

reger schriftlicher und mündlicher Gedankenaustausch gepflegt wurde – vom Büchertausch ganz zu schweigen.

Gewiss handelt es sich bei den genannten Beispielen nur um Einzelfälle, die sich nicht ohne weiteres verallgemeinern lassen. Immerhin ist deutlich geworden, wie die Wissensvermittlung zwischen den Devoten und den ihnen geistesverwandten Ordensleuten funktionierte: zum einen über Schulen wie Deventer und Zwolle, zum anderen über die Weitergabe einschlägiger Schriften; das „Opus pacis“ mit seiner weitverzweigten Wirkungsgeschichte ist dafür ein eindrucksvoller Beleg. Vor allem aber basierte die wechselseitige Wissensvermittlung auf dem Engagement von Einzelpersonen; sie verdankte sich Charakteren wie Oswald von Corda und Konrad von Grünberg, die freimütig und über alle Ordensgrenzen hinweg ihre Fachkenntnisse miteinander teilten. Wenn also der Generalprior der Kreuzherren in seinem eingangs erwähnten Schreiben von *personae bonae voluntatis* sprach, hat er zu Recht die Bedeutung der zwischenmenschlichen Kontakte hervorgehoben und damit zugleich ein wesentliches Anliegen der Devotio benannt.

non verbo sed scripto predicantes
Die Rezeption der Devotio-Literatur
im Rahmen kartäusischer Schreib- und Übersetzertätigkeit

IRIS KWIATKOWSKI

1. „Predigen mit den Händen“

Im Jahre 1476 veröffentlichten die Rostocker Fraterherren eine Druckausgabe der *Sermones Discipuli de tempore*. Ihr Interesse an diesem Werk begründeten sie in einem umfangreichen Kolophon: Die Predigten seien verfasst von einem herausragenden Lehrer, der es aus Demut vorgezogen habe, seinen eigenen Namen zu verschweigen. „Seines Eifers also wollen wir, die Priester- und Klerikerbrüder des Michaelisklosters zu Rostock, teilhaftig werden, indem wir nicht durch das Wort, sondern durch die Schrift predigen [...]“¹

Non verbo, sed scripto predicantes – das programmatische Diktum wird in der neueren Forschung immer wieder zitiert, wenn von der Schriftkultur der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ die Rede ist.² Die erklärte Absicht, durch intensive Buchproduktion einem Predigtauftrag nachzukommen, bleibt jedoch keineswegs

1 *Huius igitur zeli cupientes fore consortes nos fratres presbiteri et clerici viridis horti in Rostock ad sanctum Michaellem non verbo sed scripto predicantes* [...]. Zitiert nach Georg Christian Friedrich LISCH, Buchdruckerei der Brüder vom gemeinsamen Leben zu St. Michael in Rostock, in: Jahrbücher des Vereins für meklenburgische Geschichte und Alterthumskunde 4 (1839), S. 1–62, hier S. 45 f.

2 Beispielhaft sei hier nur verwiesen auf Wolfgang OESER, Beobachtungen zur Entstehung und Verbreitung schlaufenloser Bastarden. Eine Studie zur Geschichte der Buchschrift im ausgehenden Mittelalter, in: Archiv für Diplomatik 38 (1992), S. 235–344, hier S. 341; Elisabeth HEMFORT, Monastische Buchkunst zwischen Mittelalter und Renaissance. Illuminierte Handschriften des Zisterzienserklosters Altenberg und die Kölner Buchmalerei 1470–1550, (Veröffentlichungen des Altenberger Dom-Vereins, 6), Bergisch Gladbach 2001, S. 173, Anm. 139; Thomas KOCK, Zwischen Predigt und Meditation. Die Kollationalia des Dirc van Herxen, in: Niederdeutsches Wort 46 (2006), S. 257–277, hier S. 257; DERS., Theorie und Praxis der Laienlektüre im Einflussbereich der Devotio Moderna, in: Thomas Kock/Rita Schlusemann (Hrsg.), Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter, (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge; 5), Frankfurt a. M. [u. a.] 1997, S. 199–220, hier S. 199.

auf den Rostocker Konvent beschränkt. Fast gleichlautend äußert sich zum Beispiel Gabriel Biel in seinem Traktat *De communi vita clericorum*: „Es gibt einige in der Kirche, denen die Seelsorge anvertraut ist, andere, die in Zungen sprechen und das Wort Gottes mit ihrer Stimme verkünden. Wir aber, als die geringsten Gefäße des Hauses Gottes, als schwächliche Glieder des kirchlichen Leibes, lassen uns an dem bescheidensten Platz nieder und erwählen die niedrigste Stellung. Und wir, die wir mit der Stimme schweigen, predigen durch die Schrift (*qui voce tacemus, scripto predicamus*) und geben uns Mühe, damit die heiligen Schriften und die heiligen Wissenschaften vervielfältigt werden und in den Gebrauch vieler gelangen [...]“³ Die annähernd wörtliche Übereinstimmung mit dem Rostocker Selbstzeugnis kann kein Zufall sein. Tatsächlich gehen beide Formulierungen auf ein gemeinsames Vorbild zurück. In den ältesten *Consuetudines* der Kartäuser, unter Prior Guigo I. zusammengestellt, wird jedem Mönch des Ordens die Verpflichtung auferlegt, in seiner Zelle die zum Schreiben erforderlichen Utensilien bereitzuhalten: „Wir wollen aber, dass unsere Bücher als die ewige Speise unserer Seelen behütet werden und dass dies mit höchstem Eifer geschieht, damit wir das Wort Gottes mit den Händen predigen, weil wir es mit dem Munde nicht können – *ut quia ore non possumus, dei verbum manibus predicemus*.“⁴

Wohl kein anderes Kapitel der kartäusischen *Consuetudines* hat unter den Devoten des 15. Jahrhunderts eine ähnlich große Resonanz gefunden wie jenes über den Wert des Bücherschreibens. Auch Gerhard Zerbolt van Zutphen hat es, freilich ohne Quellenbeleg, in seinen *Spirituales Ascensiones* aufgegriffen: „Denn wie viele heilige Bücher du schreibst, so viele Verkünder der Wahrheit erschaffst Du“ (*Quot enim libris sacros scribis, quasi tot veritatis precones facis*)⁵ – eine For-

- 3 *Sunt alii in ecclesia Dei, quibus regendarum animarum cura est commissa, alii, qui linguis loquuntur et verbum Dei voce predicant. Nos velut extrema vasa domus Dei velut infirma membra corporis ecclesiastici recumbimus in novissimo loco atque extremum locum eligimus et, qui voce tacemus, scripto predicamus damusque operam, ut sancti libri et sacre littere multiplicentur et veniant in usum plurimorum [...].* Gerhard Faix, Gabriel Biel und die Brüder vom Gemeinsamen Leben. Quellen und Untersuchungen zu Verfassung und Selbstverständnis des Oberdeutschen Generalkapitels, (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 11), Tübingen 1999, S. 363.
- 4 Guigues I^{er} Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse*, (Sources Chrétiennes, 313), Paris 1984, cap. 28,2–3, S. 222–224.
- 5 Gérard Zerbolt de Zutphen, *La montée du cœur – De spiritualibus ascensionibus*, hrsg. u. übers. v. Francis Joseph Legrand, (Sous la règle de Saint Augustin, 11), Turnhout 2006, cap. LXVII, S. 386 f., darin auch die Einleitung von Nikolaus STAUBACH, Gérard Zerbolt et son œuvre, S. 10–40. Zu diesem Zitat vgl. auch Ulrike HASCHER-BURGER, Singen für die Seligkeit. Studien zu einer Liedersammlung der Devotio moderna, (Brill's Series in Church History, 28), Leiden 2007, S. 114. Über Gerhard Zerbolt van Zutphen und sein Werk siehe auch Rudolphus Th. M. VAN DIJK, Geestelijke opklimmingen: een gids voor de geestelijke weg uit de vroege Moderne Devotie, (Bibliotheca Dissidentium Neerlandicorum), Amsterdam 2011; DERS., Thematische meditatie en het beeld: visueleiteit in De spiritualibus

mulierung, die nahezu wörtlich den Vorgaben der Chartreuse folgt: *Quot enim libros scribimus, tot nobis veritatis precones facere videmur*.⁶ Trotz der weitgehenden Übereinstimmung darf allerdings ein entscheidender Unterschied nicht übersehen werden: Nicht von ungefähr fehlt in Gerhards Zitat das wichtige Wörtchen *nobis*. Nach Guigos Überzeugung war die Schreibtätigkeit der Mönche ein selbstgenügsamer Vorgang; die Bücher, die in den kartäusischen Zellen entstanden, waren primär zur Erbauung und Belehrung der eigenen Gemeinschaft gedacht. Die Bücherproduktion der Devoten dagegen orientierte sich – allein schon aus wirtschaftlichen Gründen – nicht am Eigenbedarf, sondern an der Nachfrage eines breiteren Lesepublikums.⁷

In seiner Dissertation über die „Utrechter Kartäuser und ihre Bücher“ (1974) hat Johan Peter Gumbert auf diesen Unterschied hingewiesen⁸, ihn vielleicht aber allzu stark akzentuiert. Mit Recht weist er darauf hin, dass die Vorstellung vom *manibus predicare* letztlich auf Cassiodor zurückzuführen ist⁹: In dessen *Institutiones* wird das Bücherschreiben als vornehmste Art der körperlichen Arbeit (*corporeus labor*) anempfohlen. Das „Predigen mit den Händen“ steht hier also nicht unbedingt in einem Gegensatz zum „Predigen mit dem Mund“; die Betonung

ascensionibus van Gerard Zerbolt van Zutphen (1367–1398), in: Kees Veelenturf (Hrsg.), *Geen povere schoonheid. Laat-middeleeuwse kunst in verband met de Moderne Devotie*, Nijmegen 2000, S. 43–66; José VAN AELST: Gérard Zerbolt et les débuts de la Dévotion moderne, in: Gérard Zerbolt de Zutphen. *Manuel de la réforme intérieure. Tractatus devotus de reformatione virium anime*, hrsg. u. übers. v. Francis Joseph Legrand, (Sous la règle de Saint Augustin, 8), Turnhout 2001, S. 7–42; Kurt RUH, Art. „Zerbolt, Gerard, van Zutphen“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), *Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Bd. 10, 2., völlig neu bearb. Aufl., Berlin/New York 1999, Sp. 1537–1541; Volker LEPPIN, Art. „Zerbolt, Gerhard (1367–1398)“, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 36 (2004), S. 658–660; Nikolaus STAUBACH, Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna, in: Thomas Kock/Rita Schlusemann (Hrsg.): *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*, (Gesellschaft, Kultur und Schrift. Mediävistische Beiträge, 5), Frankfurt a. M. [u. a.] 1997, S. 221–289. Aktuell auch die Beiträge in dem Sammelband von Nikolaus STAUBACH (Hrsg.), *Kirchenreform von unten. Gerhard Zerbolt van Zutphen und die Brüder vom gemeinsamen Leben*, (Tradition – Reform – Innovation; 6), Frankfurt a. M. (u. a.) 2004.

- 6 Guigues I^{er}, *Coutumes de Chartreuse*, (wie Anm. 4), cap. 28,4, S. 224.
- 7 Nikolaus STAUBACH, *Der Codex als Ware. Wirtschaftliche Aspekte der Handschriftenproduktion im Bereich der Devotio Moderna*, in: Christel Meyer/Dagmar Hüpper/Hagen Keller (Hrsg.), *Der Codex im Gebrauch. Akten des Internationalen Kolloquiums 11.–13. Juni 1992*, (Münstersche Mittelalter-Schriften, 70), München 1997, S. 143–162; Thomas KOCK, *Die Buchkultur der Devotio moderna: Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*, Frankfurt a. M. 2002, bes. S. 17–54, 79–110.
- 8 Johan Peter GUMBERT, *Die Utrechter Kartäuser und ihre Bücher im frühen fünfzehnten Jahrhundert*, Leiden 1974, S. 308–312.
- 9 Ebd., S. 309 f.

liegt vielmehr auf dem Aspekt der Handarbeit: *manu hominibus praedicare*. Ganz selbstverständlich setzt Cassiodor voraus, dass das Bücherschreiben nicht nur der eigenen Unterweisung dienen, sondern zugleich die Worte des Herrn „weit und breit“, *longe lateque*, verkünden soll.¹⁰

Sicherlich wird man Gumbert zustimmen, wenn er darauf hinweist, dass sich die Schriftkultur zwischen dem sechsten und dem zwölften Jahrhundert eingreifend verändert hatte. Als Prior Guigo I. sich die Worte Cassiodors zu eigen machte, dürfte er schwerlich an eine lesekundige Öffentlichkeit außerhalb der Klostermauern gedacht haben – die Bücher der frühen Kartäuser waren zweifellos in erster Linie für den eigenen Gebrauch bestimmt. Andererseits geht Gumbert zu weit, wenn er lapidar formuliert: „Einmal in diesem Sinne festgelegt, blieb die Haltung der Kartäuser zum Buche fortan im wesentlichen unverändert.“¹¹ Unbeirrt hätten demnach die Kartäuser an einer Tradition festgehalten, die sich im 12. Jahrhundert ausgebildet hatte; an „aktiver Beeinflussung ihrer Umgebung durch gute Bücher“ seien sie nicht interessiert gewesen.¹² Ganz anders die *Devotio moderna*: Als sie „ihr Kartäuservorbild studierte, wurde sie fasziniert von den Texten über das Buchschreiben, las sie aber mit anderen Augen und verstand sie auf modernere Weise. Das Schreiben als Askese behielt seine Rolle; das Schreiben als Apostolat wurde aber viel weiter gefasst [...]“.¹³

Gumberts Untersuchung war zeitlich und räumlich eng begrenzt; sie konzentrierte sich auf die „Utrechter Kartäuser und ihre Bücher im frühen fünfzehnten Jahrhundert“. Es ist jedoch mehr als fraglich, ob die an einem Einzelbeispiel gewonnenen Erkenntnisse verallgemeinernd auf den Gesamtorden und dessen Buchkultur im ausgehenden Mittelalter bezogen werden dürfen. Vieles spricht dagegen: Als zum Beispiel in der Mitte des 15. Jahrhunderts die Gutenbergsche Buchdruckkunst ihren Siegeszug antrat, waren es die Kölner Kartäuser, die schon frühzeitig die Chancen des neuen Mediums erkannten. Bereits in der Zeit der Inkunabeln, seit 1478, ließen sie in der Offizin Peter Quentels ausgewählte Schriften drucken, und auch Johann Landen, der von 1496 bis 1521/22 in Köln wirkte, verfügte über gute Kontakte zu den Kartäusern. Zumindest zeitweilig hat sich die Kölner Kartause sogar selbst in der Ausübung der Schwarzen Kunst betätigt: Um 1516 druckten die *fratres domus Colonie* mehrere Schriften, die typographisch denen des Johann Landen ähneln.¹⁴

10 Cassiodor, *Institutiones* I,30,1.

11 GUMBERT, *Utrechter Kartäuser* (wie Anm. 8), S. 310.

12 Ebd., S. 311.

13 Ebd., S. 210.

14 Näheres dazu bei Severin CORSTEN, *Eine Klosterdruckerei in der Kölner Kartause*, in: Dennis E. Rhodes (Hrsg.), *Essays in Honour of Victor Scholderer*, Mainz 1970, S. 128–137; vgl. auch Bruno KAMMANN, *Die Kartause St. Barbara in Köln (1334 bis 1953)*. Kontinuität

Dass sich gerade die Kartäuser so frühzeitig und so intensiv im Buchdruck engagierten, war alles andere als selbstverständlich, denn immerhin verlor mit Gutenbergs Erfindungen das mühevoll Verfertigen von Manuskripten seine vielbeschworene Verdienstlichkeit. Für Guigo war die Schreibtätigkeit eine der vornehmsten Pflichten jedes einzelnen Mönchs; nur diejenigen waren davon ausgenommen, die des Lesens und Schreibens unkundig waren. Trotz dieser asketisch-spirituellen Tradition machten zumindest die Kölner Kartäuser ohne Zögern von den neuen technischen Möglichkeiten Gebrauch. Offenbar lag ihnen mehr an der raschen und preiswerten Vervielfältigung des geistlichen Schrifttums als an der monastischen Selbstvervollkommnung im individuellen Akt des Bücherschreibens. Vermutlich hat der spätere Bibliothekar der Kölner Kartause, Theodor Petrejus, die Geisteshaltung seiner Vorgänger treffend gekennzeichnet, als er 1609 notierte: „Unsere Väter hatten damals innerhalb ihrer Mauern eine eigene Druckerpresse mit allem nötigen Zubehör. Sie widmeten sich selbst dieser nützlichen Kunst, mit der sie größte Verdienste für das christliche Gemeinwesen (*de christiana republica*) erwerben und ihre tieffrommen theologischen Kommentare allen zugänglich machen konnten – *pientissimasque suas rerum divinarum commentationes omnibus communes facere*.“¹⁵ – Es versteht sich von selbst, dass mit *omnes* keineswegs nur die Angehörigen des eigenen Ordens gemeint waren.

Zu den ehrgeizigsten Projekten, die die Kölner Kartäuser im 15./16. Jahrhundert verfolgten, zählte eine Gesamtausgabe des umfangreichen Œuvres von Dionysius Rijckel († 1471).¹⁶ Dionysius hätte gewiss keine Einwände gegen die

und Wandel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Stadtgeschichte Kölns, (Libelli Rhenani, 33), Köln 2010, S. 227–232.

15 CORSTEN, *Klosterdruckerei* (wie Anm. 14), S. 130.

16 Zu Leben und Werk des Dionysius s. D. D. MARTIN, Art. „Dionysius der Kartäuser“, in: *Lexikon des Mittelalters* Bd. 3 (1986), Sp. 1092–1094; Martin Anton SCHMIDT, Art. „Dionysius der Kartäuser“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), *Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Bd. 2, Berlin/New York 1980, Sp. 166–178; Hubertus Maria BLÜM, *Die Kartäuser-Schriftsteller im deutschsprachigen Raum*, in: Marijan Zadnikar/Adam Wienand (Hrsg.), *Die Kartäuser. Der Orden der schweigenden Mönche*, Köln 1983, S. 345–373, hier S. 349 f.; Kent EMERY (Jr.), Art. „Denys the Carthusian (1402/3–71)“, in: Edward Craig (Hrsg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 2, London u. a. 1998, S. 884–887; Eugen EWIG, *Die Anschauungen des Kartäusers Dionysius von Roermond über den christlichen Ordo in Staat und Kirche*, phil. Diss. Bonn 1936; D. A. MOUGEL, *Dionysius der Karthäuser 1402–1471. Sein Leben, sein Wirken*, Mühlheim a. d. Ruhr 1898; Peter NISSEN, *Dionysius de Kartuizer (1402/3–1471): de roem van de Roermondse Kartuis*, in: Krijn Pansters (Hrsg.), *Het Geheim van de Stille. De Besloten Wereld van de Roermondse Kartuizers. Verschenen ter gelegenheid van de tentoonstelling in het voormalige kartuizerklooster 'O.L. Vrouw van Bethlehem' te Roermond*, maart-juni 2009, Zwolle 2009, S. 158–165; Stefan PODLECH, *Discretio: zur Hermeneutik der religiösen Erfahrung bei Dionysius dem Kartäuser*, (Analecta Cartusiana, 194), Salzburg 2002; Dirk WASSERMANN, *Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt*, (Analecta Cartusiana, 133), Salzburg 1996; Adam

weite Verbreitung seiner Schriften gehabt, war er doch zu seinen Lebzeiten stets bereit, gleichsam „vom Schreibtisch aus“ seelsorglich tätig zu werden und seinen geistlichen Rat auch Ordensfremden zuteilwerden zu lassen. So reagierte er mit seinem Traktat „Über die Abhaltung von Prozessionen und die Verehrung der Heiligen“¹⁷ auf die Anfrage eines frommen Laien, den er ausdrücklich für seinen Glaubenseifer lobte, ihn sogar – im Vergleich mit pflichtvergessenen Klerikern – als vorbildlich rühmte. Hier wird deutlich, wie Dionysius das „Predigen mit den Händen“ verstand; gerade als Kartäuser suchte er nicht die hermetische Abgeschlossenheit des Eremitendaseins, sondern pflegte über das Medium der Schrift den steten Kontakt mit der Außenwelt.

2. Kartäusische Übersetzungstätigkeit für laikale Adressaten

Wie der Lebensweg des Geert Grote zeigt, konnte man auch als Außenstehender direkt an der Buchkultur der Kartäuser teilhaben. Bekanntlich zog sich Grote nach einer tiefen Lebenskrise zwischen 1374 und 1379 in die Kartause Monnikhuizen bei Arnhem zurück, und in der klösterlichen Bibliothek lernte er Autoren kennen, die seinen weiteren Weg maßgeblich prägten. Vermutlich begegnete er dort zum ersten Mal den mystischen Traktaten Ruusbroecs. Dessen Abhandlung „Die geestelijke brulocht“ übersetzte er ins Lateinische (*De ornatu spiritualis desponsationis*), um ihr über die Grenzen der Volkssprache hinaus eine weite Verbreitung zu sichern.¹⁸ Es ist kein Zufall, dass Grotes Übersetzung gerade bei den Kartäusern auf große Resonanz stieß; von den 13 bisher ermittelten Textzeugen sind mindestens sieben mit Sicherheit auf kartäusische Provenienz zurückzuführen.¹⁹

WIENAND, Bedeutende Prioren in der Kölner Kartause, in: Zadnikar/Wienand (Hrsg.), Kartäuser (wie Anm. 16), S. 243–287, hier S. 258–261.

- 17 Dionysius der Kartäuser, *De modo agendi processionis sanctorumque veneratione*, in: Doctoris Ecstatici d. Dionysii Cartusiani opera minora, Bd. IV, (Opera omnia, 36), Tournai 1908, S. 195–209. Ausführlich dazu: Iris KWIATKOWSKI, Devotio und religiöse Praxis. Die Ratschläge des Kartäusers Dionysius Ryckel, in: Dick E. H. de Boer/Iris Kwiatkowski (Hrsg.), Die Devotio Moderna. Sozialer und kultureller Transfer (1350–1580), Bd. 1: Frömmigkeit, Unterricht und Moral. Einheit und Vielfalt der Devotio Moderna an den Schnittstellen von Kirche und Gesellschaft, vor allem in der deutsch-niederländischen Grenzregion, Münster 2013, S. 85–115.
- 18 Ioannis Rusbrochii Ornatu spiritualis desponsationis Gerardo Magno interprete, hrsg. v. Rijcklof HOFMAN, (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis, 172), Turnhout 2000.
- 19 Ebd., S. XXXI–LVI.

Auch die Kartäuser haben im 15. Jahrhundert Übersetzungen geistlicher Schriften angefertigt. Drei von ihnen sollen im Folgenden mitsamt ihrem Œuvre exemplarisch vorgestellt werden:

- Erhart Groß²⁰, der zwischen 1432 und 1449 als Mönch in der Nürnberger Kartause Marienzelle bezeugt ist;
- Heinrich Haller²¹, zwischen 1455 und 1471 als Kartäuser in Allerengelberg zu Schnals (Südtirol) nachweisbar, und
- Ludwig Moser²², der 1474 in die Basler Kartause St. Margarethental eintrat und dort 1510 verstarb.

Anders als Geert Grote haben die drei Genannten nicht aus der Volkssprache ins Lateinische, sondern – jedenfalls zumeist – vom Lateinischen ins Deutsche über-

- 20 Zu Leben und Werk s. Friedrich EICHLER, Studien über den Nürnberger Kartäuser Erhart Gross, Diss. Greifswald 1935; Hans-Hugo STEINHOFF, Art. „Groß, Erhart“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 273–278; Hans RUPPRICH, Die deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock, Teil 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance. 1370–1520, 2. Aufl., neubearb. v. Hedwig Heger, München 1994, S. 326 f.; Albrecht CLASSEN, Erhart Gross – ein weitgehend unbekannt gebliebener Autor des 15. Jahrhunderts. Über Liebe, Ehe, Kinder, Wittenschaft und Gottesfurcht aus der Sicht eines Kartäusers, in: Journal of English and Germanic Philology 100 (2001), S. 377–405.
- 21 Nigel PALMER, Ein Handschriftenfund zum Übersetzungswerk Heinrich Hallers und die Bibliothek des Grafen Karl Mohr, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 102 (1973), S. 49–66; Erika BAUER, Art. „Haller, Heinrich“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 415–418; DIES., Der Übersetzer Heinrich Haller aus der Kartause Allerengelberg in Schnals, in: James Lester Hogg (Hrsg.), Kartäusermystik und -Mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, Teilband 3, (Analecta Cartusiana, 55:3), Salzburg 1982, S. 147–166; DIES., Heinrich Hallers *selliges leben auf dem ertreich*. Die Vorreden und Kolophone seiner Übersetzungen, in: James Lester Hogg (Hrsg.), Kartäuserregel und Kartäuserleben, Bd. 1, (Analecta Cartusiana, 113:1), Salzburg 1984, S. 122–186; DIES., Variatio delectat – delectat variatio? Beobachtungen an autographischen Übersetzungen des Kartäusers Heinrich Haller, in: Christiane Ackermann/Ulrich Barton (Hrsg.), Texte zum Sprechen bringen. Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappeler, Tübingen 2009, S. 407–420; DIES. (Hrsg.), Heinrich Hallers Übersetzung von *De spiritualibus ascensionibus* des Gerald Zerbolt van Zutphen. [Beigefügt: Antonio Callá's commemorative medal to mark the death of St. Bruno, 6 October 2001. Kartäuserhandschriftenbestände in öffentlichen Bibliotheken Frankreichs, v. James Hogg], (Analecta Cartusiana, 165), Salzburg 2000, S. 5–65.
- 22 Kurt RUH, Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik, Bern 1956, S. 188–202; Walther-Hugo HAELLER, Studien zu Ludwig Moser, Kartäuser-Mönch in Basel, Freiburg in der Schweiz 1967; Herbert KRAUME, Art. „Moser, Ludwig OCart“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 6, Berlin/New York 1987, Sp. 705–710; Romy GÜNTHART, Deutschsprachige Literatur im frühen Basler Buchdruck (ca. 1470–1510), (Studien und Texte zum Mittelalter und zur frühen Neuzeit, 11), Münster u. a. 2007, S. 139–144.

setzt. Man könnte vermuten, dass sie dabei vor allem die religiösen Bedürfnisse ihrer eigenen Laienbrüder im Blick hatten. So entstand z. B. in der Kölner Kartause um 1470 ein deutschsprachiges Gebetbuch, das speziell für die Laienbrüder bestimmt war und u. a. Heinrich Seuses „Horen der Ewigen Weisheit“ enthielt. Und aus der Basler Kartause haben sich nicht weniger als neunzehn Gebets- und Andachtsbücher in deutscher Sprache erhalten, die zumindest teilweise aus der Hinterlassenschaft Ludwig Mosers stammten.²³ Andererseits wissen wir gerade von Moser, dass er seine Übersetzungen keineswegs exklusiv den kartäusischen Laienbrüdern zugeordnet hatte. Als eines seiner bedeutendsten Werke gilt „Der guldin Spiegel des Sünders“, das in seinem ersten Teil auf das *Speculum animae peccatricis* des Jacobus von Gruytrode (2. H. 15. Jh.) zurückgeht, daneben aber auch eine Übersetzung des *Hortulus rosarum* („Rosengertly“) von Thomas von Kempen enthält.²⁴ Veranlasst wurde das Werk durch eine Bitte des obersten Zunftmeisters der Stadt Basel, Nicolaus Rüschi. An ihn wendet sich Moser in der Vorrede seines Buches:

Nach dem ir mich [...] die vergangen tag gebetten habt, die hie nach bestimpten matery und Tractetly [...] in latin uß den geschriften der lerer der heiliger kirchen zü samen gelesen vergriffen, zü tütsch ze machen, da mitt sich andere menschen, die das latin nit verstanden noch lesen können, sich deren ouch fröwen und gegen gott zü heyl und behalltmüsse ir selen genyessen mögen [...] hab üch zu ettlicher müssiger zitt, so mir des tags wenig über worden ist, doch mitt verwilligung myns obern pryors des gedachten Closters sant Margaretental, die matery an mich begerdt für ougen genommen [...].²⁵

Ausdrücklich wendet sich Moser also an diejenigen, die des Lateinischen nicht mächtig sind, und der Kontext seines Widmungschreibens macht deutlich, dass dabei nicht in erster Linie an Ordensangehörige, sondern an ein weltlich-laikales Publikum gedacht ist. Tatsächlich scheinen sich seine Werke großer Beliebtheit erfreut zu haben. Die großzügige Ausleihpraxis der Kartäuser sicherte ihnen weite Verbreitung; eine der Basler Handschriften trägt den beziehungsreichen Vermerk: *Wenn jr diss abegeschribend, so schickends wider heym zu den Carthu-*

23 Beide Beispiele bei Gerard ACHTEN, Die Kartäuser und die mittelalterlichen Frömmigkeitsbewegungen, in: Werner Schäfer (Hrsg.), Die Kölner Kartause um 1500. Aufsatzband, Köln 1991, S. 143–145, hier S. 144.

24 KRAUME, Moser (wie Anm. 22), Sp. 707 f.

25 Hier zitiert nach dem Druck der Vorrede in: Philipp WACKERNAGEL, Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im XVI. Jahrhundert, Frankfurt a. M./Erlangen 1855, S. 539. Zur Bedeutung des Zitats s. auch Peter OCHSENBEIN, Notker Balbulus deutsch, in: Harald Burger (Hrsg.), Verborum Amor. Studien zur Geschichte und Kunst der deutschen Sprache. Festschrift Stefan Sonderegger, Berlin/New York 1992, S. 214–237, hier S. 225.

sern.²⁶ Moser legt in seinen Selbstzeugnissen Wert auf die Feststellung, dass er so wortgetreu wie möglich übersetzt habe. Nachdrücklich nimmt er für sich in Anspruch, seine Vorlagen *unverändert des synns und der Worten glich* wiedergegeben zu haben.²⁷ Der Verzicht auf sprachliche Eleganz hat ihm bei den Germanisten des 19. Jahrhunderts manche verständnislose Kritik eingetragen; zu seiner Eindeutschung des Weihnachtshymnus *A solis ortus cardine* meint Heinrich Hoffmann von Fallersleben lapidar: „Wie stümperhaft die Übersetzung ist und gleichzeitigen und älteren nachsteht, davon kann sich Jeder durch Vergleichung überzeugen.“²⁸ Doch gerade das Bekenntnis zu einer schmucklosen, unambitionierten Redeweise sowie die Bevorzugung des Inhalts gegenüber der Form rücken Moser in die Nähe der *Devotio moderna*.

Mosers Prinzipien werden fast wortgleich geteilt von seinem Südtiroler Ordensbruder Heinrich Haller. Auch dieser wendet sich an *alle, die das puech lesen oder hören lesen und sich dadurch pessern sind*.²⁹ Übersetzen will er *nach dem text und etwen nach dem sinn*; im sprachlichen Ausdruck orientiert er sich *an ainer schlechten gemainen teücz, die man wol versten mag*.³⁰ In typisch kartäusischer Bescheidenheit verschweigt uns Haller seinen Namen; seine Identität bezeugt lediglich der Schreiber Petrus Vorst, der in einem frommen, aber etwas redseligen Kolophon mitteilt:

*Hie hat das puech ein ent, got uns allen kummer wend. Und das puech hat von latein zue teutsch pracht ain prueder karthusers ordens in dem kloster auff aller Engel pergk in schnals, genant prueder hainrich haller. Pittet got für yn.*³¹

Mehr noch als Moser hat sich Haller in seinen erbaulichen und paränetischen Übersetzungen dem Schrifttum der *Devotio* zugewandt. Eine Sammelhandschrift, die er 1466 mit eigener Hand schrieb, enthält unter anderem eine Übersetzung der *spirituales ascensiones* des Gerard Zerbolt von Zutphen und die beiden ersten Bücher der *Imitatio Christi*.³² Haller hat den Codex mit eigener Hand geschrieben; auf dem ersten Blatt findet sich der schwer zu deutende Vermerk:

26 KRAUME, Moser (wie Anm. 22), Sp. 709.

27 Ebd.

28 Heinrich HOFFMANN VON FALLERSLEBEN, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, 3. Aufl., Hannover 1861, S. 265.

29 BAUER, Art. „Haller, Heinrich“ (wie Anm. 21), Sp. 416.

30 Beide Zitate ebd.

31 Zitiert nach PALMER, Handschriftenfund (wie Anm. 21), S. 49. Zu den Kolophonen siehe auch BAUER, Heinrich Hallers *selliges Leben* (wie Anm. 21), insbes. S. 146 ff.

32 Beschreibung der Handschrift bei Erika BAUER (Hrsg.), Heinrich Hallers Übersetzung der *Imitatio Christi*, (Analecta Cartusiana, 88), Salzburg 1982, S. 20–22.

*barbara hallerin ist das püch.*³³ Angesichts der Namensgleichheit liegt der Gedanke nahe, dass Barbara Haller eine Verwandte des Kartäusermönchs war. Allerdings ist in seinem familiären Umfeld eine Barbara bisher nicht nachweisbar. Unklar bleibt auch, warum sich die Handschrift bis zur Auflösung des Klosters (1782) in der Schnalser Bibliothek befand – vielleicht kehrte sie nach dem Tode Barbara Hallers an ihren Ursprungsort zurück?³⁴ Wichtiger als die Klärung dieser Fragen ist jedoch die Tatsache, dass Heinrich Haller sein Werk einer Ordensfremden dedizierte. Auch er stellte seine Übersetzertätigkeit also nicht nur in den Dienst der eigenen Gemeinschaft; vielmehr lag ihm besonders die religiöse Unterweisung der Laien am Herzen, und dabei dachte er ausdrücklich auch an jene, die des Lesens nicht kundig waren, zählten doch zu seinen Adressaten, wie bereits gesagt, alle, die das *puech lesen oder hören lesen*.

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass sich die „Nachfolge Christi“ in kartäusischen Kreisen außerordentlicher Beliebtheit erfreute. Nicht von ungefähr heißt es z. B. im Verfasserlexikon: „De imitatione Christi“ hätte von einem Kartäuser verfaßt sein können.“³⁵ Zu den 40 verschiedenen Autoren, denen man die *Imitatio* im Laufe ihrer Überlieferung zugeschrieben hat, zählen nicht weniger als acht Kartäuser, darunter so illustre Namen wie Ludolf von Sachsen, Heinrich Egher von Kalkar und Dionysius Rijckel.³⁶ Heinrich Haller wählte für seine Übersetzung eine spezielle Textgestalt, die lediglich die beiden ersten Bücher der *Imitatio* berücksichtigt, und zwar in umgekehrter Reihenfolge (also erst das zweite, dann das erste Buch). Diese merkwürdige Anordnung entspricht nicht unbedingt kartäusischen Vorlieben; üblicherweise wurde in den Kartausen entweder nur Buch I oder eine Kombination der Bücher I, II und III tradiert.³⁷ Dass Haller gleichwohl bei seiner Übersetzung die Belange des eigenen Ordens vor Augen hatte, zeigen zwei bezeichnende Auslassungen: Im lateinischen Original wird mit Wehmut jener Zeiten gedacht, als in den Klöstern noch der fromme Eifer der Gründerväter herrschte: *O quantus fervor omnium religiosorum in principio suae institutionis fuit* (I,18). Haller hat diesen Satz kurzerhand weggelassen – gewiss nicht, weil er sich als Ordensmann von der impliziten Kritik betroffen fühlte, sondern wohl eher in dem stolzen Bewusstsein, dass die Kartäuser auch im 15. Jahrhundert noch nicht

33 BAUER, Heinrich Hallers Übersetzung von *De spiritualibus ascensionibus* (wie Anm. 21), S. 14.

34 Zu diesen Überlegungen s. den Exkurs „Barbara Hallerin“ in BAUER, Heinrich Hallers Übersetzung der *Imitatio Christi* (wie Anm. 32), S. 36 f.; DIES., Heinrich Hallers Übersetzung von *De spiritualibus ascensionibus* (wie Anm. 21), S. 14–15.

35 Cebus C. DE BRUIN, Art. „Groote, Geert“, in: Kurt Ruh (Hrsg.), Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters, Bd. 3, Berlin/New York 1981, Sp. 263–272, hier 271.

36 Vgl. den Überblick bei BAUER, Heinrich Hallers Übersetzung der *Imitatio Christi* (wie Anm. 32), S. 14.

37 Ebd., S. 15.

von der anfänglichen Regelstrenge abgewichen waren.³⁸ Auch die einzige Stelle der *Imitatio*, an der die Kartäuser ausdrücklich erwähnt werden, fiel Hallers Zurückhaltung zum Opfer: Thomas von Kempen mahnt seine Leser, sich vor Augen zu halten, „wie die Kartäuser und Zisterzienser und Benediktiner und Mönche und Nonnen verschiedener Orden jede Nacht aufstehen, um Gott Psalmen zu singen (I,25).“ Bei Haller bleibt von alledem nur das Verb *psalliren* übrig.³⁹

Mit dem Nürnberger Erhart Groß sei abschließend noch ein dritter kartäusischer Übersetzer des 15. Jahrhunderts kurz erwähnt. Auch er entfaltete eine rege literarische Tätigkeit, die – wie bereits die Titel einzelner Werke verraten – weit über die kartäusischen Klostermauern hinausreichten. Unter dem Titel „Laien-Doctrinal“ fertigte er auf Bitten der Nürnberger Bürger Paul Förchtel und Ortolf Stromer eine Prosa-Übertragung des mittelniederländischen „Dietsche Doctrinale“. Die Wahl der Prosaform begründet er mit der Ehrfurcht vor den Lehren der Väter, die nicht durch ein sachfremdes Reimschema verfälscht werden sollten.⁴⁰ Mit Moser und Haller teilt er also das Bestreben, den Originaltext so wortgetreu wie möglich wiederzugeben. Sein bekanntestes Werk ist die „Grisardis“, keine Übersetzung im eigentlichen Sinne, sondern die freie Adaption einer Novelle aus dem Decamerone. Zentrales Thema ist das Für und Wider der Ehe; auch hier also dominiert das Anliegen der Laienpastoral.⁴¹ Als Schriftsteller wie als Übersetzer bemüht sich Groß – ebenso wie Moser und Haller – um eine schlichte, unpräntöse Sprache und die direkte Anrede des Lesers. Beides erinnert nicht zufällig an die Geisteshaltung der Devoten; und tatsächlich findet sich unter den von Groß übersetzten Werken zumindest ein Traktat, der dem unmittelbaren Umfeld der *Devotio moderna* zuzuordnen ist: das *Cordiale de quatuor novissimis* des Gerard von Vliederhoven.⁴²

3. Das *rapiarium* als Ausdruck devoter und kartäusischer Schriftkultur

Nicht nur mit ihrer intensiven Schreibtätigkeit, sondern auch als Übersetzer haben also die Kartäuser des 15. Jahrhunderts zur Verbreitung devoten Gedankenguts beigetragen. Gleich zwei sprachliche Hürden galt es dabei zu überwinden: Zum einen, wie wir sahen, die Barriere zwischen dem Nieder- und dem Oberdeutschen, zum anderen die zwischen dem Lateinischen und der Volkssprache. Die Affinität zwischen Kartäusern und Devoten spiegelt sich freilich nicht nur in

38 Ebd., S. 33.

39 Ebd.

40 STEINHOFF, Groß (wie Anm. 20), Sp. 277.

41 Ebd., Sp. 274 f.

42 Ebd., Sp. 275.

der wechselseitigen Rezeption erbaulicher und belehrender Schriften, sondern auch in der Entwicklung und Verwendung neuartiger literarischer Formen. Besonders beliebt war im ausgehenden Mittelalter die Form des *rapiarium*, dessen Stellenwert „im geistlichen Reformprogramm der *Devotio moderna*“ erst vor wenigen Jahren von Nikolaus Staubach untersucht wurde.⁴³

Mit Recht wendet sich Staubach gegen die verbreitete Anschauung, dass „das *Rapiarium* als ein spezifisches Erzeugnis der *Devotio moderna*“ gelten könne.⁴⁴ Bezeichnenderweise sieht ein Kenner wie Gerard Achten die *Imitatio Christi* geradezu „als das Meisterwerk der von den Kartäusern besonders intensiv geübten *Rapiarium-Methodik*“⁴⁵. Über die Urheberschaft dieser zeittypischen Form sachbezogener Kompilationen lässt sich demnach trefflich streiten, zumal sich auch die Gebildeten des 15. Jahrhunderts mit einer präzisen Definition schwer taten. Am bekanntesten ist wohl der Erklärungsversuch in einer Kölner Kreuzherren-Handschrift: *Iste libellus [...] vocatur rapularius, eo quod in eo multa ac diversa raptim undique collecta sint.*⁴⁶ Ganz ähnlich ein Eintrag im Bibliothekskatalog der Kartause Güterstein bei Urach: *Item rapularium; sic volo eum appellari, eo quod raptim per quendam predicatorem sit collectus ex diversis scripturis [...]*⁴⁷

Diesen Angaben zufolge sah man also einen etymologischen Zusammenhang mit dem Verb *rapere* (zusammenraffen, an sich reißen) bzw. mit dem davon abgeleiteten Adverb *raptim* (hastig, eilend). Entscheidendes Kennzeichnen des *Rapulariums* wäre demnach die flüchtige Aneignung (und dauerhafte Aufzeich-

43 Nikolaus STAUBACH, *Diversa raptim undique collecta*. Das *Rapiarium* im geistlichen Reformprogramm der *Devotio moderna*, in: Kaspar Elm (Hrsg.), *Literarische Formen des Mittelalters. Florilegien – Kompilationen – Kollektionen*, (Wolfenbütteler Mittelalterstudien, 15), Wiesbaden 2000, S. 115–147. Siehe auch KOCK, *Buchkultur der Devotio moderna* (wie Anm. 7), S. 18 f.; Thom MERTENS, *Het rapiarium*, in: A. J. Geurts (Hrsg.), *Moderne Devotie. Figuren en Facetten. Catalogus. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote 1384–1984*, Nijmegen 1984, S. 153–157; DERS., Art. „*Rapiarium*“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique Bd. 13* (1988), Sp. 114–119; DERS., *Lezen met de pen. Ontwikkelingen in het laatmiddeleeuws geestelijk proza*, in: F. P. van Oostrom/F. Willaert (Hrsg.), *De studie van de Middelnederlandse letterkunde: stand en toekomst*, Hilversum 1989, S. 187–200; Wybren SCHEEPSMA: *Medieval Religious Women in the Low Countries: The ‚Modern Devotion‘, the Canonesses of Windesheim, and their writings*, übers. v. David F. Johnson, Woodbridge 2004, S. 90–96; Anne BOLLMANN, *Frauenleben und Frauenliteratur in der Devotio moderna. Volkssprachliche Schwesternbücher in literarhistorischer Perspektive*, o. O. [Groningen] 2004, S. 264–268; John VAN ENGEN, *Sisters and Brothers of the Common Life: The Devotio Moderna and the World of the Later Middle Ages*, University of Pennsylvania 2008, S. 278–281.

44 Ebd., S. 118.

45 ACHTEN, *Kartäuser* (wie Anm. 23), S. 142.

46 Joachim VENNEBUSCH, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln. Teil 3: Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek*, Köln/Wien 1983, S. 71.

47 *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Erster Band: Die Bistümer Konstanz und Chur*, bearb. v. Paul LEHMANN, S. 160.

nung) unterschiedlichster Lesefrüchte. Insofern erscheint auch die von Staubach nur am Rande erwähnte Möglichkeit plausibel, dass man einen semantischen Zusammenhang mit *rapularium* (in der Bedeutung „Rübenacker“) unterstellte.⁴⁸ Immerhin lagen landwirtschaftliche Metaphern den Buchkennern jener Zeit keineswegs fern; als Synonym für *rapularium* findet sich gelegentlich auch die ähnlich sinnfällige Bezeichnung *granarius/granarium*, also: „Kornspeicher“.⁴⁹

Angesichts der vielfältigen Erklärungsversuche verwundert es, dass bisher noch nicht die Möglichkeit einer volkssprachlichen Interferenz in Betracht gezogen wurde, denn spätestens seit der Lutherzeit ist im Deutschen das Verb *rappen* bezeugt. Das Grimmsche Wörterbuch nennt – neben den frühesten, bis ins 15. Jahrhundert zurückreichenden Belegen – eine Fülle weiterführender lateinischer Synonyme, darunter so aussagekräftige wie *corripere*, *prehendere* oder *colligere*.⁵⁰ Legt man die volkssprachliche Bedeutung zugrunde, wäre also das *Rapularium* etwas Zusammengerafftes, durchaus auch mit der negativen Konnotation einer Aneignung fremden Besitzes. In der methodischen Zusammenstellung nützlicher Zitate – seien sie schriftlich oder mündlich überliefert – entsprach das *Rapularium* ganz dem schulischen Lehrbetrieb der Devoten, aber ebenso der intensiven geistlichen Lektüre, wie sie bei den Kartäusern gepflegt wurde.

Gerard Achten beschreibt, wie solche ursprünglich losen Notizen zum Buch wurden: „Einige [...] Kartäuser vollführten ihre Lesung mit der Feder in der Hand. Auf Zettelchen wurden Texte, Worte, Sentenzen gesammelt, manchmal auch kommentiert. Diese Zettelchen wurden dann sorgfältig nach Themen geordnet. [...] Das geschah vorerst notizartig, in einer Kladde würden wir sagen. Nur die Werke, die für die Gemeinschaft von Bedeutung waren, wurden dann nochmals ins Reine geschrieben. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts wurden mehrere von diesen Notizen, Texten, Briefen usw. in der eigenen Buchbinderei zusammen eingebunden.“⁵¹

Der Hinweis dürfte sich erübrigen, dass derartige Praktiken auch für die Buchkultur der Devoten kennzeichnend waren. Es wurde bereits erwähnt, dass die *Imitatio Christi* vielen Forschern als Musterbeispiel eines *Rapiariums* gilt, und auch die „Windesheimer Chronik“ des Johannes Busch führt uns manch anschauliches Beispiel vor Augen: Von dem Chorherren Anselm Bleeerinc aus Breda weiß sie zu berichten, dieser habe sich bei seiner Lektüre der Heiligen Schrift ein *Rapiarium* zusammengestellt, um so die andächtige Vergegenwärtigung des Lebens

48 STAUBACH, *Diversa* (wie Anm. 43), S. 115.

49 Ebd., S. 116, Anm. 4.

50 Art. „*rappen*“, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 14 (1886), hier Sp. 119. Online: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GR00741> [Letzter Zugriff: 22.02.2013].

51 ACHTEN, *Kartäuser* (wie Anm. 23), S. 140.

und Leidens Christi zu vertiefen. Diese Vorgehensweise sei einst von Florentius Radewijns im Fraterhaus zu Deventer begründet worden, und sie werde bis in die Gegenwart von den Brüdern gepflegt: *more domini Florencii patris olim clericorum congregacionis Daventriensis, qui etiam usque hodie a fratribus servatur.*⁵²

Folgt man den Andeutungen Buschs, so dürfte die kontinuierliche Aufzeichnung wertvoller Zitate, Sinnsprüche oder Aphorismen auf eine spezielle Meditationspraxis zurückgehen, die in den Schulen der Devoten gezielt vermittelt wurde. Auch bei den Kartäusern scheint man ähnliche Techniken gekannt zu haben; dafür spricht beispielsweise die bereits erwähnte Vorrede Ludwig Mosers zu seinem „Guldin Spiegel“. Der kartäusische Übersetzer bezeichnet es dort als seinen Auftrag, „Materien und Traktätlein“ einzudeutschen, die *in latin usß den geschriften der lerer der heiliger kirchen zusammen gelesen vergriffen.*⁵³ Es ist vor allem das Partizip *vergriffen*, das den Leser an dieser Stelle irritiert. Möglicherweise hat Groß hier die Vorstellung des „Zusammenraffens“ vor Augen, die so charakteristisch – und namengebend – für die Rapularien war. Auch sein eigenes Werk – bzw. dessen lateinische Vorlagen – könnte er demnach der Gattung des Rapulariums zugeordnet haben.

Diese Überlegung führt zurück zur Ausgangsfrage des vorliegenden Beitrags, also zur Frage nach einem möglichen Unterschied zwischen der Schriftkultur der Devoten und der der Kartäuser. Die Annahme, in den kartäusischen Mönchszellen sei vorwiegend oder gar ausschließlich zum Eigengebrauch der Ordensangehörigen geschrieben worden, dürfte angesichts der zahlreichen volkssprachlichen Übersetzungen und ihrer laikalen Adressaten hinreichend widerlegt sein. Umgekehrt muss freilich auch gefragt werden, ob die Buchkultur der Devoten tatsächlich so selbstverständlich auf die Außenwelt bezogen war, wie es Gumbert wahrhaben will. In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf die „Windesheimer Chronik“ verwiesen. Johannes Busch berichtet dort von einer Verfügung, die der Bruder Gerlach Peters aus Deventer auf dem Sterbebett getroffen habe: Seine geistlichen Übungen hatte er auf Pergament, auf Stein und auf losen Blättern niedergeschrieben: *exercicia sua membranis et petris diversisque foliis ... conscripta.* Diese „Loseblattsammlung“, wenn man sie so nennen darf, hatte Gerlach in seiner Zelle verwahrt – und zwar ausschließlich für sich selbst: *solus pro seipso in cella sua tenuerat.*⁵⁴ Er bat nun den Prior, alle jene Aufzeichnungen nach seinem Tode zu verbrennen, denn sie seien nicht für andere, sondern nur für ihn selbst

52 Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum, bearb. v. Karl GRUBE, (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete, 19), Halle 1886, S. 188 (cap. LXII). Vgl. STAUBACH, *Diversa* (wie Anm. 43), S. 122.

53 Wie oben, Anm. 25.

54 Chronicon Windeshemense (wie Anm. 52), S. 163 f. (cap. LV).

und für seine private Andacht bestimmt gewesen: *quia non pro aliis, sed tantum pro seipso et devocione propria hec ipsa signaverat.*

Der Prior gab die vieldeutige Antwort: „Das, liebster Bruder, könnt Ihr mir überlassen. Gerne werde ich darüber so verfügen, wie es am besten ist.“ Offenbar entschied er gegen den Willen des Sterbenden, denn an anderer Stelle heißt es in der Chronik, Johannes Scutken habe aus den von Gerlach hinterlassenen Blättern und Schiefertafeln ein zusammenhängendes Werk geformt: das *soliloquium*, das später weite Verbreitung fand.⁵⁵

Der Wunsch Gerlachs mag sich teilweise als ein Ausdruck von Bescheidenheit erklären, aber das zweimal betonte *pro seipso* verdeutlicht nichtsdestoweniger, dass in der Frömmigkeitspraxis der Devoten ein Bereich privater Zurückgezogenheit verblieb, der sich nicht ohne weiteres der Pflicht zum „Schreiben für andere“ unterwarf. Auch in diesem Punkt stehen sich offenbar kartäusische und devote Schriftkultur näher, als es die kontradiktorische Gegenüberstellung Gumberts vermuten lässt.

55 Ebd., S. 158 f. (cap. LIV). Vgl. dazu STAUBACH, *Diversa* (wie Anm. 43), S. 143 f.