

Werner Williams-Krapp (Augsburg)

*Ein puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge*  
Zur Rezeption von mystischem Schrifttum  
aus dem *niderlant* im *oberlant*

Germanisten und Niederlandisten betrachten das 13. und vor allem das 14. Jahrhundert als das Zeitalter der Mystik, sowohl im Blick auf das Phänomen an sich als auch auf die in ihrem Umkreis entstandene Literatur. Dabei wird leicht vergessen, daß sich diese Optik auf die Entstehung von mystischem Schrifttum beschränkt, denn die eigentliche Rezeptionsphase kam erst im 15. Jahrhundert. Circa 90% der Eckhart-, Tauler- und Seuse-Überlieferung – die aus quantitativer Sicht wirkmächtigsten Autoren des 14. Jahrhunderts – stammt aus dieser Zeit; die im 14. Jahrhundert entstandenen Schriften der Frauenmystik sind aber vielfach nur in Handschriften des 15. Jahrhunderts erhalten. Dies braucht nicht zu verwundern, denn der im beachtlichen Umfang durch volkssprachliche Literatur befriedigte Bildungs- und Unterhaltungshunger im 15. Jahrhundert, der mit einer Sturzflut von volkssprachlichen Werken bedient wurde, bemächtigte sich in umfassender Weise auch der geistlichen und weltlichen Literatur vergangener Epochen. Wir verdanken der Literaturbegeisterung dieser Zeit bekanntlich auch die Kenntnis einer Reihe wichtiger Werke der höfischen Literatur – etwa Hartmanns von Aue ‚Erec‘ (frühes 16. Jahrhundert) –, aber die Gründe für dieses Interesse werden in der Forschung nur selten reflektiert. Mit der Rezeption „höfischer“ Literatur im 15. Jahrhundert hat man sich inzwischen zwar vielfach befaßt, mit der Rezeption geistlicher Literatur aus früheren Jahrhunderten dagegen weitaus weniger.

Dabei scheinen mir die Gründe für die große Popularität gerade der mystischen Literatur im 15. Jahrhundert noch nicht ausreichend diskutiert worden zu sein, zumal diese Zeit – zumindest von Seiten des damals wortführenden Reformklerus – ausgesprochen mystikfeindlich war. Zum Beispiel wurden frauenmystische Bestrebungen im 15. Jahrhundert auf beiden Konzilien als in der Regel gefährliche vom Teufel inszenierte Verführungen gegeißelt; der in der Ordensreformbewegung engagierte Klerus brandmarkte solchen, vor allem weiblichen Unfug als unverantwortliche Ruhmessucht, die ein regelgetreues Ordensleben stark gefährde.<sup>1</sup> Dennoch findet sich Literatur, die sich mit dem Weg zur geistlichen Vollkommenheit und der höchsten Vereinigung mit Gott befaßt, in jeder nennenswerten Klosterbibliothek sowie im Besitz überraschend vieler Laien. Alleine die volkssprachlichen Werke Heinrich Seuses sind in knapp 400 Handschriften und einer Reihe

---

1 W. Williams-Krapp: Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert. in: Literarische Interessenbildung im Mittelalter. DFG-Symposium 1991. hg. v. J. Heinze u. a. (Germanistische Symposien-Berichtsbände 14), Stuttgart/Weimar 1993, S. 301-313, hier: S. 307-310.

von Druckauflagen erhalten.<sup>2</sup> Dies sei vorausgeschickt, nicht weil ich gedenke, der vielschichtigen Problematik der Mystikrezeption im 15. Jahrhundert hier nachzugehen – dazu bedarf es noch umfassender (vor allem überlieferungs- und textgeschichtlicher) Untersuchungen –, sondern um den Hintergrund zu skizzieren, der die Bedeutung niederländischer Mystik für den süddeutschen Raum erst konturieren läßt.

Denn der Umfang dieser Rezeption, gemessen an der Überlieferung, ist verhältnismäßig gering. Der Literaturfluß von Norden nach Süden ist im 14. und 15. Jahrhundert nur ein Rinnsal – dies habe ich in einem Beitrag von 1987 einmal zu beschreiben versucht –, der sich in der Regel auf mystische und fachliterarische Texte beschränkt – wobei die wenigen Ausnahmen die Regel bestätigen –, also auf besondere Literatur, die im überwältigenden Literaturangebot des süddeutschen Raumes Interessensnischen zu finden vermochte.<sup>3</sup> Denn mit katechetischer und erbaulicher Literatur war man im Süden geradezu übersorgt. Dazu kommt auch, daß die Gedankenwelt und die Spiritualität der *Devotio moderna* bekanntlich dort nur wenige Anhänger fanden.

Bei der Interpretation von Überlieferungsbefunden – und dies interessiert bei Autoren und ihre Wirkung fixierten Fragestellungen zumeist nicht – muß selbstverständlich versucht werden, die möglichen Beweggründe für die Rezeption und Verbreitung eines jeweiligen Textes zu klären, ein in der Regel schwieriges Unterfangen. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich die Hintergründe für die Rezeption niederländischer Mystik im süddeutschen Raum ungewöhnlich gut rekonstruieren lassen.

Es sei aber auch vorausgeschickt, daß das Interesse mittelalterlicher *illitterati* – auch das semiliterater Nonnen – an Autoren, d. h. auch an deren mit einem Namen verbundene *auctoritas*, an der Herkunft des Textes, sowohl landschaftlich als auch im Blick auf eine eventuelle Ordenszugehörigkeit usw., äußerst gering war. Das läßt sich leicht anhand von Textüberschriften und Angaben in mittelalterlichen Bibliotheksverzeichnissen belegen. Jeder, der jemals spätmittelalterliche Handschriften beschrieben hat, kennt die zeitraubenden Qualen der Textidentifizierung, für die uns die mittelalterlichen Schreiber nur selten eine Hilfe bieten. Es gibt nur eine Handvoll zeitgenössischer Autoren (die Kirchenväter und Heiligen werden z. B. zumeist als Autoren identifiziert), deren Name und Herkunft für mittelalterliche Rezipienten volkssprachlicher Literatur von Interessen sind. Werke werden in der Regel nach ihrem Inhalt und ihrer möglichen Gebrauchsfunktion vorgestellt, nur das scheint interessiert zu haben, wenn der Verfasser nicht gerade zur lokalen Prominenz gehört. Werden dessen Werke aber außerhalb seines unmittelbaren Wirkungskreises abgeschrieben, fallen auch sie in der Regel einer Anonymisierung anheim. Es zeigt sich immer wieder, daß eine Vielzahl von angeblich anonymen

2 G. Hofmann: Seuses Werke in deutschsprachigen Handschriften des späten Mittelalters, in: Fuldaer Geschichtsblätter 45 (1969), S. 113-206; weitere Überlieferung bei R. Blumrich: Die Überlieferung der deutschen Schriften Seuses. Ein Forschungsbericht, in: Heinrich Seuses *Philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption, hg. v. R. Blumrich/Ph. Kaiser (Wissensliteratur im Mittelalter 17), Wiesbaden 1994, S. 189-201.

3 W. Williams-Krapp: Literaturlandschaften im späten Mittelalter, in: Niederdeutsches Wort 26 (1986), S. 1-7.

Werken ihre Anonymität erst ihrer Entfernung vom Herstellungsort verdankt. Ohne hier jetzt in eine Methodendiskussion eintreten zu wollen, sei hier nur angemerkt, daß es sich ja gerade in einer Reihe von überlieferungsgeschichtlichen Studien der letzten Dekaden gezeigt hat, daß der Autorbegriff für das Mittelalter – auch in seiner Ablehnung – nicht zu verallgemeinern, sondern stark zu differenzieren ist.<sup>4</sup>

Ich will in dem mir zur Verfügung stehenden Rahmen versuchen, einige grundsätzliche Fragen an die Überlieferung der oberdeutschen Übersetzungen von mystischen Schriften aus dem *niderlant* in der Volkssprache zu richten, um einige Besonderheiten dieser Literaturbeziehung, wie sie zuerst Kurt Ruh in seinem wegweisenden Beitrag von 1964 zu beschreiben versuchte,<sup>5</sup> etwas schärfer konturieren zu können. Es ist erneut zu fragen, auf welchen Wegen diese Schriften ins *oberlant* gelangten, was diesen Import motivierte und welche Kreise an der Rezeption partizipierten. Dabei ist, im Blick auf das Tagungsthema, zu klären, inwieweit die Herkunft und die Autorschaft dieser Werke für die Primär- und Sekundärrezipienten von Bedeutung waren und warum. Da es sich immer wieder zeigt, daß im Mittelalter Übersetzungen von mystischem Schrifttum aus dem Niederländischen und Niederdeutschen ins Oberdeutsche vielfach wesentlich schwieriger zu bewerkstelligen waren als Übersetzungen aus dem Latein, wird zu fragen sein, welche Auswirkungen die zumeist eingeschränkte Kompetenz der Übersetzer in der einen oder anderen Sprache auf die Textgeschichte der Werke hatten. Denn mystische Literatur aus dem *niderlant* – und auf dieses sprachlich diffizile Schrifttum will ich mich beschränken –, seien es die Schriften Ruusbroecs oder das Werk Mechthilds von Magdeburg, waren für Übersetzer ungewöhnliche Herausforderungen, zumal es keine niederländisch/oberdeutsche Vokabularien als Hilfsmittel gab, wie sie etwa für Übersetzungen aus dem Latein in großer Auswahl zur Verfügung standen. Bilinguale Übersetzer, die über derart hervorragende Kenntnisse in beiden Sprachen verfügten, daß sie auch die komplexe und z.T. eigenwillige Begrifflichkeit und den subtilen Argumentationsgang ihrer Vorlagen mühelos ins Oberdeutsche zu übersetzen vermochten, gab es offenbar nur sehr wenige. Um Mechthilds Werk zu übersetzen – und so möchte ich diesen Vorgang auch bezeichnen – bedurfte es einer Übersetzergruppe, zu dem auch „native speakers“ aus dem *niderlant* gehört haben könnten. Zwei Jahre soll der Vorgang gebraucht haben.<sup>6</sup> Von einer Übertragung – wie etwa vom Bairischen ins Alemannische – kann da sicherlich nicht die Rede sein.

Bei der frühen alemannischen Rezeption Ruusbroecs, die wahrscheinlich durch die Vermittlung der ‚Geestelike Brulocht‘ durch Johannes Tauler an den ominösen ‚Gottesfreund im Oberlant‘, eine mit ziemlicher Sicherheit vom Straßburger Gottesfreund Rulman Merswin erfundene Figur,<sup>7</sup> im Jubeljahr 1350 erfolgte, scheint ebenfalls ein Übersetzerteam am Werk gewesen zu sein. Wolfgang Eichler

4 Vgl. dazu W. Williams-Krapp: Die überlieferungsgeschichtliche Methode. Rückblick und Ausblick, in: IASL 20,2 (2000), S. 1-21.

5 K. Ruh: Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung, in: Dr. L. Reypens Album, hg. v. A. Ampe, Antwerpen 1964, S. 354-382; erneut abgedruckt in: K. Ruh: Kleine Schriften, Bd. II, Berlin/New York 1984, S. 94-117.

6 M. Ebner/H. von Nördlingen: Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik, hg. v. Ph. Strauch, Freiburg/Tübingen 1882 (Nachdruck Amsterdam 1966), S. 246-247.

7 Siehe G. Steer: Merswin, Rulman, in: <sup>2</sup>VL 6. Sp. 420-442.

war die z. T. sehr unterschiedliche Qualität der sprachlichen Aneignung in den einzelnen Kapitel aufgefallen, die sich auf einer Skala von unsicher bis sehr gekonnt bewegt. Dabei wurden die hochspekulativen Teile, für die man sich wohl einen theologisch kompetenten Berater herbeiholte, besser übersetzt als die leichteren, in denen zumeist nur eine slavisch-wörtliche Umschrift vorliegt.<sup>8</sup>

Über das enge Netzwerk, das von charismatischen Gestalten wie Tauler, Heinrich von Nördlingen sowie Rulman Merswin und die Gottesfreundbewegung unterhalten wurde und landschaftlich weit ausgreifende Beziehungen mit regem Literaturaustausch unterhielt, dürften auch Ruusbroecs ‚Van den blinkenden Steen‘ und andere Texte aus seinem Œuvre nach Straßburg gelangt sein.<sup>9</sup>

Die oberdeutsche ‚Brulocht‘-Überlieferung, von Wolfgang Eichler 1969 eingehend untersucht,<sup>10</sup> beschränkt sich, von drei Ausreißern abgesehen, auf den alemannisch/schwäbischen Südwesten, mit Rezeptionsschwerpunkten in Straßburg und der Schweiz. Von wenigen frühen Handschriften abgesehen, verteilt sich die Überlieferung über das ganze 15. Jahrhundert. Erst dann fand das Werk außerhalb des Südwestens ein gewisses Publikum: im bairischen Augustinerchorherrenstift Indersdorf (unweit von Augsburg), bei den Kanonikern vom gemeinsamen Leben in Butzbach (nördl. von Frankfurt) und in der Erfurter Kartause.<sup>11</sup> In den beiden erstgenannten Fällen dürfte die institutionelle Bindung die Abschrift veranlaßt haben. In beiden Codices wird Ruusbroec als Augustiner aus *grunendal* vorgestellt, die Butzbacher Handschrift fügt dem sogar *bii Bruxel* hinzu. Derart genaue Angaben finden sich in spätmittelalterlichen Handschriften mit volkssprachlicher Überlieferung nur äußerst selten. Vor allem in der Butzbacher Handschrift wird die identitätsstiftende Bedeutung von Ruusbroecs Œuvre greifbar, eine Bedeutung, die in den Orden den Werken und Legenden der kanonisierten Stifter zukommt.<sup>12</sup> In

8 Vgl. dazu ausführlich W. Eichler: Jan van Ruusbroecs ‚Brulocht‘ in oberdeutscher Überlieferung. Untersuchungen und kritische Textausgabe, München 1969 (MTU 22), S. 32-37; ders.: Zur Rezeption von Ruusbroecs ‚Geistlicher Hochzeit‘ in Oberdeutschland. Über das Entstehen und ‚Verlieren‘ einer Übersetzung im späten Mittelalter, in: Mediävistische Literaturgeschichtsschreibung. Gustav Ehrismann zum Gedächtnis, hg. v. R. Bräuer/O. Ehrismann, Göttingen 1992 (GAG 572), S. 275-287. Zu Ruusbroec vgl. auch A. Ampe: Ruusbroec, Jan van, in: <sup>2</sup>VL 8, Sp. 436-458, zu den Übersetzungen Sp. 449f.

9 Ders.: ‚Van den blinkenden Steen‘ in oberdeutscher Überlieferung, in: Würzburger Prosastudien I, München 1968 (Medium Aevum 13), S. 199-214; der Text ist ediert von dems. (Hg.): Jan van Ruusbroec. Van den blinkenden Steen in oberdeutscher Textradition (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters 4), München 1968; hinzuzufügen ist die Beuroner Handschrift, vgl. D. Schmidtke: Eine Beuroner Mystikerhandschrift, in: Scriptorium 34 (1980), S. 278-287, in der auch die Übersetzung der ‚Vier becoringen‘ steht. Die Handschrift ist aufs engste verwandt mit dem elsässischen Codex Berlin, SPK, mgq 125. Zur gesamten Ruusbroec-Überlieferung im oberdeutschen Raum vgl. Th. Mertens: Ruusbroec onder de Godsvrienden, in: AB&G 47 (1997), S. 109-130. Mertens weist nach, daß die Straßburger Ruusbroec-Rezeption in zwei Etappen erfolgte. Zur Verbindung der beiden Gottesfreunde-Kreise vgl. G. Warnar: Het leven van Jan van Ruusbroec. Biografie en beeldvorming, in: Een claar verlicht man. Over het leven en werk van Jan van Ruusbroec (1293-1381), hg. v. E. P. Bos/G. Warnar, Hilversum 1993 (Middeleeuwse Studies en Bronnen 38), S. 13-30, hier: S. 19-21. Vgl. auch den Beitrag von Warnar in diesem Band.

10 Eichler (Anm. 8, ‚Brulocht‘), S. 7-29.

11 Es handelt sich um die Hss. M1, Gi und Ei.

12 Butzbach gehörte zu den wenigen Stiften dieses Typs im Süden; vgl. Monasticon Fratrum Vitae Communis, Bd. II: Deutschland, hg. v. W. Leesch u. a., Brüssel, 1977-79, (Archief- en Bibliotheekwezen in België. Extranummer 16), passim.

beiden Handschriften steht Ruusbroecs Werk im Mittelpunkt: In der Indersdorfer Handschrift folgen auf die ‚Brulocht‘ nur noch einige wenige kleinere Texte, die Butzbacher Handschrift enthält ausschließlich die ‚Brulocht‘ und ‚Van den blinkenden Steen‘. Von besonderem Interesse ist der aus dem für seine Mystik bekannten Dominikanerinnenkloster Engelthal stammende cgm 99 der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Er enthält sowohl die Übersetzung von ‚Van den blinkenden Steen‘ als auch den einzigen Textzeugen einer Übersetzung von ‚Vander hoechster waerheit‘. Da für Engelthal Verbindungen zum alemannischen Raum nachzuweisen sind – ich denke etwa an Christine Ebners Beziehungen zu Heinrich von Nördlingen und Johannes Tauler –, ist das Vorhandensein von Straßburger Ruusbroec-Texten in diesem fränkischen Kloster keineswegs überraschend.

Bislang kaum genauer untersucht sind einige Schriften Hadewijchs, die in zwei aus Straßburg<sup>13</sup> und in einer aus Basel stammenden Handschrift, dem Einsiedeler Codex 277, des einzigen vollständigen Textzeugen des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechthilds von Magdeburg (aus der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts),<sup>14</sup> überliefert sind. Während Ruusbroecs ‚Brulocht‘ ihm fast durchweg mit korrekter Autorenennung zugeschrieben wird, erhebt man Hadewijch sogar zu einer genuinen Heiligen, was eine Nennung der Autorin zwingend impliziert. Es handele sich bei ihrem Werk um *ein nutze lere, die sante adelwip lerte, die do ist ein grozze heilige*. Wie in der ‚Brulocht‘-Übersetzung wird auch hier die Herkunft der Verfasserin mitgeteilt: Durch ihre Lehre seien vor hundert Jahren *svnderlich alle gottes frvnde in brabant ... zuo dem aller vollekomenesten lebende komen ... vnd von der gnaden gottes durch sv erlúhtet*.<sup>15</sup> Es wird sich bei der Namensgebung um ein gründliches Mißverstehen der niederländischen Überschrift in der Vorlagenhandschrift handeln, wo offenbar die Lehre eines nicht genannten heiligen *adel*<sup>16</sup> oder *edel wijfs* angekündigt wurde. Da es sich in den beiden Straßburger Handschriften, mit einer Übersetzung von Brief X, sowie in der Baseler Handschrift, mit einer Kompilation der Briefe V und VI und Mengeldichten V und VI, um die gleiche Fehlzuweisung handelt, läßt sich eine heute verlorene, vermutlich Straßburger Übersetzung von mehreren Schriften Hadewijchs annehmen, aus der die drei Handschriften mittelbar schöpften.<sup>17</sup> Jedenfalls scheint der ungewöhnliche Umfang wie die Art der Überschrift, die auch einen Hinweis auf Gottesfreunde in Brabant enthält, ein überzeugendes Indiz für diese Annahme zu sein. Übrigens wird auch Ruusbroec bis-

13 Vgl. J. van Mierlo: *Adelwip*, in: *Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde* (1933), S. 581-598; ders.: *De Adelwip-uittreksels*, in: ebd. (1934), S. 537-555; die Texte sind abgedruckt bei dems. (Hg.): *Hadewijch; Brieven I: Tekst en Commentaar*, Antwerpen 1947, S. 265-281. Van Mierlo ist nie auf die Möglichkeit einer Straßburger Übersetzung eingegangen, obwohl beide Hss. aus Straßburg stammen.

14 F. Gooday: Eine bisher unbekannte Hadewijch-Übersetzung, in: *ZfdA* 102 (1973), S. 236-238.

15 Hadewijch, *Brieven* (Anm. 13), S. 266, 1-5.

16 Diese Schreibung ist zwar ungewöhnlich, ist aber bei J. Verdam: *Middelnerlandsch Handwoordenboek ... C. H. Ebbinghe Wubben*, Den Haag 1964, S. 6, belegt: „Edel, edelgeboren“.

17 Zur engen überlieferungsmäßigen Verbindung der Schriften Hadewijchs und Ruusbroecs vgl. zuletzt W. Scheepsma: *Hadewijch und die ‚Limburgse sermoenen‘. Überlegungen zu Datierung, Identität und Authentizität*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Fischingen 1998*, hg. v. W. Haug/W. Schneider-Lastin, Tübingen 2000, S. 653-682.

weilen in oberdeutschen Handschriften, etwa in der Handschrift Str4, als *lieber heiliger waltpriester* apostrophiert.

Diese These läßt sich auch durch eine Notiz des Straßburger Handschriften-sammlers Daniel Sudermann (1550-1631 [?]) in Berlin, mgo 12 belegen. Sudermann, der zahlreiche Handschriften aus Straßburger Frauenklöstern besaß, berichtet dort, daß er im Besitz einer umfangreichen Sammlung von Hadewijchs ‚Brieven‘ gewesen sei. Am Anfang des in mgo 12 befindlichen Hadewijch-Auszugs schreibt er: *Dies hab ich gantz, und vil lenger im buch da die Sendbrieff an junckfrauen stond.*<sup>18</sup>

Sowohl bei der Ruusbroec- wie bei Hadewijch-Überlieferung sollen die Überschriften auch auf ein bestehendes Netzwerk einer angeblich überregional florierenden Gottesfreundbewegung verweisen und damit die Kreise um Merswin und Heinrich von Nördlingen in einen großen, auch das *niderlant* umspannenden Verbund stellen, um damit ihre Bedeutung als spirituelle Elite auch über die Schriftlichkeit zu dokumentieren sowie diese Elite dabei auch in gewisser Hinsicht zu mystifizieren.

Allerdings wurde Hadewijchs Werk im oberdeutschen Raum kein nennenswerter Erfolg beschieden, während Ruusbroecs ‚Brulocht‘ immerhin in 17 Handschriften vom 14.-17. Jahrhundert bezeugt ist und damit beinahe an die Zahlen der niederländischen Überlieferung herankommt. Dieses Mißverhältnis ist aber nicht unbedingt überraschend: Die Verbreitung frauenmystischen Schrifttums bleibt im allgemeinen weit hinter den von Männern verfaßten mystischen und mystagogischen Werken zurück, zumal im frauenmystikfeindlichen 15. Jahrhundert. Hadewijchs irrtümlich angenommene Heiligkeit sorgte hier offenbar für die als notwendig erachtete Legitimation, ihre Worte zu übersetzen und zu verbreiten, ein Legitimationsnachweis, den ein gelehrter Ordensmann wie Ruusbroec nicht unbedingt vorzuweisen brauchte.

Trotz der ungewöhnlich ausführlichen Verortung der Werke Ruusbroecs und Hadewijchs in den oberdeutschen Handschriften wird indes die Spezifik der Adaptation ins eigene Idiom nirgends thematisiert. Es bleibt offen und wohl auch irrelevant, ob der Text aus einer lateinischen oder einer niederländischen Vorlage übersetzt wurde. Da Merswin und sein Kreis die Vorlagen ohnehin gut kannten, mußte die Sprache der Quelle auch nicht mehr eigens erwähnt werden. Für spätere Abschreiber war dieser Sachverhalt dann ohnehin nicht mehr zu klären. Dennoch hat man, zumindest an einem Punkt der Textgeschichte, die Sprache der Übersetzung als irritierend empfunden. Das starre Festhalten an der Syntax der niederländischen Vorlage, die z. T. unklare Begrifflichkeit und unübersehbare Sinnentstellungen durch Übersetzungsfehler führten in der Redaktion \*B zu einer Überarbeitung, bei der jedoch auf eine erneute Konsultation eines niederländischen Textzeugen verzichtet werden mußte. Dieses Vorgehen führte daher nicht nur zu einer Glättung und bisweiligen Verdeutlichung der Aussagen, sondern auch zu neuen Fehlern gegenüber der niederländischen Quelle.<sup>19</sup>

18 Vgl. Van Mierlo: (Anm. 13, Adelwip), S. 597f.

19 Eichler: (Anm. 8, ‚Brulocht‘), S. 55-63.

Zwischen der Einführung von Werken Ruusbroecs und Hadewijchs und der nächsten Rezeption niederländischer Mystik im Süden vergeht circa ein Jahrhundert. Auch dieses Mal sind die Hintergründe für ein erneutes Interesse genauer festzumachen. Am 11. April 1459 schloß sich das Augustinerchorherrenstift Rebdorf bei Eichstätt der Windesheimer Kongregation an – eines der wenigen Stifte im *oberlant*, die hier ihren Reformansatz suchten.<sup>20</sup> Mit diesem Anschluß kam offenbar auch eine kleine Zahl von reformerprobten niederländischen Kräften nach Rebdorf, die wohl bei der Einführung und Durchsetzung der Reformstatuten behilflich sein sollten. Sie brachten aber auch Werke niederländischer Mystik und andere – auch lateinische – Devotenliteratur mit sich, die sie ins Deutsche zu übersetzen versuchten. Dies geschah vermutlich bereits nach einer kurzen Phase des Spracherwerbs, die möglicherweise in Kirschgarten bei Worms ihren Anfang genommen hatte, woher die Reformkräfte gekommen waren.<sup>21</sup>

Ziel der Windesheimer Reformen war der rasche Aufbau einer Laienbrüderbibliothek mit deutschsprachiger Literatur. Das ist eigentlich zu erwarten, denn die monastisch organisierten Devoten waren, anders als etwa die Bettelorden, sehr um die religiöse Bildung der Laienbrüder bemüht.<sup>22</sup> Nur noch in den benediktinischen Reformbewegungen des 14. und 15. Jahrhunderts finden wir eine ähnlich revolutionäre Einstellung zu den semireligiösen Mitgliedern von Männerklöstern.<sup>23</sup> Zwar bestand die Rebdorfer Sammlung am Ende des 15. Jahrhunderts größtenteils aus den üblichen, im süddeutschen Raum verbreiteten katechetischen und erbaulichen Werken,<sup>24</sup> aber die ersten Werke, die für die Laienbrüder herbeigebracht wurden, waren Schriften der *Devotio moderna*. Bereits Ostern 1459 – also fast zeitgleich mit dem Anschluß Rebdorfs an die Windesheimer Kongregation – beendet ein gewisser Petrus van Zutphen, *convers vnd kelner*, wohl im Auftrag des neuen Priors, seinen „Versuch“ einer Übersetzung von fünf Traktaten Jans van Leeuwen.<sup>25</sup> Dieser Versuch dürfte seine bayerischen Brüder wenig erfreut haben, denn er übersetzte in einem eigenartigen Gemisch von Westmitteldeutschem und Niederländischem. Bemerkenswerterweise verzichtet Petrus in der Überschrift auf die Nennung des Autors, er ordnet ihn lediglich als Anhänger des offenbar bekannteren Jan van Ruusbroec ein, was dem Werk die nötige Legitimation verleiht. Das Werk habe ... *ein geistlich leye, der ein koch was des erwerdigen geistlichen fatters her Johannes russbroch inden closter zu groningen dale by brussel in brabant*

20 Vgl. dazu J. Schlecht: Hieronymus Rotenpeck und die Reform des Stiftes Rebdorf, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt* 7 [1892] (1893), S. 65-101.

21 Vgl. J. Lechner: Der vlämische Mystiker Johannes von Löwen in deutschen Handschriften, in: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 11 (1936), S. 192-209, hier: S. 195.

22 Vgl. dazu grundsätzlich Th. Kock: Die Buchkultur der *Devotio moderna*. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels. Frankfurt a. M. u. a. 1999 (Tradition – Reform – Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 2), S. 182-222.

23 Ch. Bauer: Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert. Tübingen 1996 (MTU 107), S. 16-20.

24 Ebd., S. 210-248. Bauer stellt die noch erhaltenen Handschriften und Drucke der Laienbrüderbibliothek zusammen.

25 Lechner (Anm. 21). Es handelt sich um die Hs. 280/2881 der Graf von Schönbornschen Schloßbibliothek zu Pommersfelden. Petrus ist in den Rebdorfer Urkunden nicht eindeutig zu identifizieren; vgl. J. Höcherl: Die Laienbrüder des Augustinerchorherrenstifts Rebdorf, in: *Historischer Verein Eichstätt. Sammelblatt* 90 (1997), S. 19-40. Sämtliche Träger des Namens Petrus oder Peter sind den Donaten des Stifts zugeordnet.

[gemachet].<sup>26</sup> In einer späteren Abschrift dieser Übersetzung, in der der Text bereits in geglätteter Form in die bairische Schreibart übertragen worden war, entfällt bemerkenswerterweise der Hinweis auf Ruusbroec, während jetzt der Autor identifiziert wird: *Johann Coch yn dem closter zu Gravendal yn brabant* habe das Werk verfaßt.<sup>27</sup> Wird hier tatsächlich Jan van Leeuwen benannt oder nur der Vorname Ruusbroecs aus der Überschrift der älteren Handschrift auf Jan übertragen?

Es dürfte kein Zufall sein, daß Petrus van Zutphen als Konverse ausgerechnet die Werke des Laienbruders Jan van Leeuwen für die Laienbrüder Rebdorfs auswählte. Vermutlich wurde er gerade für die wichtige Aufgabe, die Betreuung der von den Devoten so ernstgenommenen Laienbrüder, aus Kirschgarten mitgeschickt.<sup>28</sup> Ob die Werke Ruusbroecs, abgesehen von Exzerpten innerhalb des Tauler-Komplexes, in Rebdorf ebenfalls vorhanden waren<sup>29</sup> – der Hinweis in der Überschrift von Petrus' Übersetzung läßt dies vermuten – ist leider anhand des überlieferten Bestandes der Bibliothek nicht zu klären.

In einer sprachlich ähnlichen Gestalt wie die Jan van Leeuwen-Übersetzung findet sich eine Rebdorfer Teilübersetzung von Ludolfs von Sachsen ‚Vita Christi‘, ein Lieblingswerk der *Devotio moderna*. Auch hier schreibt Petrus in seinem eigenartigen Sprachengemisch, jetzt allerdings bereits leicht bairisch gefärbt.<sup>30</sup> Es wäre zu untersuchen, ob er auch in diesem Fall Übersetzer war, zumal er möglicherweise auch über Lateinkenntnisse verfügte; eine Übersetzung aus einer volkssprachlichen Vorlage ist aber auch nicht auszuschließen.

Ein weiterer aus dem *niderlant* gekommener Windesheimer ist der Chorherr Bartholomeus Petri aus Eindhoven in Nordbrabant, der in den Rebdorfer Akten als *vnus de Primis Reformatoibus* bezeichnet wird.<sup>31</sup> Innerhalb der knapp 30 Jahre nach seiner Ankunft in Rebdorf (er starb 1494) schrieb er Teile von mindestens vier deutschen Handschriften ab, sein Anteil am lateinischen Bestand der Rebdorfer Bibliothek wäre noch zu prüfen. Von ihm stammt z. B. die Abschrift einer bairischen oder fränkischen Übersetzung von Buch II der ‚*Imitatio Christi*‘ (Buch II, ab Kap. 1, §12), die in zwei weiteren Rebdorfer Handschriften enthalten ist.<sup>32</sup> 1482 schreibt er deutsche Auszüge aus Gerards van Vliederhoven ‚*Cordiale*‘ ab,

26 Pommersfelder Handschrift, 1<sup>ra</sup>.

27 München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 447, 1r. Diese Auszüge auch in Berlin, SPK, mgo 565, 172r-183r, und Eichstätt, St. Walburg, cod. 7, 89r-113r; vgl. K. Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 351-500, Wiesbaden 1973, S. 284f.

28 Über die Bibliothek Kirschgartens läßt sich nur noch wenig sagen; sie ist nur bruchstückhaft über das „*Registrum prioris*“ des Stifts rekonstruierbar; vgl. Th. Kock: Bibliothek und Scriptorium des Augustiner-Chorherrenstifts Kirschgarten, in: *Der Wormsgau* 18 (1999), S. 33-54.

29 J. G. Mayer: Tauler in der Bibliothek der Laienbrüder von Rebdorf, in: *Überlieferungsgeschichtliche Editionen und Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters. Kurt Ruh zum 75. Geburtstag*, hg. v. K. Kunze u. a., Tübingen 1989 (TTG 31), S. 365-390, hier: S. 367, 382.

30 München, cgm 371, 254<sup>ra</sup>-316<sup>va</sup> und cgm 798. In cgm 509 ist Petrus als Korrektor identifiziert worden; vgl. K. Schneider: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Cgm 691-867, Wiesbaden 1984, S. 369f.

31 Siehe J. Höcherl: Rebdorfs Kanoniker der Windesheimer Zeit, 1458-1853, in: *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt* 85 (1992), S. 40.

32 München, cgm 447, 60<sup>r</sup>-71<sup>r</sup> (von Petri geschrieben); der Text auch in den Rebdorfer Handschriften cgm 458 und Berlin, SPK, mgo 565.

einem weiteren für Devoten wichtigen Werk, und unterschreibt mit *Bartholomeus Petri de Brabancia ex civitate Eyndoviensi*.<sup>33</sup>

Ein dritter aus dem *niderlant* stammender Schreiber, Nicolaus von Lüttich, ist ebenfalls in Rebdorf belegt.<sup>34</sup> Er dürfte später als Petrus van Zutphen und Petri nach Rebdorf gekommen sein. Er schrieb zwischen 1505 und 1507 fünf Heiligenpredigten unbekannter Provenienz ab, und zwar in nordbairischer Schreibart mit vielen niederländischen Anklängen. Es zeigt sich also, daß gerade die niederländischen Konventualen und Laienbrüder in Rebdorf sich vor allem um die Bibliothek der Laienbrüder zu kümmern hatten. Wie in den reformierten Frauenklöstern des Dominikaner-, Augustiner-, Benediktiner- und Klarissenordens war in Rebdorf Reform unmittelbar mit einer Literarisierung des religiösen Alltags von illiteraten Klosterangehörigen verbunden.<sup>35</sup> In dieser Hinsicht traf sich die aus dem Norden importierte Programmatik der *Devotio moderna* mit der im Süden formulierten Reformprogrammatik der observanten Orden. Rebdorfs Bibliothek – sowohl die der Chorherren als auch die der Laienbrüder – dürfte eine durchaus repräsentative Sammlung von Devotenliteratur besessen haben. Dem eben Besprochenen wäre eine erschlossene Handschrift der ersten deutschen Übersetzung von Hendrik Herps ‚Spieghel der volcomenheit‘ hinzuzufügen,<sup>36</sup> auf die ich unten noch kommen werde. Thomas Kock kam in Anbetracht des Überlieferten allerdings zum Ergebnis, daß in den deutschen Beständen Rebdorfs verhältnismäßig wenig Schrifttum der *Devotio moderna* zu finden ist.<sup>37</sup> Dies ist wohl auf die intensiven Beziehungen Rebdorfs zu nahegelegenen Klöstern verschiedener Orden zurückzuführen. Ich denke hier vor allem an das reformierte Chorfrauenstift Pillenreuth, das als Weitervermittler von Literatur aus dem geradezu einmaligen Bücherbestand des Nürnberger Katharinenklosters an Rebdorf fungierte,<sup>38</sup> sowie an das Melker Reformstift Tegernsee, das ebenfalls eine Laienbrüderbibliothek von beachtlichem Umfang unterhielt.<sup>39</sup> Es scheint, als sei nach den ersten Jahren der Bücherimport aus dem *niderlant* versiegt. Die langen Wege, die sprachlichen Barrieren und das gigantische Angebot an süddeutscher Literatur wird das Bedürfnis nach Werken aus den Windesheimer Klöstern des Nordens gedämpft haben. Ein dringender Bedarf etwa nach Devotenschrifttum war offenbar nicht vorhanden oder dessen Beschaffung und Übersetzung einfach zu beschwerlich.

Dennoch fällt auf, daß in vielen Rebdorfer Handschriften sowohl die kleinen Formate sowie die vielen Handschriften mit einer Vielzahl von kurzen Texten oder Exzerpten mit thematischen Schwerpunkten – so etwa München, cgm 458 mit 31

33 München, cgm 458, 328<sup>v</sup>; in dieser Hs stammt 46<sup>v</sup>-337<sup>r</sup> von seiner Hand. Weitere Belege für seine Schreibfähigkeit finden sich in cgm 461.

34 München, cgm 371, 41<sup>r</sup>-80<sup>r</sup>.

35 W. Williams-Krapp: Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 4, 1986/87, S. 41-51.

36 Es handelt sich um München, cgm 4715, das aus dem Rebdorf unterstellten Chorfrauenstift Mariastein bei Eichstätt stammt; vgl. K. Freihagen-Baumgardt: Hendrik Herps ‚Spieghel der volcomenheit‘ in oberdeutscher Überlieferung, Leuven 1998 (*Miscellanea neerlandica* XVII), S. 52-54.

37 Kock (Anm. 22), S. 224.

38 S. Ringle: *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, München 1980 (MTU 72), S. 55-58; Mayer (Anm. 29), S. 379f.

39 Bauer (Anm. 23), S. 179f.; Mayer (Anm. 29), S. 389f.

und Berlin, mgo 585 mit über 50 Texten – stark an die Buchkultur der *Devotio moderna* erinnern, d. h. an die von Nikolaus Staubach untersuchten Rapiarien.<sup>40</sup> Es dürfte sich lohnen, die Rebdorfer Bestände auch unter dem Gesichtspunkt der materiellen Gestaltung der Buchkultur zu untersuchen.

Der erfolgreichste Autor niederländischer Mystik im *oberlant* ist zweifellos Hendrik Herp. Kristina Freienhagen-Baumgardt hat in ihrer Arbeit von 1998 die vier oberdeutschen und eine rheinfränkische Übersetzung des ‚Spiegel der volcomenheit‘ genauer analysiert und deren Rezipientenkreise ermittelt.<sup>41</sup> Der ‚Spiegel der volcomenheit‘ wurde durch den Prior des Nürnberger Dominikanerklosters, Peter Kirchs Schlag, um 1474 vermutlich in einer Handschrift aus Köln, wo er kurz davor als Klosterreformer tätig gewesen war, nach Nürnberg gebracht. Er ließ den Beichtvater des dortigen Katharinenklosters, seinen Ordensbruder Georg Haß, den Text für die Frauen ins Nürnbergische übersetzen. Bei der Übergabe des Werks entstand ein großes Mißverständnis, das sich durch die gesamte Überlieferungsgeschichte verfolgen läßt. Denn die Adressatinnen hielten das Buch für die Übersetzung einer lateinischen Predigtsammlung Kirchs Schlags, die er *gepredigt vnd gemacht* habe und anschließend *teutzch machen* ließ.<sup>42</sup>

Das heißt, daß dieses populäre Werk nur einmal in den 19 erhaltenen und zwei verschollenen Textzeugen mit Herp in Verbindung gebracht wird – allerdings auch nie mit Kirchs Schlag und Haß. In einer einzigen Handschrift wird der Verfasser als *Hainrich herp barfüsser orden* identifiziert.<sup>43</sup> Wie es zu dieser späten Zuschreibung kam, läßt sich nicht mehr klären; offenbar muß das Wissen um Herps Werk aber stärker vorhanden gewesen sein, als die nur 19 Handschriften nahelegen. Tatsächlich belegt ist dieses Wissen durch eine niederländische Handschrift aus der Amsterdamer Kartause, die der Kartause Tüchelhausen bei Würzburg geschenkt wurde und in der Herp als Autor genannt wird.<sup>44</sup>

Eine der bemerkenswertesten Entdeckungen von Freienhagen-Baumgardt im Bereich der Textgeschichte der Nürnberger Übersetzung war der Nachweis gleich zweier Redaktionen des deutschen ‚Spiegels‘. Diese wurden als notwendig erachtet, denn die von Georg Haß angefertigte Übersetzung klebt eng an der niederländischen Vorlage, ja sie wirkt „teilweise geradezu unbeholfen“.<sup>45</sup> Ein vermutlich schwäbischer Redaktor war zweifellos sicherer im Niederländischen als Haß, er bessert dessen Übersetzung mit Hilfe einer niederländischen Quellenhandschrift sachlich und sprachlich nach und führt eine noch übersichtlichere Gliederung des Werks ein. In einer weiteren Redaktion (\*Y1), die ebenfalls mit einer sprachlichen Glättung und der Einführung einer neuen Gliederung einhergeht, wird sogar eine ausführliche selbstverfaßte Vorrede des Redaktors vorangestellt, in der

40 Vgl. dazu den Beitrag von Staubach in diesem Band; vgl. auch grundsätzlich: Th. Mertens: *Collatio und Codex im Bereich der Devotio moderna*, in: *Der Codex im Gebrauch*, hg. v. Ch. Meier u. a., München 1996 (Münstersche Mittelalter-Schriften 70), S. 163-182.

41 Freienhagen-Baumgardt (Anm. 36). Ich referiere i. f. vielfach ihre Ergebnisse.

42 Freienhagen-Baumgardt (Anm. 36), S. 44-47.

43 Es handelt sich um die Handschrift K1, f; vgl. ebd., S. 68, 140.

44 Vgl. meine Beschreibung in: H. Thurn: *Die Handschriften der Universitätsbibliothek Würzburg*, Bd. 4: *Die Handschriften der kleinen Provenienzen und Fragmente*. Die *Mnl. Codices* beschrieb W. Williams-Krapp, Wiesbaden 1990, S. 151f.

45 Freienhagen-Baumgardt (Anm. 36), S. 59.

die wichtigsten Lehren des ‚Spiegels‘ zusammengefaßt werden. Damit soll die Lektüre des schwierigen Werkes *destermer verstantlicher vnd lustiger* gestaltet werden.<sup>46</sup> Dennoch tragen beide Redaktoren nichts zur Aufklärung von Autorschaft und Herkunft bei. Sie lassen den ‚Spiegel‘ weiterhin als anonymes Werk süddeutscher Provenienz gelten.

Neben Nürnberg war übrigens Augsburg ein Zentrum der Herp-Rezeption. Mindestens sechs Handschriften stammen von dort, eine weitere aus dem nahegelegenen Birgittenkonvent Altomünster. Ein Augsburger Benediktiner schrieb 1506 an das Nürnberger Ägidienkloster mit der Bitte, ihm das für Mönche so anregenden ‚Speculum perfectionis‘ des Johannes Nider in der lateinischen Urfassung zu besorgen, von dem man nur eine mangelhafte deutsche Übersetzung besäße. Da Nider nie ein solches Werk verfaßte, wird es sich dabei wohl um die als defizitär empfundene Herp-Übersetzung des Georg Haß gehandelt haben<sup>47</sup>.

Die anderen oberdeutschen Übersetzungen sind stets unikal überliefert. Auch der Mainzer Druck von 1474, der ebenfalls nicht auf die Nürnberger Übersetzung zurückgeht, wurde nicht wiederholt, was im allgemeinen als deutliches Indiz für mangelndes Käuferinteresse zu werten ist. Ferner ist zu vermerken, daß die Herp-Überlieferung für spätmittelalterliche Überlieferungsverhältnisse insofern etwas untypisch ist, als eher ungewöhnliche Kreise als Rezipienten festzustellen sind. Obwohl die Übersetzung für das Nürnberger Katharinenkloster veranstaltet wurde und die vielfältigen Verbindungen dieses Konvents zu anderen Frauenklöstern das Werk für einen Erfolg innerhalb des Predigerordens geradezu prädestiniert hätten, wurde es von Dominikanerinnen nur noch für die St. Galler Niederlassung abgeschrieben. Ansonsten sind Kartäuser, die auch im *niderlant* ein großes Interesse an Herps Werk hatten, reformierte Benediktiner – d. h. zu einem erheblichen Teil religiöse und semireligiöse Männer – sowie Laien als Rezipienten belegt. Daß der ‚Spiegel‘ offenbar nicht über diese Kreise hinausgelangte, könnte natürlich an der Verbindung zwischen hohem Anspruch und eigenartiger Sprachgebung liegen, zumal heimische und hervorragend verfaßte mystische Vollkommenheitslehren, etwa die ähnlich anspruchsvollen Werke Seuses und Taulers, reichlich zur Verfügung standen.

Es sei jedoch kurz auf den Entstehungsort der ersten Herp-Übersetzung zurückgekommen. Nürnberg war im 15. wie Straßburg im 14. Jahrhundert Einfallstor für niederländische Literatur. Hier übersetzte der Kartäuser Erhart Groß 1436 Gerards van Vliederhoven lateinisches Erfolgswerk, das ‚Cordiale‘, dann 1443 den versifizierten volkssprachlichen ‚Der Leyen Doctrinal‘ in Prosa, wobei für dieses Werk zwei Nürnberger Bürger den Auftrag gaben.<sup>48</sup> Dieser Laienspiegel sollte

46 Freienhagen-Baumgardt (Anm. 36), S. 99.

47 Vgl. K. Graf: Ordensreform und Literatur in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, in: Literarisches Leben in Augsburg während des 15. Jahrhunderts, hg. v. J. Janota/W. Williams-Krapp, Tübingen 1995 (Studia Augustana 7), S. 122. Es könnte sich dabei um die Handschrift A1 handeln; vgl. Freienhagen-Baumgardt (Anm. 36), S. 79-81.

48 Vgl. H.-H. Steinhoff: Groß, Erhard, in: <sup>2</sup>VL 3, Sp. 276f. und G. Ljunggen: ‚Der Leyen Doctrinal‘, in: <sup>2</sup>VL 5, Sp. 743-746. Es handelt sich bei diesem Werk um eine der wenigen Ausnahmen zur ‚Regel‘, daß im Bereich der volkssprachlichen Literatur fast ausschließlich mystisches Schrifttum und Fachliteratur aus dem *niderlant* in den Süden importiert wurde.

sogar zum erfolgreichsten volkssprachlichen Import aus den Niederlanden werden, denn das Werk ist ab 1473 viermal gedruckt worden. Der spätere Nürnberger Dominikanerprior Egidius Schwertmann<sup>49</sup> hatte bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts Gerard Zerbolts van Zutphen lateinisches Werk ‚De spiritualibus ascensionibus‘ in seiner Zeit als Prior des Eichstätter Konvents übersetzt und gab das Ergebnis zur Abschrift an das Nürnberger Katharinenkloster weiter, zu dem er offenbar enge Beziehungen unterhielt. Im Bibliothekskatalog dieses Frauenkonvents befand sich zudem eine Handschrift in *niederlendssch sprach*.<sup>50</sup> Trotz dieses ungewöhnlichen, auf verschiedene Stände verteilten Interesses an Literatur aus dem *niderlant* in Nürnberg scheint es über die Literatur hinaus keine nachhaltigen Einflüsse der *Devotio moderna* auf das religiöse Leben der Reichsstadt gegeben zu haben. Die Frömmigkeit in den Nürnberger Klöstern, die bis zur zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mit Ausnahme der nicht reformbedürftigen Kartause allesamt der strengen Observanz zugeführt worden waren, sowie die der literaturfähigen Laien wurde über das Medium Buch vor allem durch die Reformtheologen des Südens, die Anhänger der sogenannten „Frömmigkeitstheologie“, wesentlich geprägt.<sup>51</sup>

Ich fasse zusammen. Betrachtet man die Überlieferung niederländischer Mystik und Mystagogik in oberdeutschen Handschriften und Drucken in ihrer Gesamtheit, so fanden einige Werke im Vergleich mit den süddeutschen Standardwerken auf diesem Gebiet eine zwar beachtliche, aber keineswegs breite Rezeption. Beachtlich insofern, als der Einfluß der *Devotio moderna* und der von ihr inspirierten Institutionen im Süden recht begrenzt war. So gründete die Rezeption auf einige wenige Verbindungen zum Norden: Ruusbroecs Freundschaft mit Tauler, die Annahme der Windesheimer Statuten in Rebdorf, Peter Kirchschlags Begegnung mit Herps ‚Spiegel‘ in Köln. Es ist z. B. auffällig, daß sich nach 1350 keine erneute „Entdeckung“ von Ruusbroecs ‚Brulocht‘ feststellen läßt. Mit anderen Worten: Ohne Taulers Vermittlung hätte man das Werk möglicherweise im Süden nie gekannt. Auch Herps Werk fand trotz aller Modernität dort ein relativ geringes Echo; erst in späteren Jahrhunderten vermochte es eine breitere Wirkung zu entfalten und dies in erster Linie über eine Übersetzung ins Lateinische. Das scheint mir eindeutig an dem Umstand zu liegen, daß es sich bei diesen Werken um volkssprachliche Texte handelte, die selbstverständlich erst vollständig verstanden werden müssen, bevor sie derart geschätzt werden können, daß man sie auch weitervermitteln will. Immerhin wurde die lateinische ‚Imitatio Christi‘ insgesamt elfmal in die verschiedenen oberdeutschen Idiome übersetzt.

Und niederländische Werke aus dem Bereich des mystischen Schrifttums bedurften einer möglichst kompetenten Übersetzung, um die dort gebotenen komplexen Zusammenhänge überhaupt sinnvoll vermitteln zu können. Dagegen mag eine holprige Übersetzung bei epischen Texten – etwa im Bereich der Hagiographie –

49 Vgl. V. Honemann: Schwertmann, Egidius, in: <sup>2</sup>VL 8, Sp. 946f.

50 Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz, Bd. III/3: Bistum Bamberg, hg. v. P. Ruf, München 1939 (Nachdruck 1961), S. 617.

51 Vgl. zusammenfassend B. Hamm: Was ist ‚Frömmigkeitstheologie‘? Überlegungen zum 14.-16. Jahrhundert, in: Praxis Pietatis. Beiträge zu Theologie und Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Wolfgang Sommer zum 60. Geburtstag, hg. v. H.-J. Nieden/M. Nieden, Stuttgart u. a. 1999, S. 9-45.

nicht ganz so störend gewirkt haben, vor allem im Zeitalter des Buchdrucks. Daß die durchschnittliche Sprachkompetenz unter Semigebildeten wie auch Gebildeten nicht ausreichte, um ein niederländisches oder niederdeutsches Werk aus dem Bereich der Mystik mit wenig Mühe zu verstehen, zeigt sich deutlich im leicht sichtbaren Ringen der verschiedenen Übersetzer entweder mit ihrem Vorlagentext oder, wie in Rebdorf, mit der Zielsprache. Es fällt übrigens auf, daß die Übersetzer nirgends das übersetzerische Problem, mit dem sie konfrontiert waren, thematisieren, wie dies in dieser Zeit in bezug auf Übersetzungen aus dem Latein häufig anzutreffen ist.

Kurt Ruh meinte, Erhart Groß spreche in seiner ‚Doctrinal‘-Übersetzung vom Niederländischen als eine besondere Form des Deutschen, wenn er über die Sprache seiner Quelle schreibt: *eyn puch verschriben ze deutsch in brabantzer zunge*.<sup>52</sup> Ohne diesen Satz überinterpretieren zu wollen, scheint mir jedoch *zunge* der heutigen Vorstellung von einer „Sprache“ zu entsprechen, und zwar von einer Sprache, die einerseits über weite Strecken einigermaßen verständlich und daher als verwandt mit dem eigenen Idiom erscheint, die aber andererseits derart fremd ist, daß sie als fremde *zunge* zu charakterisieren ist.

Dies wirft m. E. ein bezeichnendes Licht auf die im Spätmittelalter empfundene Distanz zwischen den Sprachen im *oberlant* und im *niderlant*. Sie dürfte tatsächlich jener Einschätzung nahekommen, wie sie Berthold von Regensburg formulierte: *die niderlender und die oberlender [sint] gar [also völlig] ungelich an der sprache und an den siten*.<sup>53</sup> Schaut man auf die importierten mystischen Texte im Süden, so stellt man fest, daß sich ein gelehrter Dominikaner selbst mit einem aus Köln besorgten Text schwer tat. Der vielzitierte Prozeß der „Zersetzung“ von mystischen Texten im Laufe ihrer Überlieferung fand demnach bei der Übernahme mystischer Texte aus dem *niderlant* bereits zum Zeitpunkt ihrer oberdeutschen Aneignung statt und führte dabei in der Regel zu Texten, die den Rezipienten in erheblichem Maße als überarbeitungsbedürftig erschienen. Fast jedes der von mir besprochenen Werke mit Mehrfachüberlieferung erfuhr im Laufe seiner Textgeschichte mindestens eine umfassende Redaktion, auch wenn dies wie im Falle der ‚Brulocht‘-Übersetzung auch zu einer Verschlimmbesserung führen konnte.

Es sei aber am Schluß daran erinnert, daß die breiteste Vermittlung niederländischer Mystik im Süden über die produktive Rezeption Ruusbroecs in den Werken des überaus populären Marquard von Lindau erfolgte. Durch die Übernahme von wesentlichen Teilen der mystischen Lehre Ruusbroecs in Marquards Eucharistie- und Dekalogtrakt, den Traktat ‚Vom Auszug der Kinder Israels‘ sowie in seine Predigten – stets der Straßburger ‚Brulocht‘-Übersetzung entnommen – wurde niederländische Mystik in über 200 Handschriften des gesamten süd-deutschen Raumes an Literaturfähige aller Stände vermittelt und über das Œuvre Marquards sogar ins *niderlant* reimportiert.<sup>54</sup>

52 Ruh (Anm. 5), S. 101.

53 Berthold von Regensburg. Vollständige Ausgabe seiner deutschen Predigten. hg. v. F. Pfeiffer/J. Strobl, Bd. I, Wien 1862 (Neudruck Berlin 1965), S. 250,38f.

54 Zur Überlieferung dieser Werke vgl. N. F. Palmer: Marquard von Lindau, in: <sup>2</sup>VL 6, Sp. 81-126.