Agrietenberg bei Zwolle ein. Da hier sein Bruder Johannes Prior war, stand seiner Aufnahme die Bestimmung der Ordensstatuten entgegen, wonach zwei leibliche Brüder im gleichen Haus nur auf Wunsch des Generalkapitels und mit Zustimmung von drei Vierteln der Mitglieder des aufnehmenden Konvents aufgenommen werden konnten. So musste Thomas fast sieben Jahre warten, bis er das Ordenskleid erhielt (1406). Nach weiteren sieben bis acht Jahren wurde er zum Priester geweiht (1413/14). Er lebte 72 Jahre bis zu seinem Tode am 25. Juli 1471 in der Klostersgemeinschaft des Agnetenberges. Zweimal wurde er zum Subprior gewählt. Zwischendurch war er eine Zeit Prokurator. Als solcher hatte er die materiellen Geschäfte zu besorgen und die Kasse des Klosters zu verwalten. In diesem Amt versagte der weltfremde und in Einkäufen [124] und Geldangelegenheiten unerfahrene Mönch. Mehr lag ihm das Amt des Novizenmeisters, wie seine Novizeninstruktionen zeigten.

Die Einsamkeit seines Klosters verließ Thomas nur selten, und dann durch äußere Ereignisse veranlasst. So zog er 1429 mit seinem Konvent nach Lünekerk (Ludingakerk) bei Harlingen am Zuidersee in die Verbannung. Damals hatte Papst Eugen IV. anlässlich von Streitigkeiten bei der Besetzung des Bischofssitzes in Utrecht den Gegenbischof Rudolf von Diepholt gebannt und über alle Orte seines Anhangs das Interdikt verhängt. Vor die Wahl gestellt, trotzdem Gottesdienst zu halten oder die Diözese zu verlassen, wählten die Chorherren vom Agnetenberg in Treue zum Papst die Emigration. Von Lünekerk reiste Thomas zu seinem erkrankten Bruder Johannes, der Rektor im Schwesternkloster Bethanien bei Arnheim war. Dort blieb er über ein Jahr. Als sein Bruder November 1432 starb, war das Interdikt aufgehoben, und Thomas konnte mit seinem Konvent zum Agnetenberg zurückkehren. Dort führte er weitere vierzig Jahre ein Leben in Beschaulichkeit und Gebet. Neben der Predigt und der Abfassung von erbaulichen Schriften war er vor allem als Abschreiber tätig. Er schrieb u.a. viermal die ganze Bibel ab. Eine dieser Kopien in fünf mächtigen Folianten befindet sich in der Hessischen Landesbibliothek in Darmstadt. Wie hoch Thomas das Abschreiben einschätzte, ergibt sich aus seiner Unterweisung an die Novizen, wo er schreibt: „Ein fleißiger Bücherabschreiber sammelt mehr Verdienste für die Ewigkeit als ein guter Prediger“ (3. *Sermo ad novicios* II, 3). In seinen eigenen 38 Schriften will Thomas sich nicht als Gelehrter erweisen, sondern gemäß der Devise: „Unser höchstes Studium soll es sein, in das Leben Christi uns betrachtend zu versenken“ (*Im. Chr.* I 1,3)

möchte er erbauen und trösten. Er starb am 25. Juni 1471 und fand seine letzte Ruhestätte im Kreuzgang des Klosters Agnetenberg. Als dieses in der Reformationszeit zerstört wurde, wurden seine Gebeine in die Michaelskirche nach Zwolle überführt. Über seinem Grabe war zu lesen: „*In omnibus requiem quaesivi et non inveni, nisi en een huechskan met een buexken*“ und „*Nusquam tuta quies nisi cella, codice, Christo.*“

„In allem habe ich Ruhe gesucht und nicht gefunden, ausser in einem Winkel mit einem Buch. ... Niemals gibt es sichere Ruhe als nur in der Klosterzelle, mit einem Buch, in Christus.“

Ein Zeitgenosse charakterisiert ihn am Ende einer Kopie der Schrift *De disciplina claustralium* wie folgt: „Er war klein von Gestalt, aber groß an Tugenden; innig fromm, gern allein, aber niemals müßig. Ganz besonders wachte er über seine Zunge, mit Frommen aber redete er gern über Gutes, z.B. über die alten Sitten und die alten Väter; dann war er wirklich angenehm. Im Reden und Schreiben suchte er mehr das Herz zu entflammen, als für den Verstand die Neugierde zu [125] befriedigen. Er war gesetzten Charakters und hielt sich fern von solchen, die Ungehöriges oder Weltliches erzählten. Ausgelassene wies er ernst zurecht. Er ermahnte sie mit Freundlichkeit und ermunterte sie zum Besseren. Liebreich und freundlich war er gegen alle, am meisten gegen Fromme und Demütige.“

Hier ist das Bild eines schlicht frommen, zurückgezogen lebenden Menschen gezeichnet, dem es an hinreißenden Gedanken fehlte, der weder durch Lebenskämpfe zerrissen, noch durch schwere Versuchungen angefochten war, der es zudem nicht nötig hatte, sich gegen eine feindliche Außenwelt zur Wehr zu setzen bzw. ein heroisches Zeugnis christlichen Lebens zu geben.

Das ist auch das Bild, das die zahlreichen Schriften des Thomas uns vermitteln. Was oben von dem Schrifttum der *Devotio moderna* überhaupt gesagt wurde, dass es vielfach gemeinsames Gedankengut der Gemeinschaft wiedergibt und der Begriff der Autorschaft im modernen Sinn sich darauf nicht exakt anwenden lässt, das gilt in besonderem Masse von einem eifrigen Kopisten, wie Thomas es war. „Weil ihn seine emsige Abschreibetätigkeit mit den Werken seiner Zeitgenossen (Groote, Radewijns, J. Brugmans usw.) sehr vertraut machte, so dass deren Gedanken schließlich zu seinem Eigenbesitz wurden und fast unbemerkt in seine eigenen Schriften übergangen“ (M. Lückner), erweisen sich diese vielfach als wenig originell.

Unter seinen asketischen Schriften, die den größten Teil seines Lebenswerkes ausmachen, sind vor allem zu erwähnen seine Betrachtungen über das Leben Christi (*Orationes et Meditationes de vita Christi*) und der „Rosengarten“ (*Hortulus rosarum*), die bis in unsere Tage übersetzt und gelesen werden. Seine einzige in der Volkssprache hinterlassene Schrift trägt den Titel: „Van goeden woerden to horen ende die to spreken.“

Zur Mystik gezählt werden kann die Schrift *De elevatione mentis*. Die Seele möchte Gott, das ewige Licht, schauen und bittet ihn, alles zu entfernen, was sie daran hindert. Die ihr gewährte mystische Einigung lässt ihr nun alles Irdische schal und klein erscheinen. In seinen historischen Schriften beschreibt Thomas das Leben der führenden Männer der *Devotio moderna*, des Gerhard Groote (*Vita Gerardi Magni*), Florens Radewijns (*Vita Florentii*), Johannes Brinckerink, Gerard Zerbolt van Zutphen und anderen (*Vitae discipulorum Florentii*). Er will seine Leser anspornen, im Geiste dieser Männer zu leben. Ohne von den Ereignissen seiner doch recht bewegten Zeit berührt zu erscheinen, beschreibt er in der Chronik des Agnetenberg (*Chronica monasterii... montis S. Agnetis*) das Wachsen und Gedeihen seines Konvents.

Ist seine Prosa schon musikalisch-rhythmisch bewegt, dann beweist Thomas von Kempen seine rhythmische Begabung erst recht in seinen zahlreichen Hymnen und Cantica, zu denen er teilweise auch [126] eigene Melodien schrieb. Diese schlichten und innigen Lieder erweisen ihn als einen der besten Hymnendichter seiner Zeit.

Die „Nachfolge Christi“

Von den in einem kurz nach dem Tode des Thomas angefertigten Verzeichnis seiner Schriften aufgeführten Werken ist die *Imitatio Christi* das bei weitem bedeutendste. Doch gerade bei ihr ist die Verfasserschaft des Thomas bis heute umstritten.

Dieses Erbauungsbuch, das seit 1427 vier ursprünglich vielleicht selbständige Traktate zusammenfasst, ist nicht nur das meist- und weitverbreiteste Buch der *Devotio moderna*, sondern – nach der Bibel – der Weltliteratur überhaupt. Wir kennen von ihm 762 Handschriften (seit 1424 vom 1. Buch, seit 1427 von Buch 1-4). Es wurde in etwa 95 Sprachen übersetzt und hat über 3000 Ausgaben erlebt. Schon im 16. Jahrhundert überschritt das Büchlein die Grenzen Europas und war in arabischer und armenischer, in chinesischer und japanischer Sprache zu lesen. In grönländischer und syrischer Übersetzung erschien die *Imitatio Christi* im 18. Jahrhundert. Malaiische, lettische und serbische Ausgaben liegen seit dem 19. Jahrhundert vor.

Das Werk ist anonym überliefert. Wenn das von Thomas von Kempen geschriebene Exemplar aus dem Jahre 1441 (Handschrift 5855-5861 der Bibliothèque Royale Brüssel) am Ende den Vermerk trägt: „Beendet und vollendet im Jahre des Herrn 1441 durch die Hände des Bruders Thomas von Kempen auf dem Agnetenberg bei Zwolle“, spricht das noch nicht für die Verfasserschaft. Denn die gleiche Bemerkung findet sich auch am Schluss der von Thomas kopierten Darmstädter Bibel und will nur sagen, dass er Abschreiber und nicht Verfasser des Buches ist.

Der Verfasser sagt von der Lektüre heiliger Schriften: „Frage nicht, wer es sagt! Was er sagt, bedenke“ (I 5,6). Also ganz gegen diese seine Intention entspann sich seit dem 15. Jahrhundert ein überaus hitziger, selbst in die Politik reichender Streit darüber, wer die „Nachfolge Christi“ verfasst habe. Mehr als 35 Namen, darunter so bedeutende Männer wie Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Ludolph von Sachsen, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Dionysius der Kartäuser und Johannes Gerson wurden ins Feld geführt. Wie so oft bei solchen Anlässen trugen Nationalgefühl und Ordensrivalität dazu bei, die Gemüter zu erhitzen. Favoriten in diesem Streit waren neben Thomas von Kempen jahrhundertlang ein Benediktinerabt Johannes Gersen, der angeblich im 13. Jahrhundert in Vercelli in Oberitalien gelebt hat, und der 1429 verstorbene Kanzler der Universität Paris, Johannes [127] Gerson, der sich auf dem Konzil von Konstanz für die Brüder vom gemeinsamen Leben eingesetzt hat und von dem wir viele praktisch-asketische Schriften besitzen. Sprache und Spiritualität verweisen jedoch auf die Niederlande und auf die dort entstandene Frömmigkeitsbewegung, die *Devotio moderna*. Heute stimmen fast alle Gelehrten darin überein, dass in ihren Reihen der Verfasser der *Imitatio* zu suchen ist. Einig ist man sich auch, dass Thomas von Kempen die letzte Hand an das Werk gelegt hat. Die Diskussion geht noch darüber, wieweit Gerhard Groote, der 1384 an der Pest gestorbene Vater der *Devotio moderna*, an der Abfassung der *Imitatio Christi* beteiligt ist. Ist er nur der Inspirator, oder kann er als Verfasser einer ersten Fassung bezeichnet werden, die dann von anderen, zuletzt von Thomas von Kempen, bearbeitet worden wäre. Gegen Thomas als eigentlichen Verfasser spricht, dass er dieses Werk reifer Altersweisheit in jungen Jahren verfasst haben müsste und sein literarisches und religiöses Niveau in den zahlreichen späteren Schriften nicht entfernt mehr erreicht hätte. Weiter verrät die *Imitatio* eine Erfahrung in den Bereichen von Seele und Welt, die dem weltfremden, stillen Mönch, der 72 Jahre in der kleinen klösterlichen Gemeinschaft des Agnetenbergs bei Zwolle verbracht hat, kaum zuzutrauen ist. Doch wahrscheinlich ist – wie schon gesagt – das anonyme Werk in einer Weise Gemeingut der Devotenkreise gewesen, dass man moderne Vorstellungen von Autorschaft darauf überhaupt gar nicht anwenden kann. Für uns ist die Verfasserfrage nur insofern beträchtlich, als es für die Bewertung nicht unerheblich ist, ob ein weltkundiger und aktiver Mann wie Gerhard Groote, der die Gefahren der Welt am eigenen Leibe erfahren hat, zur Weltentsagung aufruft, oder ein unbeholfener, an

der Welt leidender, introvertierter Frommer, der sich wie Thomas von Kempen für praktische Geschäfte als unbrauchbar erwiesen hat und für den die Aktivität in der Welt nie eine ernsthafte Versuchung war.

Wichtiger als die Frage nach dem Verfasser ist für uns die nach dem Gehalt und der Spiritualität dieses Werkes. Denn seitdem Ignatius von Loyola so stark auf die *Imitatio Christi* hingewiesen hat und sie zur bevorzugten geistlichen Lesung bei den Exerzitien wie in der Tagesordnung der Seminare wurde, nimmt sie so etwas wie eine normative Stellung im geistlichen Leben der Katholiken ein. Dabei bietet das Buch uns nicht etwa eine systematische Lehre der Frömmigkeit oder gar des mystischen Lebens. Es ist eher ein geistliches Tagebuch oder besser eine Sammlung von Kernsprüchen des geistlichen Lebens, ein sogenanntes *Raparium*, wie sie uns in der Literatur der *Devotio moderna* in grösserer Zahl vorliegen. Der Verfasser scheint über längere Zeit hin Kapitel für Kapitel geschrieben zu haben, ohne sich um deren Zusammenhang und logische Ordnung sonderlich zu [128] kümmern. Immer wieder kommt er auf schon Gesagtes zurück. Es war deshalb vergebliche Mühe, in den ersten drei Büchern die drei Wege der Mystik, den der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung wiederfinden zu wollen. Von der Erleuchtung des Geistes ist schon im 1., 3. und 5. Kapitel des ersten Buches, aber auch noch im 23. und 43. des dritten Buches die Rede. Andererseits handelt von dem ersten Weg, dem der Reinigung, das heisst von der Selbstverleugnung und vom Kampf gegen die böse Begierlichkeit auch noch das dritte Buch. Am ehesten können wir die *Imitatio* als das Tagebuch einer Seele auf dem Weg zur Vollkommenheit deuten.

Das erste Buch will vor allem durch Verachtung der Welt und der eitlen Wissenschaft, durch Selbstüberwindung und Zerknirschung des Herzens zur Demut und zum inneren Frieden führen. Dazu soll der Blick auf den Tod und das Gericht helfen. Das zweite Buch zeigt, wie wir „durch viel Drangsal in das Reich Gottes eingehen müssen“ (II 12,62).

Dieses Reich Gottes ist in uns. Deshalb die Mahnung: „Verschmähe, was äußerlich ist, gib dich dem Inneren hin, und du wirst sehen, das Reich Gottes wächst in dir“ (II 1,2).

Der Fromme fühlt sich von den Menschen ungerecht behandelt, er ist von ihnen enttäuscht. Im 3. Kapitel des zweiten Buches schreibt er: „Mit schroffen Menschen aber, mit verschrobenen, ungezügelten oder gar feindseligen leben können, ist eine große Gnade und allen Lobes wert. Wahrlich eine Tat der Tugend!... Manche bewahren sich den Frieden und mühen sich, andere zum Frieden zu bringen. Gleichwohl besteht unser ganzer Friede in diesem armen Leben eher im demütigen Ertragen des Unangenehmen als im Nichtempfinden. Wer am besten zu leiden vermag, hat den tieferen Frieden“ (II 3,14.17-19).

Trost findet man allein in der Freundschaft Christi. Buch II Kapitel 7: „Die Liebe zu einem Geschöpf ist trügerisch und unsted; die Liebe zu Jesus ist treu und beständig. Wer dem Geschöpf anhängt, fällt mit dem Hinfälligen. Wer Jesus umfängt, bleibt stark in Ewigkeit. Den musst du lieben und zum Freunde haben, der dich nicht verlässt, wenn alle dich verlassen. Er duldet nicht, dass du letztlich untergehest.“

Oder: „Ohne Freund kannst du nicht wohl leben. Wenn Jesus nicht dein Freund vor allen Freunden ist, wirst du tieftraurig und trostlos. Auf einen anderen schwören und sich seiner freuen, ist ein töricht Tun... unter allen Freunden sei nur Jesus dein Vertrauter“ (II 8,18).

Um dieser Freundschaft zu Jesus willen werden die Leiden gepriesen, werden Trostlosigkeit und Verlassenheit angenommen, wird das Kreuz geliebt.

„Wer am besten zu leiden vermag, hat den tieferen Frieden. Der ist Sieger über sich und Beherrscher der Welt, ein Freund Christi und Erbe des Himmels“ (II 3,19; vgl. II 9,13). [129] Doch bei allem Verlangen nach innerem Trost weiß der Fromme der *Imitatio* auch, dass die reife Liebe zu Christus sich bewährt in der Trostlosigkeit, wenn man bei ihm in der Verlassenheit des Kreuzes ausharrt.

„Jesus hat viele Jünger, die sein himmlisches Reich lieben, wenige, die sein Kreuz auf sich nehmen. Viele, die seinen Trost wünschen, wenige, die Trübsal ertragen... Viele loben und

erheben Jesus, solange sie Trost von ihm spüren. Wenn Jesus aber schweigt und sie ein wenig allein lässt, verfallen sie in Trauer und gänzliche Mutlosigkeit.

Wer Jesus um seinetwillen und nicht eigensüchtiger Tröstungen wegen liebt, der preist ihn ebenso in jeder Drangsal und Herzensnot, wie in den Stunden innigsten Trostes. Gewährte er auch niemals Trost, er pries ihn dennoch und dankte ihm allezeit“ (II 11,1.8-11).

Die Bücher II und IV haben die Form eines Gespräches, das der Herr mit seinem Diener, Christus mit dem Jünger führt. Wird im ersten Buch stark der menschliche Wille betont, dann ist im dritten die Gnade vorherrschend. Dort heißt es zum Beispiel: „Der Mensch hat aus sich nichts Gutes, er kann sich in nichts rühmen“ (III 40). Je mehr er sich nackt findet und sich loslässt, erlangt er mittels der Gnade die wahre Freiheit in der Vereinigung mit Gott. Buch III Kapitel 37 spricht der Herr: „Keine Ausnahme! Ich will dich von allem gelöst finden. Wie anders kann ich dein sein und du mein, wenn du dich nicht innerlich und äußerlich jeden Eigenwillens entledigst?

Ich sagte es oft und sage es wieder: Lasse dich, verleugne dich, und du wirst großen inneren Frieden genießen! Gib dein Ganzes für das Ganze! Nimm nichts aus, fordere nichts zurück! Stütze dich lauter und bedenkenlos auf mich, und du wirst mich besitzen!

Dein Herz wird frei sein, und Finsternis wird dich nicht beschatten. Darum ringe, bitte, flehe: du möchtest jeglichen Eigensinns entkleidet werden, um arm dem armen Jesus zu folgen, dir sterben und mir ewig leben“ (III 37,6f. 12-16).

Kapitel 42 heisst es: „Wer sich selber Gutes zumisst, hindert das Kommen der Gnade. Die Gnade des Heiligen Geistes sucht sich ein demütiges Herz.

Könntest du dich völlig in Nichts setzen und aller Liebe zum Geschaffenen entleeren, so müsste ich mit großer Gnade in dich einströmen“ (III 42,8ff.).

Das Ziel der *Imitatio* ist das der Mystik, nämlich die Vereinigung mit Gott, die uns jenseits von Denken und Wollen in der Gnade Christi dann zuteil wird, wenn wir von uns selbst loskommen.

„Man muss über jedes Geschöpf hinauswachsen, sich vom Ich völlig lösen, auf der Höhe des Geistes verharren und einsehen, dass der Schöpfer des Alls mit den Geschöpfen nichts gemein hat. Wer sich [130] nicht von allen Geschöpfen löst, kann nicht frei nach dem Göttlichen trachten.

Wissen und Besitz eines Menschen wiegen nicht viel, wenn sein Herz nicht erhöht, von allen Geschöpfen gelöst und mit Gott ganz eins ist“ (III 31,5.6.9).

Diese Einigung mit Gott ist aber nur echt und wirklich, wenn sie aus der Tugend hervorst wächst, und sie entbindet nicht von dauernder sittlicher Bemühung.

„Geistliche Freuden allein erheben und adeln. Aus den Tugenden gehen sie hervor und werden von Gott den Reinen eingegossen.

Diese göttlichen Tröstungen kann der Mensch nicht jederzeit nach seinem Belieben genießen. Die Stunde der Versuchung lässt nicht lange auf sich warten“ (II 10,5f.).

Der sittliche Kampf, die *Militia Christi*, ist in der Frömmigkeit der *Imitatio* so stark betont, dass eine quietistische Stimmung gar nicht aufkommen kann. Der unangefochtene, ruhige Besitz Gottes ist dem Jenseits vorbehalten.

So heißt es im 25. Kapitel des dritten Buches: „Niemals aber Verwirrung zu fühlen oder sonst eine Plage des Herzens oder des Leibes gehört nicht in diese Zeit, sondern in das Land der ewigen Ruhe“ (III 25,8).

An anderer Stelle: „Streite als guter Soldat! Fällst du einmal aus Schwäche, so raffe deine Kräfte stärker zusammen als zuvor, vertraue meiner reicheren Gnade und hüte dich sehr vor eitlem Gefallen und Stolz“ (III 6,27; vgl. I 11,12; 21,9; III 47,8).

In diesem Kampf ist der kreuztragende Christus Vorbild und Hilfe zugleich: „Jesus ist unsere Stütze, unser Führer und Vorbild. Er, unser König, schreitet voran, er streitet für uns.

Folgen wir mannhaft, keiner scheue Gefahr; bereit zu tapferem Tod im Kampfe, wollen wir die Schande nicht auf uns laden, vor dem Kreuz zu fliehen“ (III 56,28).

Die Frage nach dem Willen Gottes und die Sorge um das reine Gewissen haben in dieser Weltzeit den Vorrang vor der Beschauung; „ein gutes Gewissen und ein Leben der Tugend ist immer und alle Wege obenan zu setzen“ heißt es schon im ersten Buch (I 3,23), und weiter: „Keiner kann sich sorglos freuen, wenn ihn nicht sein gutes Gewissen lobt... Niemand ist himmlischen Trostes wert, wenn er sich nicht sorgfältig in heiliger Zerknirschung übt“ (I 20,14.22).

Im Gegensatz zu der hochgemut-ritterlichen, auf keinerlei Rücksicht bedachten Art des Meisters Eckhart zeichnet den Frommen der *Imitatio* ein nüchtern berechnender, hausbackener, wir können sagen, bürgerlicher Sinn aus. Von einem Devoten heißt es: „Er wollte nicht mehr neugierig forschen, was über ihn kommen werde, doch ‚was Gottes Wille, was ihm wohlgefällig und vollkommen ist‘ (Röm 12,2), [131] was Gutes zu vollenden sei, danach frug er Tag und Nacht“ (I 25,10).

Und an den Leser ergeht die Mahnung: „Mein Sohn, du kannst nicht dauernd im glühenden Eifer der Tugend verharren und nicht immer in der höheren Schau leben“ (III 51,1). Neben dieser stark ethischen Orientierung ist die Mystik der *Imitatio* beherrscht vom Gegensatz des Geistigen und Materiellen, des Innerlichen und Äußerlichen. Es heißt: „Sei bedacht, dein Herz von der Neigung vom Sichtbaren loszureissen und zum Unsichtbaren hinzuheben. Wer seinen Sinnen folgt, befleckt das Gewissen und verliert Gottes Gnade“ (I 1,20).

Nach dem Verständnis der *Imitatio* wie der Neuzeit überhaupt ist das Reich Gottes nicht unter uns, insofern Christus da ist und die Macht des Satans vernichtet, sondern in uns. So muss ich es in meiner Innerlichkeit suchen und alles Äußerliche hinter mir lassen. Das zweite Buch, die „Anleitung zum inneren Leben“, beginnt folgendermaßen: „Das Reich Gottes ist in euch, spricht der Herr (Lk 17,20). 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 1,1f).

Auch die äußeren Übungen der Frömmigkeit werden gering geachtet. Um der Innerlichkeit willen wird am Wallfahrtswesen und Reliquienkult Kritik geübt. Etwa: „Wenn wir nur in äußeren Regeln unseren Fortschritt ansetzen, ist unsere Andacht bald am Ende“ (I 11,13).

„Die viel auf Wallfahrt gehen, werden nur selten heilig“ (I 23,25).

Von einer Heiligenverehrung, die Gott selbst aus dem Auge verliert, heißt es: „Manche fühlen sich stärker zu dem oder jenem Heiligen hingezogen. Das kommt aber eher vom Menschen als von Gott. Ich bin der Vater der Heiligen. Ich gab die Gnade, ich schenkte den Ruhm“ (III 58,9f.).

Es ist von solchen die Rede, die über der Reliquienverehrung das Altarssakrament vernachlässigen: „Viele wallfahrten zu verschiedenen Orten, um die Reliquien der Heiligen zu verehren, sie staunen über deren Taten, sie besuchen ihre herrlichen Kirchen, küssen ihre in Gold und Seide gefassten Gebeine, und hier, siehe du, mein Gott, Heiliger der Heiligen, Schöpfer der Menschen und Herr der Engel, bist bei mir auf dem Altar!“ (IV 1,38f.).

Diese Kritik an der Veräußerlichung der spätmittelalterlichen Frömmigkeit, an der Multiplizierung der äußeren Formen auf Kosten der Tiefe und der Mitte, dieser Kampf gegen eine Werkfrömmigkeit und für eine bessere innere Gerechtigkeit war sicherlich nicht nur berechtigt, sondern auch notwendig. Damit steht die *Imitatio* in der [132] Linie sowohl der katholischen Reform wie auch der Reformation des 16. Jahrhunderts.

Doch weil die Verinnerlichung mit einer Verkürzung des Geheimnisses der Schöpfung wie der Inkarnation verbunden ist, droht die Frömmigkeit der *Imitatio* weltlos zu werden. Im Gegensatz zur deutschen Mystik sieht die „Nachfolge Christi“ nicht die in der Schöpfung begründete Würde der Dinge. Diese werden nur als verführerischer Glanz und nicht als Zeichen auf Gott hin erlebt. Ist die Welt aber nicht mehr endliches Abbild des unendlichen Gottes und als solche geeignet und berufen, in die Erlösungswirklichkeit des

menschgewordenen Gottes einbezogen zu werden, dann wird sie zur „bösen Welt“, ist sie nur noch dazu angetan, uns den Blick auf Gott zuzustellen. Dann stimmt es, was die *Imitatio* sagt: „Siehst du auf das Geschöpf, so entzieht sich dir der Schöpfer“ (III 42,10), dann findet der Mensch Gott nicht in der Schöpfung, sondern läuft Gefahr, durch den Umgang mit ihr Gott und sich selbst entfremdet zu werden. Dieser Selbstentfremdung hat der Mensch nach der *Imitatio* durch den Rückzug von der Welt auf seine Innerlichkeit zu entgehen. Die Partner im Heilsmysterium sind dann nicht mehr Gott und die Schöpfung, deren Krone und Inbegriff der nach dem Bilde Gottes geschaffene und im Gottmenschen Jesus Christus erlöste Mensch ist, sondern Gott und die Seele. Die Welt scheint aus diesem Heilsverhältnis ausgeschlossen. Die Folge davon ist, dass sie immer weniger bewältigt wird. Die Kluft zwischen dem gottsuchenden Ich und dem sinnhaft materiellen Bereich wird immer tiefer aufgerissen, und dieser bleibt als „weltlich“ immer mehr sich selbst überlassen, das heißt, er verweltlicht.

Gerade wir, die wir am Ende des großen Säkularisierungsprozesses der Neuzeit stehen, empfinden die resignierende Weltflucht der *Imitatio* und ihre leib- und weltfeindliche Innerlichkeit als besonders gefährlich. Wir können die bittere Kritik Rudolf Stadelmanns nicht als völlig unzutreffend zurückweisen, der in seinem Buch „Vom Geiste des ausgehenden Mittelalters“ die *Imitatio* „Das Erbauungsbuch der Enttäuschten aller Jahrhunderte“ nennt. Die verkürzte Einstellung zur Welt in der „Nachfolge Christi“ hat ihren Grund in einer beschränkten Sicht des Christusgeheimnisses, der Menschwerdung, des Leidens und der Verklärung des Herrn. Die *Imitatio* sieht Christus entweder schlechthin als Gott oder als den Menschen, wie er in seinen Erdentagen war, wie er gelebt und gelitten hat, als den historischen Jesus, dem wir Gefühle des Mitleids und der Bewunderung, der Dankbarkeit und der Reue entgegenbringen, der für uns das große Vorbild und der Freund und Tröster ist. Die Mittlerschaft des Gottmenschen dagegen wird nicht realisiert. Von der Dynamik „durch Christus im Heiligen Geiste zum Vater“ ist in der *Imitatio* nicht [133] die Rede. Deshalb ist das Geheimnis der Kirche auch nicht gesehen, geschweige denn, dass diese Grund und Raum der Frömmigkeit ist.

Das Verhältnis zu Christus bleibt im Bereich des Individuellen, ja Privaten befangen, weitet sich nicht aus zum Geheimnis des „*Totus Christus*“ der Kirche. Diese wird in der Frömmigkeit der „Nachfolge Christi“ nicht einmal indirekt fruchtbar, insofern sich der Fromme der engen Verbindung, ja Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, von Selbstheiligung und Apostolat bewusst wäre. Von der Liebe zu Gott ist sehr oft die Rede. Das ist aber in einem Buch, das zum gottverbundenen Leben führen will, auch nicht gut anders möglich. Um der Gottesliebe willen muss der Mensch auf alle Tröstungen der Welt verzichten.

„O Eitelkeit der Eitelkeiten! Alles ist eitel, außer Gott lieben und ihm allein dienen“ (I 1,11).

„Könntest du dich völlig in nichts setzen und aller Liebe zum Geschaffenen entleeren, so müsste ich mit großer Gnade in dich einströmen“ (III 42,9).

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

Ist Gott so sehr der ganz andere, dass ich ihn in seinen Geschöpfen nicht finden kann und der Blick auf das Geschöpf mir den Schöpfer entzieht (III 42,10), dann ist kaum noch Platz für wirkliche Nächstenliebe. In der Tat ist von der Liebe zum Nächsten in der „*Imitatio*“ auch sehr wenig die Rede. Ja, sie wird primär mit Mißtrauen betrachtet, als ungeordnete Liebe zum Geschöpf (IV 12,9; III 53,18; 37,18; 28,8; 42,12; 5,7).

Wohl sollen wir 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)? Der zentralen Botschaft des Neuen Testaments, dass die Jüngerschaft Christi sich in der Bruderliebe erweist (Joh 13,35) und wir im Nächsten Christus finden (Mt 25,40), wird die „Nachfolge Christi“ nicht gerecht. Entsprechend wird die Synthese von Selbstheiligung und Apostolat nicht gefunden, ja die missionarische Verpflichtung des Frommen spielt gar keine Rolle. Von daher werden auch Sätze, 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). [134] „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).

Es bleibt bei der Flucht aus der Welt, es fehlt die Kraft, sie in Christus heimzuholen und die Gefahr des Säkularismus, der Verweltlichung zu bannen.

Doch mag die *Imitatio Christi* für sich allein die Spannungen von Weltentsagung und Weltaufgabe des Christen nicht durchhalten, dann konnte sie doch als Korrektur für den Menschen der Neuzeit mit seiner Versuchung zum Aktivismus eine große Mission erfüllen. In der Hand eines Heiligen wie des Ignatius von Loyola konnte sie einer aktiven und welterobernden Frömmigkeit Kraft und Tiefe geben.

Zu einer Verbindung von Mystik, Humanismus und *Devotio moderna* kommt es gegen Ende des Jahrhunderts bei dem Münsteraner Fraterherrn Johannes Veghe († 1504). Vorübergehend in Rostock, wurde er 1475 Rektor des Brüderhauses in Münster und 1481 des dortigen Niesingklosters der Schwestern vom gemeinsamen Leben. In seinen niederdeutschen Traktaten (*Gheystlike jagd; Lectulus noster floridus; Wyngaerden der sele*) und seinen Predigten bzw. Kollationen, von denen 24 Nachschriften in niederdeutscher Sprache erhalten sind, bietet er im Anschluss an das „Hohe Lied“ eine auf praktische Zwecke zugeschnittene Mystik und macht so die Lehre der Mystiker für die breite Schicht der Schwestern vom gemeinsamen Leben fruchtbar. Alle sind zur Brautschaft mit Gott berufen. „Gott hat den Menschen darum geschaffen, damit er seiner gebrauchen soll.“ Diese Vereinigung mit Gott, die Teilnahme an den göttlichen Freuden, beginnt schon in diesem Leben, findet aber erst im Jenseits ihre Erfüllung. Der Mensch muss sich um sie bemühen. Diese beseligende Liebesvereinigung des Menschen mit Gott macht Veghe deutlich unter dem Bilde der sakramentalen Kommunion und des bräutlichen Verhältnisses.

Die Fortwirkung der *Devotio moderna* im 16. Jahrhundert

Wie die Gemeinschaften der Brüder von gemeinsamen Leben breitete sich auch die Windesheimer Kongregation durch Neugründungen und durch Einverleibung von Klöstern, die durch Windesheimer [135] Chorherren reformiert wurden, über ganz Mitteleuropa aus. Mit der Einverleibung von Marienberg zu Jasenitz bei Stettin im Jahre 1511 zählte die Kongregation wenigstens 97 Klöster.

Noch weiter reichte die Spiritualität der „modernen Frömmigkeit“. Weit verbreitete sich z.B. der Brauch, täglich eine bestimmte Zeit der Betrachtung zu widmen. Jan Mombaer (Johannes Mauburnus) gab dazu methodische Anleitungen. Er ist der letzte bedeutende geistliche Schriftsteller aus dem Kreis von Windesheim. In Brüssel um 1460 geboren, wurde er um 1480 Kanoniker im Kloster St. Agnetenberg. Wichtig und durchweg zuwenig gewürdigt ist seine Bedeutung als Klosterreformer in Frankreich am Ende des Jahrhunderts. Er wurde dort 1501 Abt von Livry, starb aber bald darauf (29. 12. 1501?) in Paris. Wie

Wessel Gansfort († 1489) und im Anschluss an diesen wollte er Wege weisen zur Innerlichkeit, besonders zur Andacht beim Stundengebet, bei der heiligen Kommunion und bei der Betrachtung, d.h. den wichtigsten geistlichen Übungen des Devoten. Dabei entwickelt er die Methodik des geistlichen Lebens in einem Masse, dass die Gefahr mechanischer Routine, die er, wie die *Devotio moderna* überhaupt, bekämpfen wollte, in neuer Form wieder akut wird. Im *Venatorium sanctorum ordinis canonicorum regularium* verteidigt er die Gebräuche seines Ordens, während er im *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (Zwolle? 1494; Basel 1504; Paris 1510) eine Summa der geistlichen Lehren und Praktiken der *Devotio moderna* gibt. Sozusagen ein großes *Rapiarium*, bietet das *Rosetum* eine Fülle von geistlichen Erfahrungen des Schreibers und seines Kreises und die Früchte einer ungemainen Belesenheit im religiösen Schrifttum.

Zur besseren Einprägung werden die Regeln der Betrachtung und ihr Inhalt in Versen gegeben. Diese sind wieder geordnet in Gruppen zu sieben für die Wochentage bzw. die sieben Tageszeiten oder in „Rosenkränzen“ von 150 Punkten. Um den Kanonikern zum andächtigen Psalmengebet beim Offizium zu helfen, gibt er ihnen in der „Psalmoidischen Hand“ (Chiropsalterium) ein weiteres mnemotechnisches Hilfsmittel.

Durch das *Rosetum* hat die *Devotio moderna* grösseren Einfluss auf Frankreich und darüber hinaus auf Spanien, z.B. auf den Abt von Montserrat Garcia Jiménez de Cisneros († 1510) genommen. Dessen Traktate, die eine Hilfe für den inneren Vollzug des Chorgebetes (*Directorium horarum canonicarum*, Montserrat 1500) und für die Betrachtung (*Exercitatorium spirituale*, Montserrat 1500), geben wollen, lehnen sich stark an das *Rosetum* an. Ob Ignatius von Loyola über diesen Benediktinerabt oder direkt von Jan Mombaer Anregung für seine Methodik der Betrachtung bekommen hat, lässt sich nicht sicher ausmachen. Jedenfalls hat er in Manresa die „Nachfolge Christi“ in die Hand bekommen und soll seitdem kein anderes Andachtsbuch mehr [136] geschätzt haben als sie. Damit ist die direkte Verbindung der *Devotio moderna* zur katholischen Reform des 16. Jahrhunderts gegeben. Über Ignatius, seine „Exerzitien“ und seinen Orden der Gesellschaft Jesu hat die von den Niederlanden ausgegangene „moderne Frömmigkeit“ einen wesentlichen Beitrag geleistet zur katholischen Reform des 16. Jahrhunderts und zur Frömmigkeit der Christenheit der Neuzeit überhaupt.

LITERATUR: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hg. v. H. Jedin, Bd III/2: Vom kirchlichen Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation, Freiburg 1968, 516-538 (Lit.). – R. Post, *De Moderne Devotie*, Amsterdam ²1950. – DERS., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leiden 1968. – St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden III: De Moderne Devotie 1380-1550*, Antwerpen 1956. – W. Kohl, *Die Schwesternhäuser nach der Augustinerregel (=Germania Sacra, Neue Folge 3: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln. Das Bistum Münster, Bd 1)*, Berlin 1968. – A. Ampe – B. Spaapen, *Imitatio Christi*, in: *Dictionnaire de Spiritualité VII* (1971), Sp. 2338-2368. – *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471-1971*, Kempen 1971. – *Gemeente Zwolle, Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie*, uitgegeven ter gelegenheid van de vijfhonderste sterfdag van Thomas a Kempis († 1471) (= Archives et Bibliothèques de Belgique, No spéc. 4), Brüssel – Zwolle 1971. – *Monasticon Windeshemense*, hg. v. W. Kohl, E. Persoons u. A. G. Weiler (= Archives et Bibliothèques de Belgique, No spéc. 16), Teil 1: Belgien, Brüssel 1976; Teil 2: Deutsches Sprachgebiet, Brüssel 1977; Teil 3: Niederlande, Brüssel 1980 – *Monasticon fratrum vitae communis*, hg. v. W. Leesch, E. Persoons u. A. G. Weiler (= Archives et Bibliothèques de Belgique, No spéc. 18. 19), Teil 1 (No 18): Belgien und Nordfrankreich, Brüssel 1977; Teil 2 (No 19): Deutschland, Brüssel 1979. C. C. De Bruin, E. Persoons, A. G. Weiler, *Geert Grote en de Moderne Devotie*, Deventer 1984 (Lit.).