

# Heinrich von Nördlingen

Seine Zeit, sein Leben und seine Stellung innerhalb der Deutschen Mystik\*

Von Richard Schultz

## I. Die Deutsche Mystik

### 1. *Quellen und geschichtliche Grundlagen der Deutschen Mystik*

Das Christentum brachte im Laufe seiner Geschichte eine Fülle von Erscheinungsformen christlicher Mystik hervor. In Deutschland erreichte die mystische Frömmigkeit im 13. und 14. Jahrhundert eine eigene literarische Blüte von bedeutsamer sprachschöpferischer Größe und Wirkung. In geistesgeschichtlicher Hinsicht darf diese spezielle Form der Deutschen Mystik allerdings nicht isoliert gesehen werden von der lateinischen Mystik des Mittelalters und dem breiten Traditionsstrom christlich-abendländischer Mystik, die selbst wieder Geistigkeit und Sprache dem Judentum und den antiken Mysterienreligionen entlieh.

Die unerschöpfliche Quelle für das Gedankengut der abendländisch-mittelalterlichen Mystik liegt im spätantiken Neuplatonismus, dem letzten großen griechischen Denksystem, mit seiner Lehre von der stufenweise abfallenden Emanation des Göttlichen ins Weltliche und der Möglichkeit einer Rückkehr des in die Materie verteilten Geistes in seine göttliche Ursprungssphäre. Der Mensch, als geschaffenes, geistig-sinnliches Wesen, hat an mehreren dieser Stufen teil. Es ist seine wichtigste Aufgabe, aus den Niederungen des Stofflichen, der Triebe und Leidenschaften über den Weg der Katharsis, des Abschieds von allem Sinnlichen, zurückzukehren in die letzte Einswerdung mit dem Ur-Einen. Diese ist erreicht in der Ekstase, der Schau Gottes im Zentrum der Seele.

Hauptsächlich über zwei Wege hat diese Philosophie die mittelalterliche Theologie beeinflusst. Augustinus, der bedeutende Mittler der antiken Geistigkeit für das Mittelalter, suchte die platonische Ideenlehre mit christlichen Lehrinhalten zu verbinden, und so erhält bei ihm die Seele den Auftrieb aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, ist sie erfüllt und gejagt von einer aus der Zeitlichkeit rastlos nach der Gottheit eilenden Strömung. Seine Trinitätslehre und Seelenlehre sind undenkbar ohne neuplatonische Spekulation und werden zur Grundlage der mittelalterlichen Theologie und Anthropologie. Vor allem auch durch seine Sakramentenlehre gibt er der westlichen Kirche entscheidende Im-

\* Diplomarbeit zur Erlangung des Diploms der Theologie des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität München (Referent: Prof. Dr. Georg Schwaiger).

pulse zu mystischem Denken. Die Sakramente verbinden den Bereich der Materie mit dem stofflosen Reich des göttlichen Lebens, sie erfüllen das sinnliche Zeichen mit einer übersinnlichen Wirklichkeit. So machen sie die Kirche zum „Haus des ewigen Mysteriums, der stillen Hochzeit von Stoff und Geist, Natur und Gott“<sup>1</sup>. Sie erst gewähren die wahre ‚Unio mystica‘.

In der Vermittlung der mystischen Gedankenwelt der Antike für das hohe Mittelalter wurde Augustinus allerdings durch einen anderen Autor überflügelt. Bald nach dem Jahr 900 gelangte über die Bücher des Pseudo-Dionysius, die wegen des fingierten Verfassers nahezu kanonischen Rang erhielten (sie wurden dem Paulusschüler Dionysius dem Areopagiten zugeschrieben), die hellenistische Philosophie in trügerischem christlichen Gewand von der östlichen Kirche ins Abendland herüber. Der Autor, ein unbekannter, im Osten lebender Geistlicher des 6. Jahrhunderts, nur noch Epigone der großen Lehrer des Plotinismus, versuchte die christlichen Prinzipien mit griechischem Denken in Übereinstimmung zu bringen, ohne zu bedenken, wie sehr sein Treiben der neutestamentlichen Lehre schaden könnte. Er übertrug die kosmischen Prinzipien der Neuplatoniker auf den dreifaltigen Gott. Aus der Monas, der überwesentlichen Gottheit, gehen die göttlichen Personen hervor. Christus als Logos entspricht der Weltvernunft, welche ihrerseits die Schöpfung formt. In gestuftem Kreislauf fließt alles Sein aus dem Ureinen aus und wieder in den Ursprung zurück. Jetzt werden zum erstenmal die drei Stufen auf dem Weg zur Gottvereinigung klar unterschieden: die via purgativa, illuminativa und unitiva.

Als erster Gewährsmann für die spätantike Geistigkeit erlangte Dionysius unabsehbaren Einfluß auf alle mittelalterlichen Theologen, gerade die spekulativen Mystiker sollten von seiner Lehre am nachhaltigsten in Bann gezogen werden.

Im Aufgreifen der aristotelischen Philosophie durch die Hochscholastik wurde dem christlich-neuplatonischen Denksystem allerdings ein schwerer Schlag versetzt. In einer Extremform dieser neuen Philosophie, dem Nominalismus, der Begriffe und Ideen leugnete und Wirklichkeit allein mit dem konkreten Ding verband, lag der Ausgangspunkt für eine Mystik des Gemüts, die auf sinnliche Vermittlung des göttlichen Lebens und damit auf eine sakramental-mystische Religiosität nicht mehr angewiesen war.

Letzte wichtige Impulse entnahm die Deutsche Mystik sodann dem Denken der Schule von St. Viktor und Bernhards von Clairvaux. Kreuzzugromantik und Leben-Jesu-Forschung an den heiligen Stätten, die Versenkung in alle Spuren und Symbole des irdischen Wirkens Christi gaben der Mystik eine neue Wendung zur persönlichen Ergriffenheit von der menschlichen Person des Erlösers. „Die antike Kühle der Logosmystik erwärmte sich zum herzlichen Anteilneh-

<sup>1</sup> J. Bernhart, Der Frankfurter, S. 59.

men einer Jesumystik, die mit den Gedanken auch die Phantasie bewegte.“<sup>2</sup> Zwar wurden die überlieferte philosophische Mystik und das Sublimat der Logoslehre nicht preisgegeben, dafür aber Liebe, Mitgefühl und Leidenschaft einbezogen. Die mystische Seele will den Weg, die Armut und die Schmerzen Jesu nachleiden. Frömmigkeit wird Kampf gegen die Triebe des Leibes, Entleerung vom Ich, um so über die äußerste Erniedrigung Jesus in die Erhöhung nachzufolgen. Nicht mehr ein dem heidnischen Pantheismus verwandtes konsubstantiales Verrinnen ineinander, vielmehr geschöpfliches Füreinander und Beieinander ist Ziel dieser Mystik. Aber auch Affekt und bräutlicher Eros ziehen jetzt in die Mystik ein. Der Heilige ist der hochzeitliche Freund, dem in geistiger Umarmung und Liebesvereinigung Erfüllung gewährt wird. Das jüdische Liebeslied prägt die Terminologie, und erotische Gewagtheiten durchziehen Predigt und mystisches Schrifttum.

Wie in aller Kürze aufgezeigt, hatte sich das mystische Gedankengut in jahrhundertelanger Entwicklung vielfältig ausgeprägt und in zahlreichen literarischen Zeugnissen niedergeschlagen.

Die Deutsche Mystik wurde von allen Spielarten dieses Traditionsstromes nachhaltig beeinflusst, so daß sie selbst keine grundsätzlich neuen Gedanken mehr auszubilden brauchte. Dagegen hat sie aber einen ganz eigenen Weg zur Neubelebung dieser Überlieferung verfolgt, und es ist für das historische Interesse nicht unwichtig, die geschichtlichen Grundlagen der neuen mystischen Frömmigkeitsbewegung, die im Spätmittelalter so weite Kreise des religiösen Lebens durchdringen konnte, und die erst dadurch eigentlich zur „Deutschen Mystik“ wurde, aufzuzeigen.<sup>3</sup>

Das hohe Mittelalter brachte eine Zeit des Umbruchs sowohl im gesellschaftlichen wie auch im kirchlichen Bereich. Die Idee des Heiligen Römischen Reiches verlor durch die erbitterten Auseinandersetzungen zwischen Kaisertum und Papsttum an Ansehen und politischer Bedeutung. An die Stelle der kaiserlichen Macht konnten sich die Interessen und Machtansprüche eigenherrlicher Fürsten und der aufkommende Einfluß der Städte und Städtebündnisse schieben. In gleichem Zusammenhang mit der Städtebildung, dem Wechsel der wirtschaftlichen Formen, dem Aufschwung von Handwerk und Handel und dem damit verbundenen zunehmenden Selbstbewußtsein und demokratischen Interesse des Bürgertums begann auch die selbständige Entwicklung einer weltlichen Kultur der Laien, die der kirchlichen durchaus eigenständig entgegentrat und in Dichtung und Kunst eigene Größe erlangte. Die sinnliche Welt wurde gegenüber den asketischen Ansprüchen der Religion neu betont, die Frauenminne trat an die Stelle der Gottesminne.

<sup>2</sup> Ebda, S. 64.

<sup>3</sup> Zum Folgenden vgl.: H. Grundmann, *Geschichtliche Grundlagen der deutschen Mystik*, in K. Ruh (Hrsg.), *Altdeutsche und altniederl. Mystik*, S. 72–99.

Die zentrale Stellung der Kirche als umfassende geistlich-geistige und kulturelle Macht geriet ins Wanken. Aber nicht nur von außen, auch von innen wurden ihr hierarchisches Gefüge und die althergebrachten Ordnungen durchbrochen. Die Kreuzzugbewegungen brachten der religiös-engagierten Laienwelt nicht nur neue kulturelle Anstöße, sondern auch eigenes stärkeres Selbstbewußtsein für ihre Verantwortung und Aufgabe im Raum der Kirche. Im selben Zug mit aufblühender Stadtkultur und den damit verbundenen sozialen Veränderungen beginnen die Laien um ihre Interessen und Rechte innerhalb der Kirche zu kämpfen. Man wendet sich gegen eine am Maßstab des Mönchtums ständisch gestufte Ordnung der religiösen Welt und gegen einen Begriff von ‚Religion‘, der, wie in den Vorstellungen der mittelalterlichen Kirche, nahezu gleichbedeutend mit ‚Mönchtum‘ war. Gleichzeitig werden der materielle Besitz der Bischofskirchen und Klöster, das korrupte Stellenbesetzungs- und Finanzsystem der Kurie und überhaupt das weltliche Gebaren von Klerikern und Mönchen kritisiert und verurteilt. Es bilden sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Sondergruppen, die sich zu einem ganz anderen Ideal christlicher Verwirklichung von Religion, zum Vollzug des religiösen Lebens außerhalb der Klostermauern, im harten Alltag bekennen. Statt auf kirchliche Vorschriften beruft man sich auf den Geist des Evangeliums und das apostolisch-charismatische Leben der Urgemeinde, auf den Auftrag zur Missionierung ohne bleibende Stätte und ohne jeden Besitz. Dem organisierten Versorgungssystem kirchlichen Mönchtums wird das Ideal der echten evangelischen Armut entgegengestellt. So sind diese Bewegungen, die in den verschiedenen europäischen Ländern fast gleichzeitig hervortreten, „als Reaktion des evangelischen Ernstes gegen die politische Verhaderung und die weltgerechte Gebarung der Kirche“ zu verstehen<sup>4</sup>. Es sind aber in erster Linie keine ‚proletarischen‘ Bewegungen der unteren Schichten gegen die zweifellos herrschende soziale Unfreiheit und wirtschaftliche Not der niederen Stände in Folge der wirtschaftlichen Umwälzungen. Die Erhebung gegen den Reichtum und die wirtschaftliche Entwicklung geschieht nicht von außen her, von den dadurch Geschädigten, sondern erwächst aus den Kreisen derer, die an diesem Wohlstand beteiligt sind. Sie wird hauptsächlich von Leuten des Bürgertums und Adels als rein religiöse Bewegung mit dem Ideal der freiwilligen Armut und des gewollten Verzichts auf die Welt getragen und geleitet<sup>5</sup>.

Die Motivation der verschiedenen Gruppen war in ihren Anfängen gleich, in ihrer weiteren Entwicklung aber schlugen sie sehr verschiedene Wege ein, je nachdem, ob sie sich innerhalb der Kirche Geltung verschaffen konnten, wie die Bettelorden, oder in Gegensatz zur Kirche und ihrer Lehre gerieten, wie die Sekten. In schwärmerischem Anarchismus stellten ketzerische Bewegungen wie die

<sup>4</sup> Bernhart, Der Frankfurter, S. 69.

<sup>5</sup> vgl.: H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, S. 157 ff.

Katharer, Waldenser und die ‚Brüder des freien Geistes‘ aus der Grundidee der Armut heraus die Legitimität der Kirche und ihrer Institutionen in Frage, verstrickten sich in die Lehren eines dualistischen Manichäismus oder monistischen Neuplatonismus, erklärten Kult, Gesetz und Eigenstand der Person für belanglos, die Sünde für gegenstandslos. „Gott ist der Ursacher all unsres Tuns, und ob auf dem nämlichen Altar das Abendmahl gefeiert wird oder Mann und Weib sich gatten, ist ein und derselbe Gottesdienst.“<sup>6</sup>

Wollte die Kirche die Gefahren dieser Armuts- und Wanderpredigerbewegungen für den Bestand von Einheit und Glaube abwenden, durfte sie sich auf die Dauer der neuen Form religiösen Lebens nicht verschließen. So förderte sie – nach anfänglicher Duldung – die franziskanische Bewegung gerade in der Absicht, sich diese Verkündigungsart dienstbar zu machen. Franziskaner und Dominikaner – letztere hatten sich sogar selbst ganz bewußt die neuen Gedanken zu eigen gemacht, um durch die Angleichung in der Lebensform häretische Entartungen der Gläubigkeit zu steuern – erreichten dann auch das Ziel, diese Laienbewegung im kirchlichen Raum aufzufangen.

Die neue Form der in der Welt und auf die Welt wirkenden Orden, die nicht mehr vom Besitz der Kirche, sondern von eigener Arbeit und Almosen lebten, erlangte schnell Popularität und breitete sich ungeheuer rasch über Europa aus. „Der Verzicht auf irdischen Besitz, die gänzliche Freiheit von allen hergebrachten Bindungen sollten ihnen eine bisher unbekannte Schlagkraft verleihen, die ihrer weltumspannenden Aufgabe entsprach. Die Barfüßer und die Prediger wurden die wahren Erben des gedemütigten Papsttums, wie die Städte die Erben der Kaisermacht. Das Volk trat seine Herrschaft an und die Kirche gesellte sich im Bettelkleid zu ihm und gab um den Preis dieses Bündnisses einige ihrer erhabensten Stellungen auf.“<sup>7</sup>

In Deutschland trafen die neuen Orden auf eine von Flandern und Niederdeutschland ausgehende eigenständige religiöse Armutsbewegung, die fast ausschließlich von Frauen getragen wurde. Die gesellschaftliche Umlagerung im Aufkommen der städtischen Kultur und die politischen Ereignisse hatten die Situation der mittelalterlichen Frau in sozialer und geistiger Hinsicht tiefgreifend verändert. Kreuzzüge, Kriege und Seuchen erschütterten die patriarchalischen Lebensformen und führten zu erheblichem Überschuß unverheirateter Frauen. Ehebeschränkungen durch Zunftstatuten und die große Zahl von Klerikern verschärfte die Lage. Die Isolierung ihres ehelosen Daseins und die damit oft verbundene materielle Notlage steigerten aber auch das Interesse für die Fragen und geistigen Bewegungen der Zeit. Viele dieser Frauen traten in Klöster ein oder schlossen sich, da die Klöster die Überzahl nicht zu fassen vermochten, zu einem jener Gemeinschaftshäuser zusammen, die man je nach ihrer Verfas-

<sup>6</sup> Bernhart, *Der Frankfurter*, S. 76.

<sup>7</sup> W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, S. 123.

sung Sammlungen oder Beginenhäuser nannte. Diese weiblichen Verbände mit Gütergemeinschaft waren sowohl Versorgungsstätten für einzukaufende vermögende Familienmitglieder, als auch Wohltätigkeitsanstalten für arme Frauen, die sich durch ihre Arbeit die Unterkunft verdienen mußten. Die Lebensführung, oft nach kirchlich gebilligtem Statut, wurde bestimmt durch strenge Satzungen wie Gehorsam und Keuschheit und den Gedanken der freiwilligen Armut. Bettelei und niedere Arbeit, bevorzugt Armen- und Krankenpflege, sicherten den Unterhalt. Einzelne dieser Gemeinschaften hatten sich den Prämonstratensern oder Zisterziensern angeschlossen, denen jedoch die neue Geistigkeit total fremd blieb. Der größere Teil der Bewegung aber stand ohne einheitliche Gestalt und geistige Führung, die sie in oder gegen die Kirche geführt hätte.

Als nun die Bettelorden nach Deutschland kamen, setzte sofort ein unaufhaltbarer Andrang dieser Frauengemeinschaften zu den neuen Orden hin ein, um hier die verwandte Geistesart, die angemessene Führung und Betreuung zu suchen. Die Orden, in der Furcht vor zu großer Belastung durch eine spezielle Frauenseelsorge, wehrten sich mit allen Mitteln gegen diese Aufgabe. Zeitweise verboten sie geradezu ihren Mitgliedern, Beziehungen zu solchen Frauengruppen aufzunehmen. Dennoch gelang es der Bewegung auf dem Umweg über die päpstliche Kurie, die häretischen Ausuferungen vorbeugen wollte, ihren Wunsch nach Anschluß an die Bettelorden durchzusetzen. 1259 entschlossen sich die Dominikaner auf dem Generalkapitel in Valencienne endgültig, den ihnen zuströmenden Frauengemeinschaften Aufnahme zu gewähren und in Predigt und Beichte die spirituelle Betreuung zu übernehmen<sup>8</sup>. 1287 haben die Dominikanerinnen in der deutschen Ordensprovinz mit 70 Klöstern die Zahl der Männerklöster schon weit überschritten, die Franziskanerinnen brachten es bis zum Jahr 1316 in Deutschland immerhin auf 40 Frauenklöster<sup>9</sup>.

Die Bettelorden nahmen damit die religiöse Betreuung und Bildung einer ganz neuartigen Schicht, gleichsam eines neuen religiösen Standes in die Hand, bei dem die Voraussetzung aller bisherigen theologischen Bildung nicht gegeben war, der aber andererseits aufgeschlossen und empfänglich war für religiöse Lehre und Weisung wie kaum kirchliche Kreise zuvor. In der deutschen Dominikanerprovinz wurde zur Bewältigung dieser Aufgabe die Verfügung erlassen, daß den Schwestern der inkorporierten Klöster öfters durch gelehrte Ordensbrüder gepredigt werden solle, wie es der Bildung dieser Frauen entspreche. Durch diese Notwendigkeit, den in theologischem Denken unkundigen Hörerinnen eine über die volkspredigtartige Belehrung des normalen Laienpublikums hinausgehende Theologie in deutscher Sprache zugänglich zu machen, die die Fassungskraft der Frauen nicht überstieg und ihren geistigen Bedürfnissen zudem

<sup>8</sup> vgl.: Grundmann, Religiöse Bewegungen, S. 294 ff.

<sup>9</sup> vgl.: ebda, S. 313. Die deutsche Ordensprovinz der Dominikaner wurde erst 1303 in zwei Provinzen aufgeteilt.

noch entgegenkam, wurde die Grundlage geschaffen für die Deutsche Mystik und ihr ganz besonderes Gepräge.

War in Gegenbewegung zum Aufschwung von Wirtschaft, Verkehr, Handel und Städtewesen der Armutsgedanke — allerdings in Freiheit von der Kirche — gefordert worden, so mußte doch im selben Maß, wie die neuen Frömmigkeitsformen in der Kirche Wurzel faßten, sich auch die religiöse Armutsidee verändern. Sie mußte bald zu einer Organisationsfrage werden, zu einer juristischen Frage nach dem Ordensbesitz und endlich zur dogmatischen Streiterei über die Besitzlosigkeit Christi und der Apostel. Bei den Sekten wurde diese Frage zur polemischen Waffe gegen die Kirche und ihren Besitz; in den in die Kirche integrierten Ordens- und Frauengemeinschaften dagegen wandelte sich der Armutsgedanke, entfaltete er sich weiter ins Mystische, das heißt in eine religiös-vergeistigte Bedeutung: zum Streben nach der geistlichen, inwendigen Armut. Der Gedanke der Besitzlosigkeit bestimmt jetzt immer mehr nicht nur das Verhalten des Menschen zu den äußeren Gütern und Bindungen der Welt, sondern auch zu den religiösen Werten und zu Gott selbst. Armutsbewegung wird zum Drang nach ‚Entäußerung‘, zur Suche nach der wahren geistlichen Armut mit dem Ziel der vollkommenen Gelassenheit, in der der Mensch weder an äußerem noch innerem Besitz mehr haftet. Über den stufenweise hochführenden Weg der mystischen Selbstaufgabe werden alle Grade von Armut und Freiheit — von der äußeren zur inneren — durchschritten, um in der Tiefe der Seele, in wahrer Freiheit von Ich und Welt, zur Begegnung und Einigung mit Gott zu gelangen. Der besitzlose Mensch wird zum geistlich armen Mystiker, und in dieser Vereinigung mit der religiösen Armutsidee hat sich das Gedankengut der traditionellen Mystik zu neuer Bedeutung und Aktualität geläutert.

Die Vollendung dieser Deutschen Mystik war das Verdienst und die Tat der gelehrten Dominikanermönche. Sie stand keineswegs im Gegensatz zur rationalistischen scholastischen Philosophie, die, gleichfalls als dominikanische Schöpfung, dem Orden das eigentliche Ansehen bei Mit- und Nachwelt erwarb und seine kirchenpolitische Rolle entschied. Beide nährten sich ja teilweise aus den gleichen Quellen, und die mystische Lehre ist von den Grundlagen der Scholastik das ganze Mittelalter hindurch nicht losgekommen. Andererseits war auch allen Vollendern der scholastischen Philosophie das Mystisch-Kontemplative eine wohlvertraute Welt. Nur blieb die Mystik, als „der naivere ekstatische Unterton“<sup>10</sup> der philosophischen Theologie im Strom der Literatur mehr verborgen, um erst in der literarischen Blüte der deutschen Klostermystik des 14. Jahrhunderts endgültig an die Oberfläche emporzutauchen.

Sind nun auch die entscheidenden Initiativen zur Entstehung einer Deutschen Mystik und deren sprachlich-spekulative Vollendung Verdienst der Dominikaner, so sind die Mönche doch nicht alleinige Schöpfer des mystisch vergeistigten

<sup>10</sup> Muschg, Die Mystik . . ., S. 143.

Armutsgedankens. Sie fanden ihn vielmehr in einer mehr praktischen, im emotional-religiösen Erleben wurzelnden Frauenmystik, die sich bereits lange vor dem Zusammenschluß und vor dem Auftreten der großen Meister dominikanischer Mystik zu eigener imponierender Größe entfaltet hatte, schon vorgeprägt. Einige dieser Frauen, allen voran Mechthild von Magdeburg (1212 bis 1294, bzw. 1285), haben den Abglanz und Nachklang ihrer Erlebnisse und Begnadungen in Wort und Dichtung gestaltet. Ihre Erfahrungen haben die Mystikerinnen in zahlreichen ‚Schwesternbüchern‘ niedergeschrieben, welche die Tradition der Klostergeschichte (Annalen), Motive der Heiligenviten und den ganzen Zauber und Reichtum der Legendensammlungen noch einmal aufgreifen und zusammenfassen. Das Werk Mechthilds muß dabei zu den größten Werken gerechnet werden, die aus dem deutschen Mittelalter erhalten sind. „Hier tritt die Sprache der Ekstase rein, in ihrer gotischen Wendung, hervor und gibt den Blick auf Höhen und Tiefen frei, deren sich das Wort jetzt zu bemächtigen vermochte.“<sup>11</sup> Durch ihre Gabe, Worte zu finden für das, was anderen unsagbar blieb, wirkt Mechthild einzigartig in der mystischen Literatur. „Aber die mystische Literatur ist eben nur ein Niederschlag erlebter Mystik, sie ist schon nicht mehr selbst Mystik, sondern Dichtung und Lehre, die sich aus den Quellen der Mystik speist, und es geht nicht an, nur dort von ‚echter Mystik‘ zu sprechen, wo sie zur Dichtung und theologischen Lehre geworden ist.“ Das Werk Mechthilds „konnte nur entstehen und wird auch erst verständlich als sprachliche und dichterische Ausformung von religiösen Erfahrungen, die wie in Mechthild so auch in anderen Frauen dieser zur Mystik hinführenden religiösen Bewegung lebendig waren“<sup>12</sup>.

Gleichzeitig mit dieser eher erlebnisgebundenen Mystik hob aber auch unter den Frauen – lange bevor Eckhart und andere Theologen in diesen Kreisen zu wirken begannen – die mehr mystisch-philosophische Spekulation über die christliche Glaubenslehre an. Es mußte von kirchlicher Seite geradezu verboten werden, über Trinität, Dogmen und Sakramente zu disputieren, und schon bald nach 1270 ist es sogar zu einem Ketzerprozeß gegen solche religiösen Spekulierer im schwäbischen Ries gekommen<sup>13</sup>.

Von hier aus wird verständlich, wie wichtig die Betreuung der Frauen durch ausgebildete Theologen war, die diese Kreise an die kirchliche Lehre und mystische Tradition zu binden hatten. Erst als die Bewegungen unter die Obhut der Bettelordentheologen gestellt wurden, konnten all diese Kräfte in Begegnung

<sup>11</sup> Ebda, S. III.

<sup>12</sup> Grundmann, *Geschichtliche Grundlagen* . . . , S. 89 f.

<sup>13</sup> Grundmann, *Religiöse Bewegungen* . . . , S. 402 ff. Das Verhör ist in einem Gutachten Alberts des Großen überliefert. Da Albertus (seit 1260/62 Bischof von Regensburg) nach 1270/71 in Köln lebte, kann das Gutachten wohl kaum als Protokoll eigener inquisitorischer Tätigkeit gelten. Wahrscheinlich wurde Albertus, als bedeutendster Theologe seines Ordens in Deutschland, lediglich zu einem Urteil über den häretischen Charakter einer Reihe ihm vorgelegter Ketzeraussagen herbeigezogen.

gebracht werden mit der Theologie und der ganzen Überlieferung der philosophischen Mystik, konnten sie in die kirchlich orientierte Bahn gelenkt werden. Andererseits darf man aber auch nicht übersehen, welche Impulse und Reichtümer den Theologen aus der Konfrontation mit der Welt dieser Frömmigkeit zugewachsen sind. Den Frauen bot sich in dieser Bewegung „gleichsam die tiefste geistige Bestätigung aus dem Reichtum geheiligter Weisheit und Gotteslehre für alles das, was ihr religiöses Dasein seit langem bewegt und bestimmt hatte. Die Prediger der Deutschen Mystik aber hatten ihrerseits erst in dieser Wirksamkeit für die religiösen Kreise die Möglichkeit gefunden, diese Traditionen der mystischen Theologie wieder fruchtbar zu machen, sie wieder einzusenken in die Wirklichkeit des religiösen Lebens. Die mystische Empfänglichkeit der Frauenkreise, unter denen sie wirkten, ist ihnen immer gleichsam der andere Pol ihres Denkens neben der theologischen Lehre, die sie zu vertreten hatten“<sup>14</sup>. Der gegenseitige geistige Austausch brachte den theologischen Mystikern zahlreiche Anregungen; er ist aber auch die Ursache, daß Eckharts Spekulationen notgedrungen zu manchen ihm zum Verhängnis werdenden Weisheiten hinführten. Denn der spekulative Drang in der religiösen Armutsbewegung hatte sich schon lange vor ihm tastend und stammelnd mit diesen Fragen und Problemstellungen auseinandergesetzt, die jetzt an die Theologen herangetragen wurden.

Meister Eckhart (1260 bis 1328) führte die Deutsche Mystik auf ihren spekulativen Gipfelpunkt. Als theologischer Denker den bedeutenden Scholastikern keineswegs nachstehend, brachte er die vom Neuplatonismus nachhaltig beeinflusste mystische Tradition in eine geradezu klassische Verbindung mit dem Armutsgedanken des deutschen Mittelalters<sup>15</sup>. Im Mittelpunkt seiner Gedankenwelt steht das Dreifaltigkeitsmysterium: Die Trinität ist erst durch den Akt der Weltschöpfung aus dem ‚Grund der Gottheit‘ hervorgegangen. Will der Mensch zur Gottheit vorstoßen, muß er immer wieder über die Dreifaltigkeit hinaus in die „wuestenunge“ hinter ihr schreiten. Diese „wüste Gottheit“ erst ist der Gott jenseits der menschlichen Vorstellung, ohne Natur, Wille, Liebe oder Güte. Dieses Urwesen wird zum vorstellbaren Gottvater der Trinität, indem es sich an das Geschaffene entäußert. Im immerwährenden Akt der Weltschöpfung, durch den das sichtbare Göttliche der Schöpfung aus dem Unsichtbaren der Gottheit hervorgeht, entläßt der Vater den Sohn als die kreatürliche Schöpfung, die aus dem Urgrund hervorgeht und in ihn zurückkehrt. Christus wird gleichgesetzt mit der Welt des Geschaffenen, seine Geburt ist erweitert zum kosmischen Mysterium in typisch neuplatonischem Sinn. Als geschaffenes Wesen ist dadurch auch der Mensch am Geheimnis der Sohnesgeburt beteiligt. Mit dem Sohn zeugt der Vater auch den ‚Grund der Seele‘. Im innersten Kern, dem ‚Seelengrund‘,

<sup>14</sup> Grundmann, *Geschichtliche Grundlagen* . . . , S. 93.

<sup>15</sup> vgl.: Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, S. 182–199.

bin ich Gottes Sohn, eins mit dem Vater. Letztlich bin ich so Ursache meiner selbst und zwar meinem Sein nach, das ewig ist, nicht meinem Werden nach, das zeitlich ist. In meiner Geburt, der Sohnesgeburt, wurden alle Dinge geboren und ich war Ursache meiner selbst und aller Dinge. Und Eckhart folgert daraus die letzte Konsequenz, die ans Paradoxe grenzt: Wäre aber ich nicht, so wäre auch ‚Gott‘ nicht: daß Gott ‚Gott‘ ist, dafür bin ich die Ursache; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht ‚Gott‘<sup>16</sup>. Da Gott dem Wesen nach so an den ‚Seelengrund‘ gebunden ist, vermögen wir durch den ‚Seelengrund‘, die verborgene Christusgleichheit, Gottes inne zu werden. Noch mehr, die Seele kann sich schon auf Erden ganz vergotten, in ihre ungeschaffene Gottheit zurückkehren. Dieses Ziel erreicht der Mensch in seiner Entäußerung, der Verwesentlichung über den Weg der geistlichen Armut. Von der äußeren Armut als selbstverständliche Voraussetzung ausgehend, muß er durch immer weiteres Lassen und Aufgeben wahrhaft geistlich arm werden, so werden, wie er war, ehe er seine geschöpfliche Existenz empfing und aus Gott heraustrat. Er darf kein Genüge finden an den geschöpflichen Dingen; ohne jeden eigenen Willen (sogar den, Gutes zu tun), ohne eigenes Wissen und Haben soll er Gottes Willen an sich geschehen lassen. Die paradoxe Zuspitzung erreicht diese Spekulation in der ‚Predigt über die geistliche Armut‘<sup>16</sup>, wo der Mensch, auch wenn er nur den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, noch nicht die wahrhafte Armut erreicht hat. Und selbst wenn er sich und alles Kreatürliche gelassen hat und nur noch eine Stätte in sich hat, in der Gott wirken kann, so hat er doch noch und haftet an einem kreatürlichen Etwas, das nicht selbst Gott ist; er ist noch nicht auf der höchsten Stufe der Armut. Erst dann ist der Mensch am Ziel, wenn er aller seiner Werke ledig ist, wenn er Gott um Gottes willen losläßt, wenn er so Gott erleidet und Gott selbst die Stätte wird, in der er wirkt. Jetzt hat der Mensch wieder das ewige Sein erlangt, das er gewesen ist und das er ewig bleiben wird.

In dieser spekulativen Zuspitzung ist die Idee der religiösen Armut bis an die Grenze des Denkbaren ausgeführt, ist die „geistige Krönung“ der mystischen Weltanschauung vollzogen<sup>17</sup>. Diese Gedanken gaben aber auch den Anstoß zur Fehlinterpretation und Mißbilligung der Lehre Eckharts. Der Verdacht der Heterodoxie und die kirchliche Verurteilung mehrerer Sätze belasteten sein Erbe, und seine Schüler hatten allen Grund, die tragische Paradoxie des Meisters zu meiden und seine Lehre wieder in die Bahnen der alten Schule zurückzulenken. Seuse (1295 bis 1366) und Tauler (um 1300 bis 1361) wandten sich deshalb wieder stärker den Aufgaben der religiösen Praxis zu, reinigten das die Fassungskraft der Menge übersteigende Gedankengut Eckharts und machten es den ihrer Obhut anvertrauten Kreisen verständlich.

Heinrich Seuses deutsche Schriften sind uns in einer wahrscheinlich auf ihn

<sup>16</sup> J. Quint, Meister Eckharts Predigten, 2. Bd. S. 486 ff., hochdeutsch S. 727 ff.

<sup>17</sup> Grundmann, Geschichtl. Grundlagen . . ., S. 98.

selbst zurückgehenden Redaktion, dem ‚Exemplar‘, erhalten<sup>18</sup>. Das Hauptwerk dieser Sammlung, die ‚Vita‘, die Seuse — dem Vorwort nach — als Niederschrift seiner geistlichen Freundin Elsbeth Stagel überarbeitet und ergänzt hat, ist allerdings keine objektive Autobiographie nach heutigem Verständnis, sondern vielmehr ein nach dem literarischen Vorbild mittelalterlicher Dichtung stilisierter Helden- oder Heiligenroman, bestimmt von der Analogie zum höfischen Ritterroman und zur Heiligenlegende. Seuse ist der geistliche Minneritter, der, wie der ‚Erec‘ Hartmanns von selbstgesuchten Abenteuern zu auferlegten Kämpfen im Dienst bedrängter Mitmenschen übergehen muß, über ähnliche Erfahrungen zur Erkenntnis gelangt, daß das Ziel mystischer Reife nicht auf dem Weg selbstgesuchten Leidens, sondern nur im geduldigen Tragen des von Gott geschickten Leides erreicht werden kann. Waren Leben-Jesu und Heiligenleben in der mittelalterlichen Legende ins Psychologische und Biographische ausgeweitet worden, hatte dann die Darstellung innerer Entwicklung in der Legende dem höfischen Roman emanzipierter ritterlicher Laien als Vorbild gedient, so überhöht jetzt der geistliche Ritter das Bild des weltlichen, sittlich orientierten Minneritters wieder ins Religiöse, wobei er sich sowohl an die Legende wie auch an den höfischen Roman anlehnt. Der für die mittelalterliche Literatur so bezeichnende Topos der Stilisierung ist hier konsequent weiterentwickelt. Durch die Zuschaustellung der eigenen Person als Legenden- oder Romanheld will der Schreiber dabei keineswegs ein Zeugnis der Selbstverherrlichung oder Wirklichkeitsverfälschung bieten; vielmehr sucht der Autor durch die Stilisierung, das Aufgreifen der Vorlage, die selbst schon vorbildlich in die Welt ausstrahlte, das eigene individuelle Leben objektiv zu deuten, über seine rollenhafte Lebensführung den Leser zu erbauen und zur Imitatio zu bewegen<sup>19</sup>.

Ist Seuse wirklich Autor der ‚Vita‘, so hat er — mit der scholastischen Methodik und der spekulativen Mystik Eckharts zwar wohlvertraut, wie sein ‚Büchlein der Wahrheit‘ beweist, selber aber mehr Dichter als Denker — hier und ähnlich im ‚Büchlein der ewigen Weisheit‘ den Weg der geistlichen Armut zum Ziel echter Gelassenheit über die publikumswirksame Form der erbaulichen Dichtung aufgezeigt und diese somit in den Dienst einer praktischen Seelsorge gestellt. Stil und Atmosphäre seiner Mystik entfernen sich dadurch allerdings bis zur völligen Fremdheit von Eckharts Denken. Nicht mehr die weite Gedankenwelt des Lehrers, deren Grunderlebnis immer Erkenntnis war, ist Grundlage dieser mystischen Lehre, sondern eine eher subjektive Frömmigkeit, „die unermüdlich in Bildern und Begriffen eines spirituell verstandenen Minnedienstes schwelgt“, die in diesem Stil einer späten und schon verkünstelten ritterlichen Redeweise Bilder von geradezu „sinnlicher Konkretheit“ und „passionierter

<sup>18</sup> Edition: Siehe Quellen!

<sup>19</sup> vgl.: J. Schwietering, Zur Autorschaft von Seuses Vita, in: Ruh, Altdeutsche u. altniederl. Mystik, S. 309–323.

Süßlichkeit“ ausformt.<sup>20</sup> Gerade diese in ihrer Sprachphantasie und feinsinnigen Diktion großartige poetische Mystik Heinrich Seuses sollte in den Nonnen- und Gottesfreundekreisen des 14. Jahrhunderts breitesten Anklang finden und in eine ans Sinnliche gebundene, übersteigerte mystische Frömmigkeitswelle auslaufen.

Weitaus nüchterner und ganz anders geartet ist dagegen die Praxisbezogenheit Johannes Taulers. Der Straßburger Predigermönch war durch und durch Seelsorger, das läßt sich schon aus der Tatsache schließen, daß von ihm nur Predigten überliefert sind<sup>21</sup>. Zweifellos philosophischer Denker von Format – er gibt der Lehre vom ‚Seelengrund‘, in welchem der mystisch geläuterte Geist zur unaussprechlichen Vereinigung mit dem ‚Gottesgrund‘ gelangt, letzte und reifste Ausformung – wahrt er doch eine scharfsichtige Lebensnähe und meidet zu weit gehende Spekulationen. Er will auf alle Fälle verstanden werden und unterläßt nichts, was die Anschaulichkeit seines Vortrages erhöhen könnte. Er beherrscht meisterhaft das plastische Beispiel, die gemütvolle Anekdote, besonders aber die althergebrachte allegorische Deutung. Mit seinen mehr ethisch-psychologisch orientierten und auf die praktische Bewältigung des Alltags ausgerichteten Predigten wird er wohl der Aufgabe des mystischen Volks- und Nonnenseelsorgers am gerechtesten. Durch die machtvolle Art zu reden und seine moralische Mahnung zu Umkehr und innerem Leben wird er noch einmal zum großen Lehrer seiner Gemeinde, die durch seine Worte Hilfe zur Bewältigung einer Gegenwart findet, in der der Verlust der mittelalterlichen Sicherheit schon drohend deutlich wird und sich eine neue Zeit beunruhigend ankündigt.

## 2. Die Situation des 14. Jahrhunderts

Das 14. Jahrhundert, das als literarische Blütezeit der Deutschen Mystik einen erstaunlichen Reichtum an mystischen Schriften entfaltete, leitete den „Herbst des Mittelalters“<sup>22</sup> ein. Die alte Epoche sollte endgültig zu Grabe getragen werden, gleichzeitig kündete sich in oft schon chaotischer Unruhe ein neues Zeitalter an. Im Zusammenbruch des mittelalterlichen Lebensgefüges, der überkommenen Institutionen und Herrschaftsformen von Kirche und Reich und in der aufkommenden Erstarkung des städtischen Bürgertums bahnte sich eine neue Form gesellschaftlichen Zusammenlebens an. In allen Kulturbereichen wurden jahrhundertealte Traditionen im Ringen um neue Wege und Ziele gebrochen<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Kindlers Literatur Lexikon, Bd. 5 S. 1680.

<sup>21</sup> Edition: s. Quellen!

<sup>22</sup> Titel einer überaus lesenswerten Studie des niederländischen Kulturhistorikers Johan Huizinga. Vgl. Literaturverzeichnis!

<sup>23</sup> Zum Folgenden vgl.: Seppelt/Schwaiger, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart, S. 215 ff.

Das erregendste, zugleich aber auch traurigste Schauspiel des ausgehenden Mittelalters, das die ganze Aufmerksamkeit der Zeit gefangenhielt, war der Zusammenbruch von Papsttum und Kaisertum, der beiden Säulen der mittelalterlichen Christenheit. Seit Gregor VII. hatten die Päpste den durch das Schwinden der universalen und sakralen Geltung des frühmittelalterlichen Kaisertums drohenden Zerfall der abendländischen Christenheit und des christlichen Geistes durch eigenen geistlichen Führungsanspruch aufzufangen und zu steuern versucht. Aber durch die damit verbundenen Kämpfe und politischen Aktionen schwächte das Papsttum nicht nur entscheidend die Kaisermacht, es sprach sich durch die unaufhaltsame Zerstörung seines ‚weltlichen Armes‘ das eigene Todesurteil. In der tragischen Auseinandersetzung mit den Staufern geriet es in immer stärkere Abhängigkeit zu Frankreich und dessen nationalen Interessen. Bonifaz VIII. versuchte in einem letzten ohnmächtigen Kampf gegen Philipp den Schönen dem Papsttum seine alte Macht und Größe wiederzugewinnen, doch er scheiterte kläglich.

Mit Clemens V. bestieg 1305 ein schwacher, durch und durch französisch gesinnter Papst, der bald in die unwürdigste Abhängigkeit zu dem machtpolitisch völlig rücksichtslosen König von Frankreich geriet, den päpstlichen Thron. Der verhängnisvolle französische Einfluß lag wie ein dunkler Schatten über den Amtshandlungen dieses Papstes. Sein schwerwiegendster Entschluß war die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon (1309), das zwar noch im Besitz des Kirchenstaates, aber in unmittelbarem Einflußbereich des französischen Königs lag. Jahrzehntlang sollte das „babylonische Exil von Avignon“<sup>24</sup> und damit die tiefe Erniedrigung des Papsttums dauern. Durch den Nepotismus der folgenden Päpste, durch ehrgeizige weltpolitische Pläne, langwierige, oft kriegerische Auseinandersetzungen, vor allem aber die luxuriöse Hofhaltung stiegen die Ausgaben der päpstlichen Finanzkammer ins Unermeßliche. Neben der politischen Abhängigkeit von Frankreich mußten deshalb die ausgeklügelte Finanzpolitik der Kurie und die erweiterte päpstliche Besteuerungspraxis das Ansehen des Papsttums am meisten schädigen. Der schwere Steuerdruck rief bei Klerus und Laien unwillige Empörung hervor. „In weiten Teilen der Christenheit entstand der böse Eindruck, daß es der päpstlichen Kurie mehr um Geld und Gut als um das Heil der Seelen zu tun sei.“<sup>25</sup> Bei der Besetzung vakanter Benefizien ereigneten sich zahlreiche Fehlgriffe, Mißbräuche, wie Erpressung und Bestechung, wurden immer häufiger, Verbitterung und Rechtsunsicherheit breiteten sich aus; Verweltlichung und Niedergang ergriffen den gesamten Klerus.

Im weltlichen Bereich bot sich kein besseres Bild. Das staufische Kaiserhaus war glanzlos untergegangen, das nachfolgende Interregnum hatte, im Reich er-

<sup>24</sup> Ebda, S. 215.

<sup>25</sup> Ebda, S. 234.

schreckende Wirren entfacht und offenbart, daß an die Stelle der großen Reichspolitik endgültig die rücksichtslose Hauspolitik der Fürsten getreten war. Parteienhader, Streitereien und verbitterter Interessenkampf prägten die große politische Szene. Sie bewirkten auch, daß die Unternehmungen Rudolfs von Habsburg zur Erhaltung des Reiches nur teilweise glückten, daß kleine einflußlose Grafen wie Adolf von Nassau und Heinrich von Luxemburg auf den deutschen Thron gewählt wurden und daß Albrecht I. 1308 bei Windisch von Verwandtenhand ermordet wurde.

Verhängnisvoll sollte sich auch das letzte große Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum, das mit der Person Ludwigs des Bayern verbunden ist, auf Reich und Kirche auswirken. Ludwig wurde 1314 von der Mehrheit der Kurfürsten zum König erhoben, während die habsburgisch orientierte Minderheit gleichzeitig Friedrich den Schönen von Österreich wählte. Johannes XXII. (1316 bis 1334) suchte die im Reich entbrannten Thronstreitigkeiten für seine eigenen politischen Pläne auszunutzen, und obwohl sich die Machtverhältnisse in Deutschland nach der Schlacht bei Mühldorf (1322) eindeutig zu Gunsten des ‚Bayern‘ verschoben, wurde dieser vom Papst nicht als König anerkannt. Als Ludwig im Gegenzug die päpstliche Politik zu durchkreuzen suchte, sprach Johannes XXII. am 23. März 1324 Exkommunikation und Kirchenbann über den König aus und entband die Untertanen vom Treueid. Damit war der Kampf in vollem Ausmaß entbrannt. Ludwig legte in der ‚Sachsenhausener Appellation‘ Berufung an ein allgemeines Konzil ein, darüber hinaus bezeichnete er den Papst als Häretiker. Die theologische Argumentation lieferten ihm führende Franziskanertheologen, die das Urteil des Papstes im sogenannten ‚theoretischen Armutsstreit‘ innerhalb des Minoritenordens nicht anerkennen wollten und deshalb Ludwig in seinem Kampf unterstützten<sup>26</sup>. Ein friedlicher Ausgleich war nun ausgeschlossen. Der Papst erklärte Ludwig aller seiner Rechte an Reich und Königtum für verlustig, über seine Anhänger verhängte er Bann und Interdikt. Als sich Ludwig 1328 in Rom zum Kaiser krönen und dazu noch einen Gegenpapst (Nikolaus V.) wählen ließ, wurden ihm alle kirchlichen Reichslehen, auch das Stammland Bayern, aberkannt. Doch blieben die Bannflüche in Deutschland ohne Wirkung: das Volk und ein großer Teil des Klerus hielten Ludwig die Treue, und die päpstliche Aufforderung an die Kurfürsten, einen neuen König zu wählen, fand kein Echo; die französische Interessenpolitik des Papstes wurde von Adel und hoher Geistlichkeit sehr bitter empfunden. Auch unter den Nachfolgern Johannes XXII. änderte sich die Situation nicht. Erst als die Reichsstände einsahen, daß unter Ludwig die Beilegung des Konfliktes nicht zu erreichen sei, schritten die Kurfürsten am 11. Juli 1346 zur Neuwahl. Ihr Vorgehen galt weniger der Person des Kaisers, als der Sicherung des Reichsrechtes und der Ordnung

<sup>26</sup> Ludwigs Hof wurde zum Sammelpunkt aller Papstgegner, vor allem der Franziskanerspiritualen und -theologen.

im Land. Der päpstlich-luxemburgischen Partei gelang es, die Wahl des jungen Böhmenkönigs Karl IV. durchzusetzen. Zum drohenden Bürgerkrieg kam es nicht, weil Ludwig der Bayer am 11. Oktober 1347 unerwartet starb.

Die verwirrende politische Lage in Deutschland hatte weite Unsicherheit und verheerende Auflösungserscheinungen sowohl im gesellschaftlichen wie auch kirchlichen Bereich zur Folge. Der Kaiser stand mit dem halben Reich im Krieg. Die Städte nutzten die Wirren zur Steigerung ihrer Unabhängigkeit und ihres Reichtums aus, das Rittertum verarmte und verrohte. Das lang andauernde Interdikt, das die seelsorgerlichen Handlungen auf ein Minimum beschränkte, führte zu Parteilagen im Klerus, zu großem Zwiespalt zwischen Geistlichkeit und Bürgerschaft bis hin zur offenen Parteinahme des Volkes für den gebannten Kaiser. Die Städte verlangten offen die Nichtbeachtung des Interdikts. Mit der Mißachtung der kirchlichen Strafen sank die Autorität des Papsttums ungeheuer. Von den Orden waren die Dominikaner und Zisterzienser treue Anhänger des Papstes; als sie auf Weisung von oben hin das ‚Singen‘ einstellten, wurden sie von den erbitterten Bürgern aus den Städten verjagt. Die Franziskaner dagegen mißachteten unbekümmert das Interdikt. Das einfache Volk geriet in schwere Gewissensnöte. Disziplin und Sittlichkeit beim Klerus sanken rapide, Ordensregeln wurden mißachtet, Studien vernachlässigt; der Adel führte eine Willkürherrschaft über die Pfründen, berühmte Abteien verfielen dem wirtschaftlichen Ruin. „Das Reich zerfiel . . . Man verlor das Bewußtsein von der Zugehörigkeit zu den großen Gemeinschaften des Reiches und der Kirche. Die Autoritäten hatten ihr Ansehen eingebüßt. Jeder war auf sich selbst gestellt. So begann das Zeitalter des Individualismus. Im einfachen Volk gärte es. Es brauchte nur einen geringen Anlaß und die Söldnerbanden zogen raubend und brennend durch das Land.“<sup>27</sup>

Zu diesen gesellschaftlichen Wirren kamen äußere Heimsuchungen: Mißernten, Hungersnöte, Überschwemmungen und Erdbeben im Alpengebiet. Am meisten verstärkte aber die Pest die Tendenz zur allgemeinen Auflösung. Italienische Schiffe hatten den schwarzen Tod 1348 aus Asien eingeschleppt. Fast gleichzeitig mit dem Ende des politischen Kampfes drang er nach Norden vor und raffte innerhalb weniger Jahre ein Drittel der Bevölkerung Europas hinweg. Ganze Dörfer und Klöster verödeten. Die gesellschaftlichen Bande und Ordnungsgefüge zerrissen mit der wachsenden Panik der Bevölkerung. Eine apokalyptische Weltuntergangsstimmung erfaßte die europäischen Länder und zeitigte erschreckende Auswüchse im Religiösen. Es organisierten sich Geißlerzüge, die der Pest vorauszogen, die sich, um den Zorn Gottes zu versöhnen, unter Liedern und Gebeten in Kirchen und auf freien Plätzen öffentlich geißelten. Sie verbreiteten regelrecht eine Stimmung des Entsetzens. Krampfhaft suchte man auch nach dem ‚Sündenbock‘ für das Strafgericht. In Konstanz beschuldigte die

<sup>27</sup> H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens II, S. 121.

Bevölkerung Heinrich Seuse, die Brunnen vergiftet zu haben; er wurde auf Grund dieser Verleumdung nach Ulm versetzt. Im allgemeinen schrieb man jedoch den Juden die Schuld an der Pest zu. Überall wurden die verhaßten Wucherer verfolgt, vertrieben oder verbrannt, ihr Besitz geraubt oder von den Städten eingezogen. Dazu stellten sich noch zahllose religiöse Betrügereien ein und fanden Glauben.

All diese Auflösungserscheinungen, Verunsicherungen und Heimsuchungen schlugen sich auch auf die Geistigkeit der Zeit nieder. Die weltliche Literatur verlor an Tiefe und Größe, „der Minnesang wurde zur faden Süßlichkeit und zum gezierten Geschwätz, wenn nicht zur offenen Torheit“<sup>27</sup>. In Philosophie und Theologie vollzog sich eine Wende von den großen ‚Summen‘ des Hochmittelalters zur kritischen Untersuchung einzelner Probleme. Auch die Mystik wurde vom Strom der Auflösung erfaßt. Hatten schon die Klassiker der Mystik des 14. Jahrhunderts die spekulative Höhe Meister Eckharts nicht halten können und wollen, so verflachte die mystische Lehre jetzt weitgehend infolge einer breit um sich greifenden mystischen Frömmigkeitsbewegung. Epigonen nahmen Lehre und Sprache der älteren Meister auf; Gleichgesinnte schlossen sich, mit Vorliebe auch brieflich, zu privaten Zirkeln, den ‚Gottesfreunden‘ zusammen. Die Unsicherheit des Zeitgeschehens suchte man durch eine Flucht in die Welt der Innerlichkeit und mystischen Harmonie auszugleichen, wobei fragender Erkenntnisdrang und frühere Geistestiefe bedenkenlos aufs Spiel gesetzt wurden. Diese Mystik beschränkte sich auf schwache Nachahmungsversuche der großen Vorbilder und vermochte sich trotz aller geistig-asketischen Bemühungen selten über die unterste Stufe des mystischen Weges zu erheben. Der wachsenden Erregtheit und Ablenkung von der transzendentalen Mitte entsprach die Vielfalt der literarischen Formen, in denen die inneren Erlebnisse mit einer Schreibseligkeit gesammelt wurden, die kaum noch Unterscheidungsvermögen für echte religiöse Erfahrung und literarische Phrasen besaß. Eine Unmenge an Andachtsliteratur, Viten, Sendschreiben und Briefen in der Muttersprache, die zum Träger rein persönlicher Mitteilungen wurden, entstanden und kursierten in den mystischen Kreisen. Heinrich Seuse wurde für diese Entwicklung Vorbild und bewunderter Meister. Zwar gehen seine Briefe noch nicht auf weltliche Interessen und nur selten auf drängende geistliche Nöte der Empfänger ein<sup>28</sup>, doch allein schon seine lyrische Behandlung der Sprache im Stil des Minnesangs und der warme persönliche Ton seiner Sprechweise übten auf die Zeitgenossen eine ungeheure Wirkung aus.

In besonders starkem Ausmaß ergriff die sich ausweitende mystische Frömmigkeit

<sup>28</sup> Muschg (Die Mystik . . . , S. 250) urteilt deshalb wohl etwas zu scharf, wenn er schreibt: „Auf Seuse durften sich fortan alle berufen, die den Geist der großen Mystik begraben halfen, indem sie ihn dem persönlichen Gefühl, dem literarischen Ehrgeiz, der romantischen Verflachung und Verwässerung überantworteten.“

migkeit die durch ihre Regel schon ganz auf das beschauliche Leben ausgerichteten Frauenklöster. „Nach und nach . . . schlug mystische Sehnsucht, die sozusagen in der Luft lag, ganze Konvente in ihren Bann, und die Frauenmystik wandelte sich gleichsam zu einer speziellen Form klösterlichen Gemeinschaftslebens, zu einer erlernbaren Weise religiösen Lebensvollzugs für die Vielen . . . Und es konnte auch nicht ausbleiben, daß der Drang nach Größerem und Außerordentlichem, immerfort genährt durch Predigt, Betrachtung und aszetisches Entsagen, sich endlich hervorragende Mystikergestalten, oft in grobem Mißverständnis, zu Vorbildern umschuf, um an ihnen das Maß zu nehmen für das eigene Erleben.“<sup>29</sup> Mystik, die früher die Übung des ‚Sich-lassens‘ als alleinigen Lebensinhalt bejahte, wurde nun zur mystischen Spielerei. Hatte noch Hildegard von Bingen (1098 bis 1179) in ihren mystischen Visionen mit überwiegendem Intellekt immer die Kraft und Höhe der Prophetin gewahrt, hatte noch Mechthild von Magdeburg in ihren mystischen Poesien gerade in der Umwandlung des abstrakten Gehaltes durch die bräutliche Sprache des Hohen Liedes immer seelische Tiefe offenbart, können die Schwesternbücher des 14. Jahrhunderts, so sehr ihnen diese Gestalten als Vorbilder galten, in keinen Vergleich mehr gebracht werden zu den älteren Dokumenten. Selbst die besten erscheinen „höchstens liebenswürdig . . . Die paar gewaltigen Dinge, von denen sie noch zu berichten wissen, stehen verloren unter dem seelischen Kleinkram einer ins Spielerische abgleitenden Zeit“<sup>30</sup>. Die Größe und Symbolkraft der nachgeahmten Minnemystik Bernhards von Clairvaux wurde gänzlich mißverstanden. Diese Frauen verloren sich ganz in die Welt der Empfindung und des Affekts. Dem Anreiz der Motive, die Bernhard nur als Symbole des Höheren und Unausprechlichen galten, antworteten sie durch tätigen Vollzug des Gedachten und Geschauten. Sie dachten nicht mehr daran, die Köstlichkeit ihrer Liebesschmerzen an das Jenseitige und Absolute einzutauschen. „Lebens- und Liebesdrang, ganz auf das Übersinnliche angewiesen, lief bei ihnen Gefahr, die Gottheit in einen gefügigen Ersatz für das Menschliche umzuwandeln und sie mit Zügen ihres sinnlichen Verlangens auszustatten. Sie zogen den Himmel zu sich herunter, sie benannten und kosten das Unnennbare mit bräutlicher Sprache, sie jagten mit unmäßiger Kasteiung ihr Blut in Wallung, um in ihren öden Zellen das Wunder in ihren erlebnislosen Leib zu zwingen, sie schufen sich den heiligherrlichen Herrn der Evangelien, der gegen Magdalenas Ungestüm mit seinem: Noli me tangere sich geschützt, zum minnesuchenden Jüngling um, der eine Umarmung als Erweis der Andacht gelten läßt . . . Sie mengen in ihre Andacht Vorstellungen vom irdischen Liebesspiel von Mann und Weib und ersetzen sich die versagte Mutterschaft durch ein närrisches Treiben mit dem Heilandskind, für

<sup>29</sup> M. Weitlauff, Margareta Ebner, S. 237.

<sup>30</sup> Muschg, Die Mystik . . ., S. 218.

das sie in der Adventszeit Bad und Linnen bereithalten, sie geraten in tolle Visionen und Verzückungen und schauen verächtlich und bedauernd auf Mitschwestern, mit denen Gott weit nüchterner verfährt.“<sup>31</sup>

Ein sprechendes Beispiel dieser „exzessiven Frauenmystik“<sup>32</sup> war Margareta Ebner. Margareta, um das Jahr 1291 als Sproß des angesehenen Donauwörther Patriziergeschlechts der Ebner geboren, trat schon als junges Mädchen ins Dominikanerinnenkloster Maria Medingen ein, in dem sie bis zu ihrem Tod am 20. Juni 1351 lebte. Eine schwere unerklärliche Krankheit, die sich im Jahr 1312 zum erstenmal ankündigte, prägte ihr Leben und wohl auch ihre mystischen Erlebnisse. Sie unterhielt Beziehungen zu zahlreichen Gottesfreunden außerhalb des Klosters, unter anderem auch zu Tauler, von dem noch ein bewundernder Brief an sie erhalten ist<sup>33</sup>. In ihren ‚Offenbarungen‘<sup>34</sup> verirrt sich das verinnerlichte religiöse Leben an die äußersten Grenzen der Empfindsamkeit. Dadurch bietet sie „ein getreues Bild der an geistiger Kraft verlierenden, dafür an empfindsamem Fühlen zunehmenden, dem Einbruch des Dinglichen offenen Frauenmystik des 14. Jahrhunderts“<sup>35</sup>. Sie gibt in ihren Aufzeichnungen Aufschluß über ihr tägliches Leben, das geprägt ist vom regelmäßigen Ablauf des Kirchenjahres und den Ordnungen der Gebetszeiten und Gottesdienste. Inspiriert durch Briefe ihres Seelenfreundes Heinrich von Nördlingen und die Lektüre der Autobiographie Mechthilds von Magdeburg, wie überhaupt viele ihrer Motive sich als „literarisches Wandergut“<sup>36</sup> aus den verschiedenen Schwesternbüchern ausweisen lassen, entwickelt sie eine ausgeprägte Passionsmystik, verbunden mit einer starken Verehrung der Geburt und Kindheit Jesu. Dabei nimmt ihr Treiben oft merkwürdige Züge an, und die nicht übersehbare erotisch spielende Phantasie läßt – wie bei vielen Mystikerinnen – auf ein Leben in der hohen Spannung zwischen den Ansprüchen der Sinnlichkeit und dem Willen zur Transformierung dieser erotischen Affekte in die geistige Hingabe an das Religiöse schließen. Es fehlt ihr jegliche Unterscheidungskraft, der symbolische Ausdruck wird zur ersehnten Realität, zum angestrebten Erlebnis, die bildhafte Rede von der mystischen Gottesgeburt in der Seele geht in unverhüllte Sinnlichkeit über, angefangen vom Erleben der Schwangerschaftssymptome bis hin zum physischen Nachvollzug der Geburt Jesu. Mit ihrem Christkind in der Wiege hält sie angeregt Zwiesprache, nimmt es auf den Schoß, umarmt und küßt es, fragt es über die Beschneidung aus oder will wissen, warum Joseph das neugeborene Kind in seine Hose wickelte, ja sie fühlt sogar die Lust, es an ihre Brust

<sup>31</sup> Bernhart, *Der Frankfurter*, S. 104 f.

<sup>32</sup> Ebda, S. 105.

<sup>33</sup> Ph. Strauch, *Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen*, Brief Nr. LVII.

<sup>34</sup> Ebda, S. 1–166.

<sup>35</sup> Weitlauff, *Margareta Ebner*, S. 239.

<sup>36</sup> Muschg, *Die Mystik . . .*, S. 297.

zu legen und zu stillen<sup>37</sup>. Sie schwärmt krankhaft vom Kreuz, erlebt die Passion mit, ersehnt die Stigmatisation und möchte hierin unbedingt dem heiligen Franziskus gleich werden; die Erfüllung wird ihr allerdings nur im Traum zuteil. Es ist nicht zu übersehen, „daß ihr mystisches Streben, sei es durch ein Mißverständnis der Symbolsprache ihrer Vorbilder, sei es durch ein aller Vernunft entglittenes Hingerissenwerden, Formen annahm, die einem süchtigen Herbeizwingen außerordentlicher Begnadung, und zwar nach Maßgabe ihrer engen Vorstellungswelt, nahe kamen und sich nach außen in Vorfällen bekundeten, die man wohl als hysterische Anfälle bezeichnen muß“<sup>38</sup>.

Margareta Ebner schrieb ihre ‚Offenbarungen‘ auf Bitten des Weltpriesters und mystischen Gottesfreundes Heinrich von Nördlingen, der mit ihr über Jahrzehnte hinweg, lange Zeit nur brieflich, eine intensive geistige Freundschaft pflegte. Beide stellten dadurch ihr Verhältnis in die Tradition mystischer Seelenfreundschaften großer geistlicher Lehrmeister und ihrer Schülerinnen. Man würde jedoch die Bedeutung Heinrichs überschätzen, wollte man ihn auf einer Ebene sehen mit Heinrich von Halle, Eckhart oder Heinrich Seuse. Er war kein Mystiker, noch weniger ein eigenständiger Denker; zu deutlich verlieren sich seine Frömmigkeit und Redeweise in der für diese Zeit typischen epigonenhaften Bewunderung und Nachahmung der unerreichbaren Vorbilder.

## II. Heinrich von Nördlingen

Über das Leben Heinrichs von Nördlingen wissen wir nur aus den Aufzeichnungen der Ebnerin, aus den Briefen einiger ihm und Margareta bekannter Zeitgenossen und seinen eigenen Briefen an die Seelenfreundin<sup>39</sup>. Diese älteste persönlich gehaltene Briefsammlung in deutscher Sprache verdankt ihre Entstehung der schicksalhaften Verwicklung Heinrichs in die politischen Wirren der Zeit des Interdikts. Er gibt darin ein äußerst interessantes und beredtes Zeugnis über seine Person, seine Geistigkeit, sein Wirken, über den Alltag und die religiöse Praxis der mystischen Gottesfreunde des 14. Jahrhunderts, aber auch über die gesellschaftliche und geistige Situation, die Schicksalsschläge und Unruhen dieser Epoche, und zwar aus der Sicht des unmittelbar Betroffenen.

<sup>37</sup> vgl.: Strauch, Margareta Ebner . . ., S. 89, 20 ff.: „do kom mir aber der grozz lust zuo der kinthait unsers herren, und nam daz kintlich bilde und druckt ez an min blozzes herze, waz ich von aller miner craft maht. in dem enpfande ich ainer menschlichen berüerde sines mundez an minem blossen herzen.“ vgl. auch: 87,3 ff., 100,10 ff.

<sup>38</sup> Weitlauß, Margareta Ebner, S. 263.

<sup>39</sup> Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen, S. 169 ff. Die Briefsammlung umfaßt 58 Briefe Heinrichs — davon 56 an Margareta Ebner — aus den Jahren 1332—1350, außerdem 9 weitere Briefe ihm und der Ebnerin bekannter Zeitgenossen.

## 1. Die Zeit bis zum Frankfurter Reichstag (1332 bis 1338)

Die genaue Lebenszeit Heinrichs von Nördlingen läßt sich nicht mehr erschließen. Die erste Nachricht über seine Person kommt aus dem Jahre 1332, in dem er Margareta Ebner kennenlernte, das letzte gesicherte Lebenszeugnis aus dem Jahr 1351. Die davorliegende und nachfolgende Zeit liegt im geschichtlichen Dunkel und kann nur auf hypothetischer Basis gefüllt werden, wie H. Gürsching es unternimmt, der einen durch zwei urkundliche Nachrichten aus dem Jahr 1379 bezeugten Priester ‚Heinrich von Nordelingen‘ mit dem Verfasser der Briefe an Margareta Ebner zu identifizieren versucht<sup>40</sup>. (Eine andere, am 18. August 1317 zu Maria Steinach bei Meran ausgefertigte Urkunde kennt allerdings ebenfalls schon einen Priester Heinrich von Nördlingen<sup>41</sup>, was immerhin auf eine weitere Verbreitung des Namens hinweist!) Die Geburtszeit Heinrichs ist nicht mehr auszumachen. Bei dem Bemühen, die Herkunft des Nördlingers zu erhellen, kommt Gürsching zu dem Ergebnis, „daß im 14. Jahrhundert der Zuname ‚von Nördlingen‘ nach dem Urkundenbefund eindeutig eine einzige Familie umreißt, eine Familie reichsministerialer Herkunft, die unter dem Zwang vorübergehender Verpfändungen Nördlingens seit 1250 praktisch fast in die Ministerialität der Grafen von Öttingen abgeleitet, die schließlich, vielleicht gerade um die Erinnerung an diese Ministerialität abzustreifen, an Ort und Stelle einen städtischen Wappennamen annimmt [‚Ainkürn‘ von einechürne, dem Einhorn!], die aber den Namen ‚von Nördlingen‘ gerade dann beibehält, wenn es sich um Kleriker oder überhaupt solche Familienglieder handelte, die aus Nördlingen auswanderten... Nach 1300... verstreut sich die Namensfamilie weit umher und bezeichnet zweifellos eine einzige Sippe“<sup>42</sup>. Heinrichs theologische Bildung trug wohl einen durchaus provinziellen Charakter; hätte er die Universität jener Zeit, Paris, besucht, wüßten wir es wahrscheinlich aus seinen Briefen.

Zunächst wirkte Heinrich als Weltpriester und Wanderprediger im Umkreis seiner Heimatstadt Nördlingen. Dabei hat er wohl auch die Klöster der näheren Umgebung als Prediger und Beichtiger betreut. So lassen sich Verbindungen aufzeigen zu der benachbarten Zisterzienserabtei Kaisheim und den ihr unterstehenden Frauenklöstern Niederschönenfeld, Oberschönenfeld und Zimmern, sowie zu dem Nonnenkloster zur Klausen in Höchstädt und dem Benediktinerinnenkloster Hohenwart. Mit der Mystikerin Christina Ebner im Kloster Engelthal stand er in brieflichem Verkehr<sup>43</sup>. Außerdem betreute er in Nördlingen einen Kreis frommer Frauen, zu welchem seine Mutter, eine nicht näher bezeich-

<sup>40</sup> H. Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Nördlingen?

<sup>41</sup> A. Walz, Gottesfreunde um Margareta Ebner, S. 254.

<sup>42</sup> Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten . . ., S. 47.

<sup>43</sup> vgl.: Strauch, S. XXXIX f.

nete Irmel, sowie Ofim Frickin, eine von Heinrich sehr geschätzte Witwe aus dem adligen Geschlecht der Fricken, deren drei Töchter als Nonnen in Zimmern lebten, gehörten. Hier begegnen wir auch einer Irmel Baldofin von Eringen, einer Frau von Wildenroden und der Stauferin<sup>44</sup>. Wie es scheint, wurde Heinrichs Geistigkeit und Redeweise besonders von Frauen sehr geschätzt.

Durch den Einbezug der Margareta Ebner erweiterte sich dieser Kreis unter Führung des Nördlingers zu einem echten mystischen Gottesfreundekreis um die Mystikerin aus Medingen. Der Begriff ‚Gottesfreund‘ ist nicht – wie früher angenommen – Kennwort unter den Mitgliedern eines reformatorischen Geheimbundes, er war vielmehr in der geistlichen und weltlichen Literatur des Mittelalters häufig gebraucht. Thomas von Aquin hatte die Lehre von der ‚Gottesfreundschaft‘ theologisch als ‚caritas‘ definiert und sie in der ‚communicatio divinae vitae‘ begründet. Schon vorher bestand der Begriff im christlichen sowie heidnischen Bereich, allerdings ohne systematische Ausbildung. Eine Vertiefung erfuhr die Lehre nach Thomas nicht mehr. Die Idee gelangte zwar in die deutsche Mystik, wurde aber hier trotz der Beliebtheit des Terminus ‚Gottesfreund‘ nicht ausgeweitet. Der Begriff ‚Gottesfreund‘ gewann lediglich Bedeutung als allgemeine Bezeichnung für die Angehörigen der breiten, von Welt- und Ordensleuten gemeinsam getragenen mystischen Bewegung des 14. Jahrhunderts. Gemeinschaftliches Band dieser ‚Gottesfreunde‘, die häretische Entartungen streng mieden und in regem mündlichen oder schriftlichen Austausch ihrer inneren Erlebnisse standen, war – wie auch Tauler in seiner Predigt vom 22. Sonntag nach Trinitatis ausführt – die mystische Theorie und Praxis mit dem Ziel der geistlichen Vollkommenheit<sup>45</sup>. Heinrich von Nördlingen hatte es möglicherweise auf einen mystischen Verein in Medingen nach dem Vorbild anderer Gottesfreunde zirkel abgesehen. So bat er Margareta, in seiner Abwesenheit Sorge um das gemeinsame mystische Leben der Freundinnen zu tragen, und wohl mehr als einmal haben die Nördlinger Frauen die Mystikerin in ihrem Kloster aufgesucht<sup>46</sup>.

„Umb sant Narcissen tag“ 1332 (29. Oktober) besuchte Heinrich zum erstenmal das Kloster Maria Medingen<sup>47</sup>. Er wurde von den Schwestern freudig begrüßt, denn man erwartete von ihm – sein Ruf als Beichtvater war ihm wohl vorausgeeilt – einen guten Einfluß auf die seelische Stimmung Margaretas, die eben zu der Zeit den Tod der befreundeten Pflegerin betrauerte. Margareta war dem Besucher gegenüber eher mißtrauisch und wollte ihn gar nicht erst empfan-

<sup>44</sup> vgl.: ebda.

<sup>45</sup> Zu „Gottesfreundschaft“ vgl.: LThK u. R. Egenter, Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrhundert.

<sup>46</sup> Strauch, Brief XX, 5 ff., XXIII, 10 ff., XXIV, 22 f.

<sup>47</sup> Ebda, S. 16,3 ff.

gen. Nur auf das Drängen ihrer Mitschwestern hin überwand sie sich zu einem Gespräch mit ihm. Heinrich verstand es sehr gut, auf ihr Wesen einzugehen und ihr Vertrauen zu gewinnen. Bald glaubte sie in ihm „Gottes lieben Engel in dem Lichte der Wahrheit“<sup>48</sup>, den von Gott gesandten geistlichen Lehrer zu erkennen. Er wurde ihr Beichtvater, dem sie ihre Visionen und Eingebungen anvertraute, und bald, nach dem Tod ihrer zweiten Pflegerin, der einzige Freund. Umgekehrt hatte die Begegnung allem Anschein nach auch bei Heinrich nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Eine tiefe Seelenfreundschaft begann und mit ihr ein reger brieflicher Verkehr. Heinrich kehrte von nun an gern im Kloster ein; in der Zeit zwischen 1332 und 1347, von der er ungefähr zehn Jahre im Ausland verbrachte, verzeichnete Margareta acht Besuche des Freundes. Ein immer vertrauterer Verhältnis, auch zu den Mitschwestern der Mystikerin und den übrigen Klosterangehörigen, entwickelte sich. Fast jedem Brief fügte er Grüße und Mahnungen an die aus einem Augsburger Ministerialengeschlecht stammende Elsbeth Schepach, die alte Priorin Margareta von Augsburg oder andere Nonnen, Novizinnen und Klausnerinnen bei. An Margaretas Mitschwester Hochstetten aus einem den Donauwörther Ebnern verwandten Geschlecht richtete er sogar einen eigenen Brief<sup>49</sup>. Dem Schulmeister und seinem lieben Freund und Schüler, dem Jungmeister (Novizenmeister), läßt er Grüße ausrichten, mit Bruder Ulrich, dem Schuler, dem Althöner und dem früheren Medinger Lesemeister ist er gut bekannt. Daneben wird auch der nähere Freundeskreis dieser Jahre in den Briefen genannt: ein Herr Kursor von Würzburg, ein Evangelier (Diakon) von Kaisheim, der eines Augenleidens wegen nicht zum Priester geweiht werden kann, Herr Hans von Güntzburg, bei dem Heinrich sich längere Zeit aufhielt, ein Jugendfreund, Bruder Konrad von Kaisheim und ein Schüler Johannes, an dessen erster Messe in der Pfarrei Stopfenheim er teilnehmen will. Verstorbener Freunde, eines Pfarrers von St. Walburg in Eichstätt und einer Katharina, die sich ihm und Gott „gelassen“ hatte, gedenkt der Briefschreiber ebenfalls<sup>50</sup>.

Ende 1335 reiste Heinrich überraschend nach Avignon. Der Grund seines Aufenthaltes in der Papstresidenz bleibt unbekannt, auch Margareta weist mit der Bemerkung „nu geschach daz von dem willen gotes von der entrichtunge der cristenhet, daz er mir genomen wart“<sup>51</sup> lediglich auf größere politische Zusammenhänge hin. Schon im Abschiedsbrief kündigt Heinrich die Absicht an, längere Zeit im Ausland zu verweilen. Er bittet die Freundin, recht oft an ihn zu schreiben und die Briefe seiner Mutter zu übergeben, die sie ihm nachsenden würde.

<sup>48</sup> Ebda, S. 24,4 ff.

<sup>49</sup> Ebda, Brief LXVI.

<sup>50</sup> vgl. ebda, S. XL f.

<sup>51</sup> Ebda, S. 45,16 f. Den einzigen Hinweis, daß Heinrich in Avignon war, bieten Margaretas „Offenbarungen“ S. 42,17 ff.: „do het ich nieman, wan der friunt unsers herren, der mir von siner güet geben was zem creftigen trost, der was ze Aviaun.“

Dazu ermahnt er sie, eifrig für das mystische Leben in Medingen zu wirken und „alle die frawen, der hertz got dar zu naiget“ zu bitten, „das si ain gemains leben an fahen wellent“, wenn nicht mehr in diesem Jahr, so doch im nächsten<sup>46</sup>.

Über ein Jahr hielt sich Heinrich in Avignon auf, und die durch die lange Abwesenheit des Freundes erregte Phantasie Margaretas spiegelt sich in einem Gesicht, in dem sie vernahm, Heinrich sei bei den zu Gott eingegangenen Seelen. Sie schloß daraus auf seinen Tod, bis ihr offenbart wurde, er helfe durch sein Messelesen den Seelen im Fegfeuer<sup>52</sup>. Die erste Nachricht von der Rückreise ist auf März 1337 zu datieren und kommt aus Neuhofen bei Speyer<sup>53</sup>. Auf seiner Reiseroute Avignon – Speyer – Gemünd – Nördlingen rastete Heinrich längere Zeit auf Burg Neuhofen bei ‚seiner‘ Frau Herzogin und wartete auf Reisegesellschaft. Möglicherweise war diese Herzogin die Pfalzgräfin Irmengard, Tochter des Grafen Ludwig VI. von Öttingen, Gattin des Pfalzgrafen Adolf Simplex und Schwägerin Ruprechts von der Pfalz<sup>54</sup>. „Bei der warent wir bis heren vasnacht. da wolten wir dannen schaiden und hetten dannoch nit geverten.“<sup>53</sup> Trotz der Verzögerung kehrte Heinrich „wol“ und gut verrichteter Dinge nach Nördlingen zurück. Margareta, der er zur Erinnerung zwei Alabasterstatuen als Schmuck für ihren Altar mitgebracht hatte, kündigte er einen baldigen Besuch an<sup>55</sup>.

Das Jahr 1338 stellte eine Wendung im bisher so unruhigen Wanderleben des Nördlinger Gottesfreundes in Aussicht. Heinrich war eben im Begriff Medingen zu besuchen, da wurde er plötzlich für den 8. Juli nach Kaisheim zu Abt Ulrich II. bestellt<sup>56</sup>, der ihm die östlich von Nördlingen im Wörnitztal gelegene Pfarrei Fessenheim anbot. Ursprünglich war das Patronatsrecht der Pfarrkirche von Fessenheim im Besitz der Grafen von Öttingen gewesen. Am 22. Juni 1328 hatten die Grafen Ludwig und Friedrich von Öttingen die Pfarrei dem Kloster Kaisheim geschenkt, die Ausübung des Besetzungsrechts scheint aber bald zum Streitpunkt zwischen beiden Parteien geworden zu sein<sup>57</sup>. Daß Heinrich von Nördlingen – wie Gürsching annimmt – schon zu Beginn der dreißiger Jahre Pfarrer in Fessenheim war, bald darauf jedoch von einem Rivalen verdrängt wurde und nun die Avignonreise unternahm, um sich gegen die Öttingischen Interessen den päpstlichen Rechtstitel für diese Pfründe zu verschaffen, ist ur-

<sup>52</sup> Ebda, S. 45, 20 ff.

<sup>53</sup> Ebda, Brief XXI, 34 ff. Zur Datierung vgl.: S. 342.

<sup>54</sup> vgl.: ebda, S. 343 f.

<sup>55</sup> Ebda, Brief XXII, XXIX, 28 ff.

<sup>56</sup> Ebda, Brief XXIII. Ulrich II. Zoller war 1321–1340 Abt von Kaisheim.

<sup>57</sup> Noch Abt Ulrich III. (1340–1360) berichtet über häufige Auseinandersetzungen mit den Öttingern. Vgl.: Strauch, Brief LIX, 4 ff. Zu Fessenheim vgl.: Strauch, S. 348 f., u. A. Steichele, Das Bisthum Augsburg historisch und statistisch beschrieben, 3. Bd. S. 1187 ff.

kundlich nicht nachweisbar<sup>58</sup>. Vielmehr erscheint in den Kaisheimer Urkunden am 12. März und 14. September 1337 der Öttingische Ministeriale Johannes von Ehingen als rechtmäßiger Pfarrer von Fessenheim<sup>57</sup>. Erst als sich 1338 — vermutlich nach dessen Tod — die Öttinger wieder bemühten, einem der Ihrigen die Pfarrei zuzuwenden, aber auch Kaisheim seinerseits einen Kandidaten durchzusetzen suchte, wurde Heinrich in den Besetzungsstreit verwickelt. Berücksichtigt man den Brief, in welchem er Margareta den versprochenen Besuch absagen mußte, so war er vor seinem Termin bei Abt Ulrich II. von der Fessenheimer Angelegenheit offensichtlich noch völlig ununterrichtet; er vermutete lediglich, es könnte sich „umb ein kirchen“ handeln<sup>56</sup>. Erst nach seiner Rückkehr von Kaisheim konnte er genaue Auskunft geben über ‚seine Kirche zu Fessenheim‘, die ihm nunmehr verliehen war<sup>59</sup>. Es ist zwar durchaus denkbar, daß ihm, als altem Freund des Klosters, von den Mönchen schon länger eine Pfründe zugesichert war; aber nichts deutet darauf hin, daß er gerade auf Fessenheim bereits einen älteren Anspruch besaß.

Der Verlauf der nun anhebenden Auseinandersetzungen mit Öttingen bleibt der wenigen Erwähnungen Heinrichs wegen weitgehend im Unklaren. Jedenfalls muß der Streit um Fessenheim sofort und mit Heftigkeit eingesetzt haben. Noch im selben Monat finden wir Heinrich für zwei Tage in Niederschönenfeld, um zwei Schwestern, vermutlich der Gräfinnen Elisabeth und Anna von Graisbach, deren Vorfahren Niederschönenfeld und Kaisheim gestiftet hatten, und die aus diesem Grunde wohl einigen Einfluß bei der Besetzung einer Kaisheimischen Pfarrei geltend machen konnten, für seine Sache zu gewinnen. Es gelang ihm auch, sich der Unterstützung der beiden Schwestern zu versichern<sup>60</sup>. Doch Heinrichs günstige Aussichten wurden durch ein politisches Ereignis jäh zerstört: Am 6. August 1338 erließ Kaiser Ludwig auf dem Frankfurter Reichstag das Gesetz, das bei Strafe der Friedlosigkeit befahl, die päpstliche Exkommunikation und das Interdikt zu mißachten und den Gottesdienst wieder aufzunehmen. Heinrich, ein treuer Anhänger des Papstes und — im Gegensatz zu Margareta — ein erklärter Feind des Kaisers, den er geringschätzig stets nur den „Baier“ nannte, verweigerte den Gehorsam und geriet dadurch in eine gefährliche

<sup>58</sup> Gürsching beruft sich zur Begründung seiner These (Neue urkundliche Nachrichten . . ., S. 45) auf folgenden Hinweis Steicheles: „Zur selben Zeit, als diese Patronat-Schenkung stattfand, oder bald danach, war Pfarrer in Fessenheim Heinrich von Nördlingen . . .“ (Das Bisthum Augsburg . . ., S. 1188). Er übersieht aber dabei, daß Steichele keine Urkunde anführen kann und sich bei seinen Ausführungen allein auf die Briefe stützen muß. Eine genaue Zeitangabe kann er dabei nicht bieten, da die exakte Datierung der Briefe erst 1882 durch Strauch erfolgt. Steichele kennt nur die unvollständige Ausgabe der Briefe durch J. Heumann, Norimbergae 1744. Auch Strauchs Forschungen nach urkundlichen Belegen, die Heinrich von Nördlingen betreffen, blieben ohne Ergebnis (vgl.: Strauch, S. 348). Steicheles Notiz entspringt also lediglich einer Fehlinterpretation der Briefe!

<sup>59</sup> Strauch, Brief XXV, 27 f.

<sup>60</sup> Ebd., Brief XXV, 25 ff.

Situation. Das Gesetz wurde im allgemeinen streng gehandhabt und allein auf die Zusicherung der „besten ze Nördlingen“, ihn so lange wie möglich zu schonen und zu schützen, woraus man übrigens auf sein Ansehen und seine Beliebtheit in der Heimatstadt schließen darf, konnte er sich nicht verlassen. Christina Ebner in Engelthal, die sehr entrüstet darüber war, daß von dem kaisertreuen Nürnberg die Weisung gekommen war, nur solchen Predigern Aufnahme zu gewähren, die auch in Nürnberg öffentlich die Messe sangen, legte ihm nahe, das Land zu verlassen. Sie an seiner Stelle würde jedenfalls nicht in Deutschland bleiben<sup>61</sup>. In dieser ungewissen Lage reiste Heinrich im Herbst 1338 in Angelegenheit der Fessenheimer Pfarrei nach Augsburg. Drei Wochen wartete er auf die Frauen von Graisbach und einige vornehme Herren, ohne zu wissen, wie es weitergehen sollte. Die innere Spannung und die äußeren Anfeindungen von seiten der Kaiserlichen gingen über seine Kraft. Die Situation drohte ihm über den Kopf zu wachsen. Verzweifelt wandte er sich an Margareta und klagte ihr in den Worten des Psalmisten sein Leid: Von den Feinden sei er verfolgt, er habe vor den Fürsten der Welt gestanden und sei im Land nicht mehr sicher, falls er die Messe nicht sänge. Überzeugt vom göttlichen Ursprung ihrer Offenbarungen bat er die Freundin, ihm durch einen Boten zu sagen, was er tun und lassen solle. Zu gerne wäre er persönlich zu Margareta, nach deren Gegenwart ihn ‚jammerte‘, gekommen, doch Unruhen in der Medinger Umgebung, die möglicherweise mit dem Frankfurter Gesetz in Zusammenhang standen, hielten ihn von seinem Vorhaben ab. Außerdem war er für den 22. Oktober vor den Augsburger Bischof Heinrich von Schönegg (1337 bis 1348) geladen, der ihn bezüglich der Fessenheimer Angelegenheit hören wollte. Auch waren die beiden Frauen von Graisbach endlich eingetroffen. Ob es aber zu einem bischöflichen Schiedsgericht oder gar zu einer Entscheidung kam, darüber geben die Briefe keine Auskunft mehr. Die dankbare Erwähnung der Nonnen aus Niederschönenfeld, die alles für ihn unternahmen, was in ihren Kräften stand, bleibt die letzte briefliche Nachricht Heinrichs aus der Heimat<sup>62</sup>. Ein Öttinger Kandidat, der Heinrich später (1345) in Basel besuchte, konnte nach dessen Flucht die Pfarrei Fessenheim ungehindert übernehmen.

## 2. Die Jahre des Exils (1338 bis 1347)

Heinrich von Nördlingen wandte sich zunächst nach Konstanz, wo er am Thomastag, dem 21. Dezember, eintraf. Hier hoffte er Bruder Diethalm und Heinrich Seuse, der seit 1334 in Konstanz den Dienst eines Seelsorgers und Predigers versah, anzutreffen. Doch auch in Konstanz stand der Rat auf seiten des

<sup>61</sup> Ebda, Brief XXVI, 17 ff. u. 21 ff.

<sup>62</sup> Ebda, Brief XXX, 15 f. Zum Aufenthalt in Augsburg vgl.: XXVII, 21 ff., XXVIII, 27 ff., XXIX, 32 ff.

Kaisers: schon 1338 hatte man die Dominikaner ausgewiesen, der übrigen Geistlichkeit wurde bis zum 13. Januar 1339, der Oktav des Epiphaniiefestes, ein Ultimatum gesetzt, den Gottesdienst wieder aufzunehmen. In seiner Hoffnung jäh enttäuscht, mußte sich der Nördlinger Gottesfreund nach einem neuen Aufenthaltsort umsehen<sup>63</sup>.

Zunächst suchte Heinrich Rat und Unterstützung bei zahlreichen Gottesfreunden und seinem großen Bekanntenkreis. Burkhard von Ellerbach († 1369), Anhänger Friedrichs des Schönen von Österreich und Vogt im Breisgau, wollte ihn sogleich im Passauer Bistum, das sich weit ins habsburgische Land erstreckte, unterbringen, doch Heinrich lehnte ab, in der Hoffnung, mehr in der Nähe Margaretas bleiben zu können. Über Burkhard nahm er jedoch Verbindung auf zum Kloster Königsfelden im Aargau, das Königin Elisabeth von Ungarn am Ort der Ermordung ihres Gemahls Albrecht I. († 1308) gestiftet hatte. Hier lebte seit dem Tod ihres Gatten Andreas III. von Ungarn die Tochter Elisabeths, Königin Agnes, eine in Mystikerkreisen sehr bekannte und geschätzte Frau. Eckhart hat wahrscheinlich ihr sein ‚Buch der göttlichen Tröstung‘ gewidmet<sup>64</sup>. Gleich nach dem 6. Januar suchte Heinrich die Königin mit seiner Empfehlung in Königsfelden auf, doch vermochte er nichts zu erreichen. Enttäuscht bat er Margareta, ein Ende dieses „shedlichen“ Krieges zwischen Kaiser und Papst zu erlehen, „wan das wer gar not“<sup>65</sup>; schließlich zog er nach Basel, wo das Interdikt beachtet wurde und der Klerus unbehelligt war.

Das Verhalten der Stadt Basel im Kampf Ludwigs des Bayern gegen Avignon war – entsprechend dem Wechsel der regierenden Parteien – stets zwiespältig gewesen. Man hatte hier dem gebannten Kaiser gehuldigt, als er im August 1330 in die Stadt einritt, und den päpstlichen Legaten, der zur Strafe die Interdiktsmaßnahmen durchführen sollte, von der Pfalz in den Rhein gestürzt. Im Mai 1332 fand der Papst schon wieder Anlaß, die Treue und Anhänglichkeit der Basler Bürger zu preisen, aber im Herbst des gleichen Jahres bestand das Interdikt aufs neue. Mehrmals noch wurde das Interdikt verkündet und wieder für kurze Zeit Suspension gewährt, während derer öffentlich gepredigt werden durfte. Die Bevölkerung war zwar zum größten Teil kaiserlich gesinnt, aber man zwang die Kleriker nicht zur Ausübung ihrer Funktionen. Der Rat selbst duldete weder Gewalttätigkeiten von der einen, noch Angriffe von der anderen Seite. Dank dieser Mittelstellung wurde die Stadt zum Asyl für viele Flüchtlinge und ein Sammelpunkt mystischer Gottesfreunde. So hatten sich die Straßburger

<sup>63</sup> Ebda, XXXI, 5 ff. Die Bewunderung für Seuse scheint später nachgelassen zu haben. Heinrich schenkte wohl der allgemeinen Verleumdungskampagne gegen den Mystiker Glauben! (Vgl.: Brief LI, 86 f.)

<sup>64</sup> vgl.: Muschg, Die Mystik..., S. 415. Zu Burkhard von Ellerbach u. Agnes von Ungarn vgl.: Strauch, Brief XXXI, 11 ff., XXXII, 7 ff., S. 355 f. Sowohl Elisabeth († 1313) als auch Agnes († 1364) sind in Königsfelden gestorben und bestattet.

<sup>65</sup> Strauch, Brief XXXI, 19 ff.

Predigermönche, als zu Beginn des Jahres 1338 an alle Dominikaner von der Ordensleitung die strikte Weisung zur Einstellung des Gottesdienstes erging, nach der Vertreibung aus ihrem Kloster in Basel niedergelassen, von wo sie erst 1343 zurückkehren konnten. Mit diesen Mönchen zog auch der Lesemeister des Straßburger Klosters, Johannes Tauler, übrigens ein Anhänger Kaiser Ludwigs, im Basler Konvent ein<sup>66</sup>.

Als noch im Januar 1339 Heinrich nach Basel kam, nahm sich sogleich sein „lieber getreuer Vater“ Tauler, der den Nördlinger schon längere Zeit kannte und auch Margareta bereits in Medingen besucht hatte<sup>67</sup> (es existiert ein Brief Taulers an die Mystikerin<sup>68</sup>), des Flüchtlings an. Nach längerer Zeit des Suchens verschaffte ihm Tauler – wohl mit Unterstützung eines Ratsbeschlusses – Wohnung im städtischen Spital und die Erlaubnis, in der Spitalkirche zu predigen. Die Zugezogenen gerieten bald in den Brennpunkt der Basler Tagesereignisse, es bildeten sich religiöse Kreise um sie, die das geistige und geistliche Leben der Stadt im wesentlichen bestimmten. „Durch das Zusammentreffen dieser beiden Männer wurde Basel für ein Jahrzehnt zum Mittelpunkt einer Gemeinschaft von Freunden der Mystik.“<sup>69</sup> Das Publikum wurde dabei weniger von Mönchen und Nonnen bestritten, als vielmehr von Bürgern und Adligen; auch hier begeisterte die dominikanische Mystik zunehmend breite Laienkreise, die mit ihrer Hilfe Erbauung und Frieden in einer unruhigen Zeit suchten. Der Zudrang zu der Kanzel Heinrichs, der seit Septuagesima 1339 täglich oft zweimal zu predigen hatte, war – wenigstens seinen Angaben nach – gewaltig. Das beste Volk, arme und reiche Gotteskinder, Männer, Frauen, Pfaffen, Mönche, Brüder, Chorherren, edle und gemeine Leute sammelten sich in seiner Kirche und kamen sogar schon lange vor der Frühmesse, um sich Plätze zu sichern. Bei der Beichte hatte er so großen Zulauf, daß er gar nicht allen zur Verfügung stehen konnte. Genugtuung spricht aus seinen Briefen, wenn er die zuvorkommende Behandlung rühmt, die die Deutschherren ihm angedeihen ließen, bei denen er einen „herentisch“ hatte und täglich die Messe feiern durfte. Vornehme Frauen kauften ihm ein Chorgewand, die besten Kürschner brachten ihm eine Chorhaube als Geschenk. „die besten heren und burger ze Basel, die erwurbent mir fiertzigt tag antlosz geben an den predigen, das ich dar umb nit west.“<sup>70</sup> Ohne Zweifel

<sup>66</sup> vgl.: Muschg, Die Mystik . . ., S. 280, u. R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel I, S. 240 ff.

<sup>67</sup> Strauch, Brief XXXII, 10 ff.

<sup>68</sup> Ebda, Brief LVII.

<sup>69</sup> Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel III, S. 789.

<sup>70</sup> Strauch, Brief XXXII, 9–46. – „antlosz geben“ = Ablass geben. Nach Meinung Strauchs haben die Basler Heinrich die Erlaubnis erworben, 40 Tage lang in seiner Predigt Absolution, also das Sakrament der Buße zu erteilen. Dieses Sakrament konnte auch während des Interdikts allen – mit Ausnahme der Exkommunizierten – gespendet werden. Heinrich mußte das Recht dazu allerdings erst erworben werden, da er nicht dem Diözesanklerus angehörte (Strauch S. 357).

war also Heinrich als Seelsorger sehr gesucht. Man bot ihm Pfarreien, Kapellen und Pfründen an, die Orden warben um seinen Eintritt, so daß er gar nicht wußte, wofür er sich entscheiden sollte. Schließlich bekam er eine Kaplaneipfründe am Stift zu St. Peter; damit stand er im Dienst der besten Pfarrei Basels. Die rasche Beliebtheit beim Volk, die Begünstigungen des Rates, vor allem aber die Pfründe von St. Peter trugen ihm andererseits natürlich auch eine Menge Neid und Mißgunst von seiten des einheimischen Klerus ein: Haß, Feindschaft und „vil giftiger stösz“ hatte er zu erleiden<sup>71</sup>.

Mit der wachsenden Beliebtheit, mit den raschen Erfolgen und den damit verbundenen größeren Anforderungen und Anfeindungen traten auch der weiche Charakter und die depressive Gemütsart Heinrichs immer deutlicher hervor. Schon zu Beginn des Basler Aufenthalts entschuldigte er sich bei Margareta, einen Brief so lange hinausgezögert zu haben, aber er sei zu sehr beschäftigt mit Beten, Predigen, Messelesen, Beichthören, Studieren und Schreiben; diese Überarbeitung mache ihn geradezu krank. Um Margareta schreiben zu können, müsse er sogar eine Messe oder Beichte versäumen! Am schlimmsten sei für ihn, daß er vor zu vielem Predigen oder Beichthören gar nicht mehr zu sich selbst und zu innerer Andacht kommen könne<sup>72</sup>. In seiner Unausgeglichenheit und den Schwierigkeiten, die ihm allorts begegneten, suchte er Trost bei seiner Seelenfreundin. Er vertraute blind auf ihren Einfluß auf Gott und klammerte sich geradezu an ihre Fürsprachen und Eingebungen: „ich leg uf dich den schwerer tail als mins lidens, wann so vil du mer minnen hast, so vil magtu mer tragen den ich.“<sup>73</sup> Margareta schien den labilen Charakter des Freundes gekannt zu haben, sie äußerte sich besorgt über seinen seelischen Zustand und fürchtete, daß ihm „von steter arbeit und bekumernusz . . . gnad und andacht“ verloren gehen könnten<sup>74</sup>. Die Sehnsucht Heinrichs nach einem Wiedersehen mit der Mystikerin fand immer stärkeren Ausdruck: „wer daz, daz der Baier vom land fuer, so mocht es sich fugen mit dem willen gotz, ich geseh dich . . . mich jamert nach dir, meins hertzen seld und freud, und schrib mir vil.“<sup>75</sup> Doch solange die Verhältnisse so stünden, könne er nicht mit ruhigem Gewissen daheim sein; außer den Wirren im Reich würden ihn auch seine Verpflichtungen in Basel zurückhalten. „so bin ich nit mein selbs, ich bin einsz gantzen capitels und der besten pfarr die ze Basel ist, die lant mich nit geren von in.“<sup>76</sup>

Neben dem regen Briefwechsel mit Margareta kam es auch zum Austausch zahlreicher kleiner Geschenke, wobei das Gebaren Heinrichs nicht selten Aus-

<sup>71</sup> Strauch, Brief XXXII, 34 ff., XXXIV, 85 ff., vgl. auch: Wackernagel, Geschichte . . . III, S. 790.

<sup>72</sup> Strauch, Brief XXXII, 57 ff., XXXIII, 96 ff., XXXIV, 57 ff., XXXV, 67 ff.

<sup>73</sup> Ebda, Brief XXXV, 72 ff.

<sup>74</sup> Ebda, Brief XXXIV, 53 ff.

<sup>75</sup> Ebda, Brief XXXII, 55 ff.

<sup>76</sup> Ebda, Brief XXXIII, 96 ff., XXXV, 58 ff.

drucksformen annahm, die für gewöhnlich einem Verliebten eigen sind: er schickte einen silbernen Löffel, mit dem sie essen sollte, ein Tüchlein für ihre Tränen und andere Liebesgaben; eine Schachtel mit Arzneypulver hatte er zuerst selbst gebraucht, um mit ihr aus dem gleichen Gefäß essen zu können<sup>77</sup>. Seltener mutet schon der Wunsch Heinrichs an, mit Margareta nach Art Liebender den Schlafrock zu tauschen: „ich beger von berirde deines keuschen hailigen rockes gereinigt werden an leib und an sel.“ Noch acht Jahre später schreibt er: „ich trag den rock.“<sup>78</sup>

Inzwischen hatte sich um Heinrich ein Kreis von Gottesfreunden geschart, der sich von Jahr zu Jahr erweiterte. Schon im Sommer 1339, kurz vor einer längeren Reise Taulers nach Köln<sup>79</sup>, sandte der Nördlinger Grüße des großen Meisters und „ander gotzfründ“ nach Medingen; auch erbaten sich die Basler Aufschluß über die Lage der Christenheit und der Gottesfreunde, „die dar under vil lident“<sup>80</sup>. Zu diesem mystischen Zirkel gehörten Heinrich von Rheinfelden, ebenfalls Kaplan von St. Peter und Vertrauter Heinrichs, Heinrich von Rumersheim, Chorherr am gleichen Stift, die Priorin des Klosters Klingental, der Ritter von Pfaffenheim, ein Ritter von Landsberg und seine „wunderliche, gotluchtendü frau“ und „ein grosser und geträwer fründ . . . die hiesz Anna“. Die hervorragendste Figur dieser ‚gar heiligen ehrbaren geistlichen Gesellschaft‘ war wohl Margareta zum goldenen Ring, Tochter einer reichen Kaufmannsfamilie und Heinrichs von Nördlingen „liebs kind in got“<sup>81</sup>. Nach ihrem Tod gingen zwei mystische Bücher aus ihrem Besitz, unter ihnen das einzige erhaltene Exemplar der hochdeutschen Übertragung des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘, als Geschenk an die Waldschwester in Einsiedeln<sup>82</sup>. Durch die wenigen Erwähnungen dieser Gottesfreunde bleiben die Briefe schon nicht mehr allein Zeugnisse von Heinrichs Wirken, sondern werden darüber hinaus Dokumente des inneren Lebens, des Zusammenhaltes und der weiten Verbindungen und Beziehungen einer typischen mystischen Gemeinschaft des 14. Jahrhunderts.

Eine Erweiterung seines Gottesfreundekreises strebte Heinrich durch die Übersiedlung seiner alten Mutter nach Basel an. Margareta, die sich in der Zwischenzeit der kränklichen Frau angenommen hatte, bat er um Rat und Unterstützung. Er hoffte, in Basel sich besser um das Wohl der Mutter kümmern und durch die Führung eines eigenen Haushaltes seine Ausgaben verringern zu können. Als Reisegeld übersandte Heinrich ein Pfund Heller, von denen er vier Gulden entliehen hatte. In einem Brief vom 21. September 1339 konnte er

<sup>77</sup> vgl.: Muschg, Die Mystik . . ., S. 295.

<sup>78</sup> Strauch, Brief XXXIV, 91 f., XXXV, 54 ff., L, 29.

<sup>79</sup> vgl.: ebda, Brief XXXIII, 110 f., XXXV, 84 f.

<sup>80</sup> Ebda, Brief XXXII, 69 ff.

<sup>81</sup> Zu den Basler Gottesfreunden vgl.: Brief XL, 100 ff., XLV, 1 ff., XLVII, 71 ff., LII, 60 f.

<sup>82</sup> vgl.: Muschg, Die Mystik . . ., S. 293 u. 305.

schließlich die glückliche Ankunft der Mutter vermelden<sup>83</sup>. Die Übersiedlung der ‚Irmel‘, die ebenfalls zu seinem Nördlinger Kreis gehört hatte, kam dagegen nicht zustande, obwohl Heinrich sie sehnlichst bei sich gewünscht hätte. Dafür scheint eine Schwester die Mutter begleitet zu haben<sup>84</sup>. Ein Besuch in Medingen, den er nach dem Umzug der Mutter in Aussicht gestellt hatte, mußte der vielen Arbeit und der ungewissen politischen Lage in der Heimat wegen immer wieder verschoben werden. Auch fühlte er sich wie so oft nicht recht gesund. Auf Margaretas wiederholtes Bitten hin, suchte er sich schließlich im folgenden Jahr dem Lützeler Abt, der auf dem Weg nach Kaisheim, wahrscheinlich zur Abwahl Ulrichs III. (1340 bis 1360), war, anzuschließen<sup>85</sup>. Sein Wunsch konnte ihm jedoch nicht erfüllt werden. Er mußte Margareta trösten und sie bitten, in echtem mystischen Geist Gott statt seiner zu suchen. Je mehr sie von der äußeren Welt aufgäbe, um so mehr würde sie im Inneren empfangen<sup>86</sup>.

Im November 1341 kam es dann endlich zum Wiedersehen in Medingen. Margareta kommunizierte aus seiner Hand und empfing viele Tröstungen von ihm. „Wildes elend“ bereitete ihm der erneute Abschied. An seiner Statt empfahl er ihr seinen Jugendfreund Bruder Konrad von Kaisheim zum Vertrauten. Dem solle sie ihre geheimsten Gedanken offenbaren; Konrad könne ihr auch viel über ihn erzählen, denn sie wären immer zusammen gewesen<sup>87</sup>. Drei Jahre später, am 9. Oktober 1344 weilte Heinrich wieder in Medingen. Diese Begegnung war von Bedeutung, da der Besucher Margareta das Versprechen abnahm, ihre ‚Offenbarungen‘ niederzuschreiben. Die Mystikerin machte sich nur zögernd und unter dem Beistand einer Vertrauten, der Schepach, ans Werk, wobei sie frühere, wohl tagebuchartige Aufzeichnungen verwerten konnte<sup>88</sup>.

Mit der Bitte an Margareta, ihre mystischen Erfahrungen aufzuschreiben, griff Heinrich von Nördlingen – und hinter seinem Wunsch standen sicher auch die Basler Freunde – die weit verbreitete Praxis der Gottesfreundekreise auf, begnadete Mystiker die Geschichte ihres geistlichen Lebens niederschreiben zu lassen und diese Berichte zur erbaulichen Lektüre untereinander auszutauschen. Die Absicht Heinrichs, sein Freundschaftsverhältnis mit der Medinger Nonne in die Tradition großer Vorbilder zu stellen, ist dabei nicht zu übersehen. Um dieselbe Zeit nämlich wurde von Basler Gottesfreunden, wohl unter der Leitung, zumindest aber der Mitwirkung Heinrichs eine Übertragung der niederdeutschen Fassung der Autobiographie Mechthilds von Magdeburg in die niederalemannische Sprachform geschaffen. Über den Einsiedler Codex, der aus dem

<sup>83</sup> Strauch, Brief XXXIII, 103 ff., XXXIV, 83 ff., XXXV, 65.

<sup>84</sup> Ebda, Brief XXXIV, 69 ff., XLV, 8.

<sup>85</sup> Ebda, Brief XXXVI, 14 ff. Kaisheim wurde vom Zisterzienserkloster Groß-Lützel im ehemaligen Sundgau bevölkert und visitiert (Strauch, S. 364).

<sup>86</sup> Ebda, Brief XXXVI, 23 ff.

<sup>87</sup> Ebda, S. 60, 2 ff., Brief XXXVII.

<sup>88</sup> Ebda, Brief XXXIX, u. S. 72, 16 ff.

Nachlaß Margaretas zum goldenen Ring stammt, ist eine Abschrift dieser alemannischen Übersetzung auf uns gekommen. Die Handschrift bildet, abgesehen von einer lateinischen Version des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘, die einzige erhaltene unbeschnittene Fassung des Werkes<sup>89</sup>. Das niederdeutsche Exemplar war, möglicherweise durch Vermittlung Taulers, der mit der älteren mystischen Literatur zweifellos bekannt war, zusammen mit einer lateinischen Fassung nach Basel gekommen. Daß das Visionenbuch nicht – wie früher angenommen – allein von Heinrich, sondern von einem ganzen Kreis interessierter Gottesfreunde übertragen wurde, darauf weisen die Briefe an Margareta, die einzigen Zeugnisse für dieses Unternehmen, deutlich hin. In einem Brief von 1345<sup>90</sup> schrieb Heinrich nach Medingen: „Ich send euch ain buch das haisst Das liecht der gothait. dar zu zwinget mich das lebend liecht der hitzigen mine Christi, wan es mir das lustigistz tützsch ist und das innerlichst rürend minenschosz, das ich in tützcher sprach ie gelas.“ Er empfahl die Schrift den Medinger Nonnen zur genauen Lektüre und gab eine exakte Anleitung zur Benutzung; bei Verständnisschwierigkeiten sollten sie sich an ihn wenden. Daß er die Übertragung selbst besorgt habe, davon ist nirgends die Rede. Er unterscheidet vielmehr zwischen sich als Mittelsmann und einer Mehrzahl von Personen, die das Werk gemeinsam in Angriff genommen hatten: „... wan es ward uns gar in fremdem tützsch gelichen, das wir wol zwai jar flisz und arbeit hetint, ee wirs ain wenig in unser tützsch brachtint.“<sup>90</sup> Wäre Heinrich der alleinige Schöpfer der Übertragung, hätte er die mit dem Werk verbundenen Anstrengungen vermutlich schon in früheren Briefen angedeutet<sup>91</sup>.

Die Leihgabe an den Medinger Konvent forderte er schon in der Fastenzeit 1346 zurück; offensichtlich wollte er das Buch auch nach Engelthal an Christina Ebner schicken, die das ‚Fließende Licht der Gottheit‘ erstmals im Juni und August 1346 erwähnte<sup>92</sup>.

Im Januar 1345 hatte Clemens VI., der Nachfolger Papst Benedikts XII., für die Diözese Basel das Interdikt aufgehoben. Da die Basler Miene machten, wieder einmal zur Obediens des Heiligen Stuhles zurückzukehren, wurde die Suspension bis zum 1. September 1346 verlängert. Für die Dauer von anderthalb Jahren war die Stadt vom Interdikt befreit, es durfte wieder öffentlich die Messe

<sup>89</sup> Zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ vgl.: Muschg, Die Mystik . . ., S. 300 ff., u. H. Neumann, Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg, in: Ruh, Altdeutsche u. altniederl. Mystik, S. 175–239.

<sup>90</sup> Strauch, Brief XLIII, 117 ff.

<sup>91</sup> Muschg meint, die Wendung „ehe wirs ein wenig in unser Deutsch brachten“ sei überdies dem Unternehmen nicht angemessen: „Diese Übertragung ist kein solcher Notbehelf, sondern eine überlegene, aus dem ganzen gestaltete Nachschöpfung. Ihr Urheber kann seine Arbeit unmöglich so umschrieben haben.“ (Die Mystik . . ., S. 302.)

<sup>92</sup> Strauch, Brief XLIII, 140 f., XLIV, 52 ff., u. S. 375 f.

gefeiert und die Kommunion gereicht werden<sup>93</sup>. Die päpstliche Gnade brachte dem Klerus ein beträchtliches Maß an Mehrbelastung. In großer Zahl drängten sich die Gläubigen zu den Sakramenten, die sie in christlichem Gehorsam so lange Zeit entbehrt hatten. Jetzt gab es auch für Heinrich wieder genug zu tun, und Tauler berichtet in einem Brief an Margareta Ebner, daß der Freund fest die Messe lese und dem Papst beinahe zürnen könne der Erleichterung wegen<sup>94</sup>. Zur selben Zeit tauchte auch der alte Widersacher in der Fessenheimer Angelegenheit, der sich im Gefolge des Grafen von Öttingen auf dem Weg nach Avignon befand, in Basel auf und leistete „diemutiglich“ auf die Heinrich einst zugesprochene Kirche Verzicht<sup>95</sup>. Das politische Ende Ludwigs des Bayern begann sich bereits abzuzeichnen, und der Nördlinger, als treuer Anhänger des Papstes, konnte offensichtlich schon jetzt aus der allgemeinen Tendenz, der päpstlichen Partei wieder mehr entgegenzukommen, Nutzen ziehen. Kurze Zeit darauf unternahm Heinrich eine Reise nach Straßburg, wo er sich „in grossen arwaitten durch got“ aufhielt und die Bekanntschaft mit Rulman Merswin und dessen Frau Gertrud von Bietenheim machte<sup>96</sup>. Noch in Straßburg erhielt er den ersten Teil der ‚Offenbarungen‘ Margaretas, den er überschwenglich begrüßte: „was sol ich dir schreiben? dein got redender munt machet mich redenlos.“<sup>96</sup> Eifrig ermahnte er sie, das Begonnene fortzusetzen. Auch bedauerte er, seiner Krankheit und der hohen Kosten wegen nicht selbst kommen und mitarbeiten zu können. Die politischen Wirren im Reich, die jetzt verstärkt auf eine Verdrängung Ludwigs des Bayern und die Neuwahl eines Königs hinzielten — für Heinrich eine „grossü wunderlichü mer“, machten eine Reise ohnedies unmöglich<sup>97</sup>. Dafür unterließ er es nicht, auf brieflichem Weg fromme Ratschläge zu erteilen, besonders an Elsbeth Schepach, die 1345 Priorin in Medingen geworden war<sup>98</sup>. Wie sehr Heinrich auch in der Ferne sich mit den Medinger Nonnen verbunden fühlte, zeigt seine eifrige Anteilnahme an einem Umbau des Klosterrefektoriums. So besuchte er im Jahr 1346 die Königin Agnes in Königsfelden und verhandelte mit ihr über eine Beisteuer zu dem Bau. Tatsächlich konnte er 1347 im

<sup>93</sup> vgl.: Wackernagel, Geschichte . . . I, S. 252, u. Strauch, Brief XL, 64 ff., 83 ff.

<sup>94</sup> Strauch, Brief LVII, 15 f.

<sup>95</sup> Ebda, Brief XL, 97 ff.

<sup>96</sup> Ebda, Brief XLI. Rulman Merswin (1307–1382), Straßburger Patrizier und Kaufmann, zog sich 1347 aus der Geschäftswelt zurück und wandte sich unter Taulers Leitung dem mystischen Leben zu. In seinem Nachlaß fanden sich nicht nur sechs von ihm selbst verfaßte, dem Vorbild Seuses nachgeschriebene asketisch-mystische Traktate, sondern auch die sechzehn Traktate des anonymen „Gottesfreundes aus dem Oberland“, die aller Wahrscheinlichkeit nach aber Rulman selbst oder seinem Sekretär und Bewunderer Nikolaus von Löwen zuzuschreiben sind. (Vgl. Muschg, Die Mystik . . ., S. 371 ff., Oehl, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, S. 397 ff.)

<sup>97</sup> Strauch, Brief XLIII, 42 u. 102 ff. Zu den „Offenbarungen“ vgl. auch: ebda, S. 84, 9 ff., Brief XLIII, 35 ff., XLII, 38 ff.

<sup>98</sup> Ebda, Brief XLI, 23 ff., XLIV, 54 ff., LXV.

Auftrag der Königin zehn Gulden nach Medingen senden; als Gegenleistung sollte der Konvent der frommen Spenderin im Gebet gedenken. Aus persönlichen Mitteln fügte der Gottesfreund selbst noch einen Gulden bei. Natürlich durfte die spirituelle Mahnung nicht fehlen: er bat, darauf zu achten, daß vor lauter Baueifer und äußeren Sorgen „das inner werck gotz nit gesaumt werd“<sup>99</sup>.

In der langen Zeit der Trennung bedeutete der wiederholte Besuch einer Nördlinger Freundin für Heinrich großen Trost. Mindestens dreimal weilte die Frickin zwischen 1345 und 1348 in Basel. Diese von Heinrich hoch geschätzte Frau hatte anscheinend sehr unter den kirchlichen Verhältnissen in der Heimat gelitten und suchte deshalb im Kreis der Basler Gottesfreunde, dieser ‚heiligen, geistlichen Gesellschaft‘, Ermunterung und Hilfe<sup>100</sup>. Durch die Möglichkeit, in christlichem Gehorsam wieder die Sakramente empfangen zu dürfen und umsorgt von Heinrich und den Gottesfreunden, glaubte sie sich geradezu aus dem Fegfeuer in den Himmel versetzt<sup>100</sup>.

Einiges Licht auf die Frömmigkeit Heinrichs wirft seine Leidenschaft zum Reliquiensammeln. Sie repräsentiert deutlich die Religiosität und Mystik dieser Zeit, die an das materielle Erlebnis weitgehend gebunden bleibt und sich vom sinnlichen Gegenstand kaum noch befreien kann. Hatte der Nördlinger schon früher sich als eifriger Vermittler kleinerer Reliquien betätigt, so unternahm er jetzt, Anfang 1346, eine größere Reise nach Köln und Aachen um Heiltümer zu erwerben. Die mitgebrachten Stücke sandte er an Margareta und ließ sie von ihr auf Echtheit prüfen. Er vertraute nämlich darauf, daß ihr durch göttliche Eingebung offenbart würde, ob er nicht betrogen worden sei. Einige der Reliquien, unter ihnen Sankt Agnes Finger, machte er der Freundin zum Geschenk, und er vergaß nicht, sie zu mahnen, die kostbaren Erwerbungen einbalsamieren und fassen zu lassen<sup>101</sup>. Diese Reliquienfahrt blieb nicht die letzte. Im Juli 1347 erhielt er den Auftrag, für das Basler Münster Reliquien des heiligen Kaisers Heinrich II. und dessen Gemahlin Kunigunde vom Bamberger Domkapitel zu erwerben und selbst die Überführung zu leiten. Heinrich konnte seinen Auftrag zur größten Zufriedenheit aller Beteiligten erledigen — die betreffenden Urkunden nennen ihn einen „magnae discretionis vir, honestus vir“<sup>102</sup> —, und begleitet von dem Bamberger Priester Eberhard von Jech erreichte er am 4. November unter feierlicher Einholung wieder die Stadt Basel<sup>102</sup>.

Sowohl die Hinreise wie auch die Überführung wurden über Maria Medingen geleitet. So konnte Heinrich zweimal bei Margareta weilen, vom 16. bis 28. Juli, und Mitte Oktober, gerade zu dem Zeitpunkt, als die Nachricht vom Tod Ludwigs des Bayern eintraf. Noch einmal durfte nun Margareta ihrer im Motiv nicht

<sup>99</sup> Ebda, Brief XLIX, 26 ff., vgl. auch: XLVII, 61 ff., L, 18 ff.

<sup>100</sup> Ebda, Brief XLVII, 67 ff. Zu den anderen Besuchen vgl.: Brief XLII, 41 ff., XLIII, 105 ff., LI, 98 f.

<sup>101</sup> Ebda, Brief XLIV, 34 ff., XLVI, 69 ff., XLVIII, 62 f.

<sup>102</sup> Ebda, S. LIV f.

völlig aufzuklärenden Zuneigung zu dem Kaiser Ausdruck verleihen. Als der Freund sie um Auskunft drängte, wie es mit Ludwig nach seinem jähen Tod im Bann jetzt stünde, wurde ihr von Jesus ‚ihrem Kind‘ beschieden: „ich han ime sicherhait geben des ewigen lebens“<sup>103</sup>.

### 3. Die Rückkehr in die Heimat

Das äußere Ansehen in Basel, das durch die Reliquienüberführung ohne Zweifel seinen Höhepunkt erreicht hatte, konnte Heinrich von Nördlingen für den Verlust der Heimat nicht entschädigen. Der gewichtigste Grund hierfür mag wohl das Gefühl der beruflichen Überforderung gewesen sein. Das Unbehagen über eine Rolle, der er nicht gewachsen war, hatte sich seit der ersten Basler Zeit ständig gesteigert; es fand Anfang 1348 in einem Brief an Margareta Ebner den deutlichsten Ausdruck: „aber was ich inners lidens trag in meinem verwunden hertzen an underlosz, das waist got allein und dem ers offenbart . . . mir spilt dick in meinen begirden mit ainem grosen jammer vor ein stils, ruwigs, ledigs, unbekümertz leben, in dem ich mich zu mir selber kerti und meines hertzen fried inerlich mit meinem heren ain kleins vor meinem tod gebruchti.“ Und Heinrich verrät erstaunlicherweise überraschend viel Selbsterkenntnis, wenn er fortfährt: „nu furcht ich mich selber dar an, das es mer sei ein verdrusze und ain flucht der arbeit dan ein zug der minen“<sup>104</sup>. Seine Ahnung sollte sich bald bestätigen. Doch stand ein letzter Schrecken noch bevor.

In unheimlich raschem Tempo überschritt die Pest 1348 die Alpen und rückte bis an die Grenzen Deutschlands vor. Ihr Wüten und die mit ihrem Nahen verbundene Panik fanden auch Ausdruck in dem letzten Brief Heinrichs aus Basel. Die Seuche stehe „bis an fünf meil“ vor Basel, schreibt er, und Tausende von Menschen seien ihr schon zum Opfer gefallen. Er selbst muß um sein Leben fürchten und er mahnt die Freundin, zu beten, daß ihrer beider „end in got sie, wen, wie und wa es kom“<sup>105</sup>. Die Pest löste schnell den Gottesfreundekreis auf. Heinrich verließ noch im selben Jahr die Stadt, Tauler war schon 1346 nach Straßburg zurückgekehrt. Der Verlust des geistlichen Führers bedeutete für die Gottesfreunde einen schweren Schlag. Margareta zum goldenen Ring klagte unmittelbar nach dem Fortgang Heinrichs in einem Brief an Margareta Ebner: „ich klag deinem getrüwen mütterlichen hertzen mein grosz betrubte, die ich han gehebet von der schidung und hinvarnt unsers getruwen vatters von uns. und ich mag dir nu wol glauben, wie we dir gescheh, do er von euch schied, so ich gedenk an den groszen mangel, den ich und die sinen hant an seiner getruwen

<sup>103</sup> Ebda, S. 148,18 ff. Zum Aufenthalt Heinrichs in Medingen vgl. S. 139,10 ff., 148,13 ff.

<sup>104</sup> Ebda, Brief LI, 38 ff.

<sup>105</sup> Ebda, Brief LI, 67 ff.

lere und seinen weisen rat und manung und strafung heimlich und offenlich und an seinem heiligen warhaftigen bild, das er uns vor getragen het — und an die manigfaltigen träu, die er mir armen unwirdigen menschen bewiset het.“ Auch Heinrich von Rumerschein fühle sich durch den Abschied „seins getrüwen vatters und seins lieben fründes“ verwaist. Doch sei die Trennung nur leiblich, geistig würden sie ewig ungeschieden sein<sup>106</sup>.

Die veränderte politische Lage ermöglichte Heinrich die Heimkehr. Nach dem Tode Ludwigs des Bayern hatte dessen Gegenkönig Karl IV., dem Heinrichs ganze Sympathien galten — wieder im Gegensatz zu Margareta Ebner, die von Karl als ‚seinem‘ König sprach<sup>107</sup> —, rasch Anerkennung erlangen können. Die öffentliche Szene beruhigte sich. Heinrich wandte sich zunächst nach Sulz im Elsaß, wo ein Verwandter des befreundeten Ritters von Pfaffenheim als Rektor der Kapelle fungierte<sup>108</sup>. Hier fand er endlich die Ruhe und Einsamkeit, die er in Basel so sehr vermißt hatte. Doch bemerkenswerterweise zeigte er sich dem ersehnten mystischen Ideal nicht gewachsen. Jetzt, wo er wirklich auf sich selbst zurückgeworfen war, wo er Zeit genug für den mystischen Umgang mit Gott hatte, erschien ihm die Einsamkeit nicht mehr als Ansporn zur Sammlung, sondern viel mehr als Öde und Leere. Er währte, daß er sich in Basel, in den durchaus bequemen und harmonischen Verhältnissen, mit der ganz auf ihn eingestellten Gesellschaft, wohler gefühlt habe als in Sulz, wo „ich mich von nott [aus Not!] muss keren zu mir selber und zu minem ainigen trost Jhesum Christum“. Um sich selbst zu trösten, motivierte er seinen Weggang von Basel damit, daß seine Arbeit anderswo nötiger wäre als dort. Zwar waren die Mutter und die Frickin in seiner Begleitung und wieder sammelten sich „kind gottes“ um ihn, gleichzeitig fühlte er sich aber aufs neue heftigen Anfeindungen ausgesetzt. Er wurde in Sulz nicht heimisch<sup>108</sup>.

Noch im Jahr 1349 zog Heinrich wieder als Wanderprediger von Ort zu Ort. Die Erwähnung der Familien Merswin und Landsberg, die er von seiner ersten Elsaßreise her kannte, läßt auf einen vorübergehenden Aufenthalt in Straßburg schließen<sup>109</sup>. Überall wo der Gottesfreund hinkam, traf er auf den schwarzen Tod. Das Massensterben und die sich ausbreitende Panik konfrontierten ihn mit schwierigen pastoralen Problemen. Die Lebensangst der Bevölkerung führte zu raschem Aufflammen des religiösen Gefühls, die erregte Phantasie zeitigte wilde apokalyptische Formen. Weissagungen kommender Leiden und Plagen, wie sie unter anderen auch mit dem Namen Hildegards von Bingen verbunden werden, aber nicht mehr nachweisbar sind, sah man nun in Erfüllung gehen. Nach Taulers Worten sollten die Säulen der Welt beben und durcheinandergeworfen wer-

<sup>106</sup> Ebda, Brief LXIII.

<sup>107</sup> Ebda, Brief LI, 80.

<sup>108</sup> Ebda, Brief LII. Vgl. auch S. 379 u. 389.

<sup>109</sup> Ebda, Brief LIII, 26 ff.

den<sup>110</sup>. Hilflos standen die Menschen dieser ‚Heimsuchung Gottes‘ gegenüber. Die Gottesfreunde warnten einander und gaben sich Ratschläge für das Verhalten in dieser Endzeit. Viele verängstigte Seelen hatten ihr „zeitlich gut“ in der Furcht vor der kommenden Plage schon unter den Gottesfreundekreisen verteilt, und Heinrich selbst wandte sich an Margareta mit der Anfrage, ob das nach dem Willen Gottes sei und ob er dazu raten solle; denn die Leute folgten ihm gerne. Auch erhoffte er sich von ihren ‚göttlichen Offenbarungen‘ Aufschluß über die weitere Zukunft: „dar umb het ich geren ewern rat, ob ich die leut warnen solt me dan ich tun.“<sup>111</sup>

Im Frühjahr 1350 kam Heinrich wieder in die Heimat. Aus Ulm sandte er der Freundin Grüße, kündigte seinen Besuch an und versprach, kostbare Reliquien mitzubringen<sup>112</sup>.

Man sollte annehmen, daß Heinrich nach dem Verzicht seines Rivalen jetzt endlich Pfarrer in Fessenheim wurde; doch die Urkunden sprechen dagegen<sup>113</sup>. Der Nördlinger Gottesfreund selbst erwähnt mit keinem Wort mehr seine Pfründe. Vielmehr weilte er oft in Medingen und Kaisheim bei den befreundeten Mönchen. Er sollte sich auch nicht lange der Rückkehr in die Heimat erfreuen. Die Pest hatte in der Gegend gerade ihren Höhepunkt erreicht. Aus Briefen des Abtes Ulrich III. von Kaisheim an Margareta Ebner aus dem Jahre 1350 erfahren wir, in welchem verheerendem Ausmaß der schwarze Tod wütete. Als der Abt Ende April oder Anfang Mai 1350 von einem Besuch in Medingen in Begleitung Heinrichs nach Kaisheim zurückreiste, starben am Tag seines Aufbruchs allein sieben Priester und ein Novize. Schon zuvor hatte die Seuche den Konvent drastisch dezimiert<sup>114</sup>. Heinrichs Freundeskreis wurde ständig kleiner.

Als schließlich auch Margareta nach langer Krankheit am 20. Juni 1351 im Alter von 60 Jahren starb, begann der Gottesfreund, durch die langen Jahre der Abwesenheit ohnehin schon der Heimat entfremdet, jetzt aber völlig vereinsamt, aufs neue das alte Wanderleben. Er zog in die Nürnberger Gegend „und suchte in Engelthal bei Christina Ebner Ersatz für das, was er in Margaretha verloren hatte“<sup>115</sup>. Drei Wochen des Novembers verbrachte er bei der bereits 74jährigen Mystikerin; Christinas Visionen und Offenbarungen<sup>116</sup> bezeugen

<sup>110</sup> Ebda, S. LVIII f. u. Brief LIII, 9–13.

<sup>111</sup> Ebda, Brief LIII, 13 ff.

<sup>112</sup> Ebda, Brief LIV. Heinrichs Mutter muß kurz zuvor gestorben sein. (Vgl.: 10 f.)

<sup>113</sup> vgl.: Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten . . ., S. 45.

<sup>114</sup> Strauch, Briefe LVIII–LXII.

<sup>115</sup> Ebda, S. LIX.

<sup>116</sup> Edition (unvollständig!) s. Quellen. Christina hat seit 1317 angefangen, ihre eigenen Wundererlebnisse aufzuzeichnen. Diese Aufzeichnungen schließen mit dem Jahr 1324 ab, wo ihr Beichtvater Konrad von Füssen nach Freiburg abberufen wird; wahrscheinlich hatte Konrad selbst die meisten ihrer Erlebnisse niedergeschrieben. Erst 1344 fängt Christina wieder ein Buch mit Visionen an, das sie teils selbst schreibt, teils schreiben läßt. 1356 stirbt Christina Ebner, ihre Aufzeichnungen schließen schon mit dem Jahr 1352. (Vgl. W. Blank, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, S. 78 ff.)

deutlich, wie gut Heinrich ihre Phantasie anzuregen, sie zu mystischen Erlebnissen anzufeuern verstand. Von seinen Messen glaubte sie besondere Begnadigungen zu erfahren und häufig widerfuhren ihr Gesichte, die ihr die hohe Würdigung des Freundes durch Gott bestätigten. Heinrichs Engel Gloriosus, der ihm seines ehrenwerten Lebens wegen gegeben war, sah sie in großen himmlischen Ehren, und Gott selbst bezeugte auf seinem Thron von Heinrich: „Ich will ihm geben eine Sicherheit meiner Freundschaft und eine Hitze von meinem göttlichen Herzen. Ich bin sein Hüter, kleine Dinge mache ich ihm groß von meiner Gunst . . . Ich sehe ihn an mit meinen barmherzigen Augen und er soll sein in einem Aufgang und in einem Zunehmen.“<sup>117</sup> Auch mit der Lehre Taulers machte Heinrich die Nonne bekannt, woraufhin ihr spontan Offenbarungen über Tauler zuteil wurden. Eine wesentliche Charaktereigenschaft Heinrichs, der er vor allem seinen Erfolg als Frauenseelsorger verdankte, und die für seine Beziehung zu Margareta wohl nicht ohne Bedeutung gewesen war, nämlich die ausgesprochene Fähigkeit zu begeistern, anzuregen, zu überreden und zu vermitteln, kommt hier besonders auffällig zum Zug. Auch nach seinem Fortgang dauerten die Offenbarungen Christinas an; das kann als Hinweis gelten, daß der Gottesfreund den näheren Umkreis des Klosters nicht verließ und die Beziehung zu der Mystikerin aufrecht erhielt. Die letzte Erwähnung Heinrichs in den Offenbarungen Christinas fällt auf den Pfingsttag 1352<sup>118</sup>. Damit aber verliert sich jede Spur von Heinrich, es sei denn, man wollte in der in London aufbewahrten, aus Nürnberg stammenden Abschrift der ‚Offenbarungen‘ Margaretas und den erhaltenen Predigten eines ‚Meister Heinrichs‘ aus St. Clara in Nürnberg, die textkritisch noch kaum ausgewertet sind, ein geistiges Vermächtnis unseres Gottesfreundes sehen<sup>119</sup>. Doch hierfür, wie auch für die Annahme, der in den Urkunden von 1379 erwähnte Nonnenseelsorger von Pillenreuth ‚Heinrich von Nordelingen‘ könne mit dem Seelenfreund der Ebnerin identifiziert werden, ist ein schlüssiger Beweis wohl kaum zu erbringen.

<sup>117</sup> Sämtliche Offenbarungen, die Heinrich von Nördlingen betreffen können, sind bei Strauch S. LX f. zusammengefaßt. Strauch hat außer der unvollständigen Ausgabe Lochners die Ebnersche Handschrift selbst ausgewertet.

<sup>118</sup> Am Pfingsttag 1352 „do path [sie] unsern herren für den e gnanten priester, wan der was betrübt. do sprach er: wor umb ist er mir so ungedültig? nu sol er doch uz mein trewen nimmer gefallen. — ez stet von mir geschriben, daz ich den leuten gab gib. nu hon ich dem Heinrich geben etlich teil meins wandels, do von ist ez den leuten als einfellig“ (Strauch, S. LXI).

<sup>119</sup> vgl.: Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten . . ., S. 53 f. Die Gesamtausgabe der Predigten eines „Meisters Heinrichs“, geschrieben von der Nonne Anna Minterin von St. Clara in Nürnberg zwischen 1380 u. 1400, wird aufbewahrt in der Bibliotheca Philippica zu Cheltenham in England. Gürsching möchte diesen Meister Heinrich mit Heinrich von Nördlingen identifizieren.

### III. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen

#### 1. Die Textüberlieferung der Briefe

Die Originalfassung der Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margareta Ebner ist nicht mehr erhalten. Die einzige, wahrscheinlich unvollständige Sammlung der Briefe bietet die Handschrift Add. 11430 des Britischen Museums aus dem 16. Jahrhundert. Sie enthält außerdem von anderer Hand die ‚Offenbarungen‘ Margaretas in der Abschrift einer Medinger Handschrift von 1353, die selbst noch existiert, die Briefe jedoch nicht aufweist. Auch einer späteren, von dem Altdorfer Professor Joh. Heumann in seinen ‚Opuscula, Norimbergae 1747‘, edierten umfangreichen Auswahl der Briefe liegt diese britische Handschrift zugrunde<sup>120</sup>.

Philipp Strauch besorgte 1882 die erste und zugleich letzte vollständige Edition der Briefe<sup>39</sup>, wobei er sich auf die Handschrift des britischen Museums, die Auswahl Heumanns sowie einige weitere Exzerpte der genannten Handschrift aus dem Nachlaß des seit 1806 an der Münchner Staatsbibliothek beschäftigten Germanisten Docen stützte. Strauchs mustergültige Edition bildet die Grundlage dieser Arbeit.

#### 2. Kulturgeschichtliche Informationen

Die Briefe Heinrichs von Nördlingen bilden die älteste persönlich gehaltene Briefsammlung in deutscher Sprache. Zwar gab es auch vorher schon deutsch verfaßte Sendschreiben — so die Korrespondenz zwischen Seuse und Elsbeth Stigel —, doch waren diese eher in der Form geistlicher Ansprachen oder mystischer Traktate gehalten. Erst mit der Ausweitung der mystischen Frömmigkeit und der Bildung von Gottesfreundeckreisen im 14. Jahrhundert wurde die Voraussetzung für eine veränderte Briefform geschaffen. Da diese religiösen Zirkel in ständigem Verkehr miteinander standen, konnten die Briefe Träger eines regen geistigen Austauschs werden. Über sie vermittelten die Gottesfreunde ihre äußeren und inneren Erlebnisse, ihre religiösen Erfahrungen und Ratschläge, zugleich aber auch rein private Nachrichten. Heinrichs Briefe enthalten als erste diese Überfülle privater Bekenntnisse, persönlicher Mitteilungen und Gefühlsstimmungen. Sie bieten daher nicht nur eine reiche Quelle für sein Leben, sondern auch Einsicht in den Charakter der spätmittelalterlichen Laienmystik der Gottesfreunde. Diese Briefe bilden die beredtesten Zeugnisse der allmählichen Verflachung der mystischen Lehre, ihrer Vergegenständlichung und Zerstreuung an die weltlichen Dinge.

<sup>120</sup> Strauch, S. XIII ff.

Diesem privaten Ton der Briefe verdanken wir allerdings auch interessante kulturgeschichtliche Informationen. So gibt uns Heinrich ein aufschlußreiches Zeugnis über das Verbindungsnetz zwischen den spätmittelalterlichen Klöstern und Gottesfreundeziirkeln. Fast jedem seiner Briefe, für die es ihm nie an Überbringern fehlte, fügte er kleine Geschenke für die verehrte Freundin und andere Medinger Nonnen bei. Oft spielte er auch nur den Vermittler zwischen dem Medinger Konvent und seinen zahlreichen Bekannten wie Merswin, Margareta zum goldenen Ring, Irmel von Hohenart oder einer Subpriorin von Köln<sup>121</sup>. Arzneimittel (z. B. Kräuter oder Aderlaßbinden) und Gewürze bildeten die häufigsten Gaben. Auch wertvollere Geschenke wie Tischtücher, Hülltücher, große Tuchstücke, Löffel, kleine Messer, Kannen und Schmuck wurden ausgetauscht. Wenn die Entfernung nicht zu groß war, übersandte man sogar Lebensmittel: so schickten Tauler und Abt Ulrich III. einmal „kesz“ (Käse) nach Medingen. Umgekehrt wurde auch Heinrich von den Medinger Schwestern mit Geschenken reichlich bedacht. Einmal bestätigte er den Empfang einer Geldtasche oder einer Chorhaube, ein anderes Mal konnte er sich für eine Sendung „kerzlach“ und „letzelten“ (Kerzen und Lebkuchen) bedanken<sup>122</sup>.

Wie schon erwähnt, war Heinrich von Nördlingen ein leidenschaftlicher Reliquiensammler, der selbst größere Reisen zum Erwerb von Heiltümern nicht scheute. Die Kostbarkeiten machte er mit Vorliebe Margareta Ebner, der er für die würdige Aufbewahrung eigens einen wertvollen Reliquienkasten anfertigen ließ<sup>123</sup>, zum Geschenk. Darüber hinaus spielte er den unermüdlichen Vermittler der gerade in Nonnenklöstern so begehrten Reliquien; einmal sandte er sogar im Auftrag der Dominikanerinnen von Unterlinden in Colmar Heiltümer (ein Täfelchen und ein kleines Kreuz aus dem Besitz „heiliger lüt“) an den Medinger Konvent<sup>124</sup>. Die Reliquienverehrung stand ganz im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit, das verraten schon der Eifer, mit dem er Nachrichten niederländischer Gottesfreunde über eine irgendwo vermutete Heilig-Rock-Reliquie nach Medingen vermittelte, und die Mahnung an die Nonnen, diese sensationelle Neuigkeit sofort zu verbreiten<sup>125</sup>. Diese Leidenschaft widersprach natürlich echter mystischer Gedanklichkeit; noch die große Gertrud von Helfta († 1302) hatte der Reliquienfrömmigkeit eine Offenbarung des Herrn entgegengestellt: „die würdigsten Reliquien auf Erden sind meine Worte“<sup>126</sup>. Heinrichs Reliquiensucht ist deshalb geradezu Indiz dafür, wie sehr die Deutsche Mystik in einer Zeit, als sie breitere Kreise erfaßte, in der Praxis schon der geistigen Tiefe entbehrte — wengleich nicht übersehen werden darf, daß die Reliquienfrömmigkeit einen

<sup>121</sup> vgl.: ebda, Brief LI, 81 f., L, 22 ff., LI, 88 ff., XLVI, 70 ff.

<sup>122</sup> aufgeführt u. textlich belegt: ebda, S. LXIII ff.

<sup>123</sup> Ebda, Brief XL, 115 f.

<sup>124</sup> Ebda, Brief XL, 103 ff.

<sup>125</sup> Ebda, Brief XL, 53 ff., 92 ff.

<sup>126</sup> zitiert bei Strauch S. LXVI.

wichtigen Bestandteil der spätmittelalterlichen Religiosität überhaupt ausmachte. Eine wilde Sammelleidenschaft war quer durch alle Schichten und Stände verbreitet. Kein Wunder, daß geschäftige Köpfe die Nachfrage und Kritiklosigkeit der Zeitgenossen ausnutzten und sich nicht scheuten, mit dem Angebot gefälschter Reliquien aufzuwarten. Heinrich von Nördlingen hatte allen Grund, Margareta im Vertrauen auf ihre Eingebungen zu bitten, die Echtheit seiner Erwerbungen zu überprüfen<sup>127</sup>!

Ein hervorstechendes Merkmal am Wirken Heinrichs war seine eifrige Sorge um das geistliche Leben befreundeter Personen. Aus diesem Grund ließ er unermüdlich mystische Erbauungsliteratur zirkulieren. Durch diese Vermittlerfunktion Heinrichs erhalten wir Einsicht in die mittelalterliche Praxis der Buchherstellung sowie der Verbreitung geistlicher Literatur auf dem Weg des Austauschs zwischen den verschiedenen Klöstern. Seine Anteilnahme an der Übersetzung des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ und die Bemühungen, das Werk in Kaisheim, Medingen und Engelthal bekanntzumachen, bieten dazu deutliche Hinweise. Ein Buch Taulers, ‚Horologium sapientiae‘, ließ er dem Kaisheimer Prior zum Abschreiben; nach Medingen sandte er mit der Mahnung zur andächtigen Lektüre ein „buch von dem süßen namen und von der richen minen Jhesu“. Mit besonderer Vorliebe vermittelte Heinrich seinen Bekannten Reliquienbriefe, geistliche Traktate, Gebetbücher und Kommuniongebete, auf deren Ausschmückung mit Initialen und Miniaturen er großen Wert legte. Auch für sich selbst wußte er aus den verschiedensten Quellen Bücher zu beschaffen. Einem Studenten auf dem Weg von Paris nach Kaisheim übergab er ein in Niederschönenfeld entliehenes Büchlein mit dem Auftrag, es den Graisbacher Schwestern auszuhändigen. Wiederholt drängte er von Basel aus die Medinger Nonnen, ein in Augsburg zum Verkauf angebotenes dreibändiges Exemplar einer ‚Summa‘ des heiligen Thomas für ihn zu erstehen. Seit seiner Schulzeit habe er keine Gelegenheit mehr gehabt, den wissenschaftlichen Studien nachzugehen, und er glaube, daß dieses Werk ihm und manchen Menschen von großem Nutzen sein könne. Er wisse nichts, was er lieber besäße auf Erden. Als ihm der Wunsch endlich erfüllt war, fand er nicht genug Dankesworte. Der Erwerb der ‚Summa contra gentiles‘ lief dagegen nicht so reibungslos ab: Anscheinend hatte man die Nonnen hintergangen und ihnen ein falsches Exemplar zugeschoben. Heinrich mußte sie mahnen, den Preis von vier Pfund nicht zu bezahlen und auf Umtausch und redliche Erledigung des Auftrags zu drängen<sup>128</sup>.

Heinrichs Begeisterung für Bücher, insbesondere für die mystische Literatur, deutet auf ein hohes Interesse an der Theologie und eine für seine Zeit über-

<sup>127</sup> vgl.: Strauch, Brief L, 25 ff., XLIV, 37 f. – Zur Reliquienfreudigkeit des späten Mittelalters siehe: J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I, S. 106.

<sup>128</sup> aufgeführt und textlich belegt: ebda, S. LXVI f.

durchschnittliche Ausbildung hin. Doch läßt er uns über Einzelheiten seiner theologischen Ausbildung ganz im Dunkel.

### 3. Heinrich von Nördlingen und Margareta Ebner

Will man aus den wenigen Aussagen der Zeitgenossen ein Bild der Persönlichkeit Heinrichs von Nördlingen entwerfen, so ist man geneigt, dem Brief Margaretas zum goldenen Ring und den Zeugnissen Margareta Ebners entsprechend in dem Nördlinger Gottesfreund eine zwar väterlich-liebenswürdige, dennoch geistig-kraftvolle Gestalt, den idealen mystischen Prediger und Seelenführer zu sehen. Gerade die Freude, mit der ihn Margareta in den Zeiten ihrer schweren Krankheit als den von Gott gesandten Tröster empfängt, der leidenschaftliche Schmerz, mit dem sie die Jahre der Trennung beklagt, der Gehorsam, mit dem sie sich an die Niederschrift der ‚Offenbarungen‘ macht, schließlich der überschwengliche Ton ihres einzigen erhaltenen Briefes an Heinrich<sup>129</sup>, bestärken diese Vorstellungen.

Untersucht man dagegen die Selbstaussagen Heinrichs, Inhalt und Sprache seiner Briefe, und berücksichtigt man dabei auch seine eigene Umschreibung des Verhältnisses zu der Mystikerin, so bietet sich ein völlig verändertes Bild. Die Beziehung zwischen beiden erscheint mit einemmal sehr viel diffiziler. In der Ferne krankt er vor Sehnsucht nach ihr, der Schwermut des Abschieds verleiht er überschwenglichen Ausdruck: „dar um wisse, das mich din betrübtes antlütz, dein senend anblick, din swistige gebert, dine wainende augen und din kleglicher gang durch min hertz schussend und mir warlich wunderlich berürtent und wee tattent, da ich nun von dir schied.“<sup>130</sup>

Jede noch so alltägliche Nachricht von ihr ist ihm willkommen. Er teilt mit ihr Leid und Freud, und um ihre Gesundheit zeigt er sich stets rührend besorgt. Er kann sich nicht vorstellen, daß Gott sie in seiner Abwesenheit sterben lasse und hat nur den einen Wunsch, die eigene Gesundheit für sie aufzuopfern, ihre Leiden zu tragen<sup>131</sup>. Der Austausch von Liebesgaben und das Tragen ihres Schlafrockes sprechen für sich. Ihre Briefe sind ihm Quellen der Freude, die ihn in jedem Mißmut wieder aufrichten; wenn er selbst an sie schreibt, fühlt er sich wohl<sup>132</sup>. Überströmende Herzlichkeit, schwärmerische Bewunderung füllen die Briefe an Margareta, und es ist nicht verwunderlich, wenn Muschg in dieser Gefühlsbeladenheit Äußerungen der „versetzten Triebe“<sup>133</sup> erblicken kann.

<sup>129</sup> Ebda, Brief LXVII.

<sup>130</sup> Ebda, Brief I, 25 ff.

<sup>131</sup> Ebda, Brief XXXIII, 89 f., XLIV, 61 f., XLVII, 32 ff.

<sup>132</sup> Ebda, Brief XII, 12 ff., XIII, 29 ff.

<sup>133</sup> Muschg, *Die Mystik* . . ., S. 295.

Doch ist damit das Wesentliche dieser Beziehung sicher nicht getroffen! Man muß den Grund für diese emotionalen „Ergüsse“ wohl eher in der psychischen Verfaßtheit Heinrichs suchen.

Heinrich war ein weicher, sentimentaler und entschlußloser Charakter ohne ausgeprägtes Selbstbewußtsein. Immer wieder sah er sich unüberwindlichen Schwierigkeiten gegenüber, ständig fühlte er sich verfolgt und befeindet, größere Belastungen und Widerstände ließen ihn in hoffnungslose Depressionen versinken. In dieser Unausgeglichenheit war ihm die Freundin in Medingen die einzige Stütze und Hilfe. Sie erwies sich in diesem Verhältnis eindeutig als die stärkere Persönlichkeit und die führende Kraft. Ihr konnte Heinrich sein Herz ausschütten: „wem sol ich clagen uf ertrich vor dir [eher als dir]?“<sup>134</sup> In schwierigen Situationen wandte er sich an sie um Rat, war er überfordert, ordnete er sich ihr unter und legte auf sie den schwereren Teil seiner Leiden. Sie half ihm getreulich sein „birdin“ (Bürde) tragen<sup>135</sup>.

Noch mehr bedeutete Heinrich Margareta aber in der Rolle der Mittlerin zwischen ihm und Gott. Als die in seinen Augen so begnadete Mystikerin mußte sie ständig für ihn bei Gott bitten. Wo immer er in Schwierigkeiten war, wo immer sich Zweifel und Fragen auftaten, bedrängte er sie um Offenbarungen<sup>136</sup>. Sie, die ihm so unendlich weit voraus war auf dem mystischen Weg zur Gotteseinigung, wurde ihm zum unerreichbaren Vorbild. Je weniger er selbst den Anspruch des mystischen Ideals zu erfüllen vermochte, desto mehr klammerte er sich an die offenbar so gottbegnadete Freundin. „dein geträwes hertz und dein rainü sel und dein brinder geist und dein kuschü lieb und dein diemütiger wandel und dein warhaftz leben und dein plügs antlütz und dein inner begirde, die du stedigklichen zu got hast . . . die gebend mir ain hailigs bild, ainen claren spigel, ainen wol getribenen weg zu aller gotlicher warheit, künde ich allein wol folgen.“<sup>137</sup> Sie allein besaß die echte Gottesminne, an welcher er sich entzünden wollte; an ihrem Beispiel erst erfuhr er die wahre Nachfolge Christi. In der Begegnung mit ihr empfand er Gott, und sie war es schließlich, die er weit seiner sündigen Seele voraus zum Himmel emporschweben sah<sup>138</sup>.

Es mag verwundern, daß Heinrich, der Margareta stets die heiligen, großen Worte, die sie in ihren Briefen über ihn schrieb, verwies und dagegen Gott bat, die „broszamlein“ auflesen zu dürfen, die vom Tisch seines „zarten und wol geminten kindes Margaretha“ rieselten<sup>139</sup>, immer wieder dieser begnadeten Freundin gegenüber die Rolle des Seelenführers zu spielen versuchte. Selbstüberschätzung und ein starker Drang, berühmte Vorbilder nachzuahmen, mögen

<sup>134</sup> Strauch, Brief XXXIX, 9 f.

<sup>135</sup> Ebda, Brief XXIV, 25 (Vgl. auch: XXXIII, 103 u. XXXIV, 88 u. XXXV, 72 ff.).

<sup>136</sup> vgl.: ebda, Brief XXVIII, 36 ff., XLIV, 37 f., LI, 40 ff.

<sup>137</sup> Ebda, Brief XIV, 4 ff.

<sup>138</sup> Ebda, Brief XXXIII, 83 ff., XIII, 1 ff., XL, 29, XI, 53 ff.

<sup>139</sup> Ebda, Brief XIII, 31 ff., XXXV, 19 ff., (XVI, 88 ff.).

dabei eine große Rolle gespielt haben. Andererseits darf man auch nicht übersehen, daß in allem, was Heinrich unternahm, ein gutes Maß Theatralik und ein wenig der Hang zum Hervortreten der eigenen Person verborgen waren. Dem Ideal des Seelenführers wurde er jedenfalls nicht gerecht. Wenn Margareta ihn bat, ihr zu helfen und ihr Leben zu ‚richten‘, so fühlte er sich dieser Aufgabe nicht gewachsen und wandte sich an Gott: „lieber here, versprich mich gegen deinem kind, gib im usz deinen reich fließenden lebenden wassern aller gnad, das es von mir begert, wan du wol weist, das ich seinen begirden ze klein bin.“<sup>140</sup> Das emotionale Element in dieser Beziehung überwog bei weitem die spirituelle Basis. Heinrich konnte immer nur bewundern, ermutigen und aneifern. Sein „Einfluß auf Margareta beschränkte sich im wesentlichen darauf, daß er ihr ... durch die vorbehaltlose Deutung ihrer Erlebnisse als mystischer Erfahrungen, durch das Aufzeigen eines als gottgewirkt verstandenen Zusammenhangs zwischen diesen Erlebnissen und den Erscheinungen ihrer Krankheit und durch die Umdeutung ihrer Träume in Gesichte das fehlende Selbstvertrauen ersetzte“<sup>141</sup>. Aber eben darin kommt dieser Seelenfreundschaft folgeschwere Bedeutung zu: Margareta begriff Heinrichs bewundernde und aneifernde Deutung ihrer Widerfahrnisse, an der ihm auch später nie der geringste Zweifel aufstieg, als Bestätigung für ihren göttlichen Ursprung, noch dazu bestärkt durch die ihr nun gewordene Eingebung, daß Heinrich Gott gar wohlgefällig sei, und entschlossen beschritt sie den mystischen Weg.<sup>142</sup>

Einen getreuen Spiegel dieses merkwürdigen Freundschaftsverhältnisses bieten die Anreden in Heinrichs Briefen und seine Verherrlichungen der Medinger Nonne. Margareta ist seine „tuben“ (Tauben), seines „hertzen begird“, sein „aller liebster schatze“, seiner „sel wares lieb“ und seines „ellends wunigkliche freud“. Er nennt sie „kind, schwester und mutter“, „getræwe artzätin [Ärztin] mines verwunden hertzen“, „aller getruisti nothelferin meiner sel uf erdrich“, „getrüwe mutterliche pflegerin“, „getrüwe mitragerin meins lidens“. Sie ist ihm getreue Fürsprecherin vor Gott, seiner Seele Heil, seiner Seele und seiner ewigen Seligkeit getreuer Freund und seine Minne in Gott. Darüber hinaus vergleicht er sie mit der königlich erhöhten Esther, verherrlicht er sie als „edler margarit [Perle] gotz“, „selige tochter und minigliche frucht des hailligen gaistz“, Christi „geminte swester“ und „gemahel“, „gemahel des ewigen kaisers sun“, „geladen junkcfrawe uf den tisch der ewigen wirtschafft“, „wol beregniter beflossen wurtzgarte“, „Marien selige nachvolgerin von irdischen zu dem himelischen“,

<sup>140</sup> Ebda, Brief XVII, 31 ff.

<sup>141</sup> Ein typisches Beispiel dieser Umdeutung ihrer Krankheitserscheinungen ist die Stelle XXXIII, 90 ff.: Eine Lähmungserscheinung („das binden“) deutet er ihr als Gnadengabe der Anteilnahme an der Fesselung des leidenden Christus. VI, 33 ff. u. VII, 24 ff. erklärt er in allegorischer Weise vier im Traum von ihr geschauten Siegel als die vier Tugenden und die vier Evangelien.

<sup>142</sup> Weitlauff, Margareta Ebner, S. 248.

„erluchtez cristallinez vaz“ und schließlich als „geträwe sundentragerin der welt“. Für sich selbst gebraucht er dagegen ganz bescheidene und sogar erniedrigende Ausdrücke: er fühlt sich sündig, klein, blind, lahm und stumm, nennt sich Margaretas „armer und werlich unwirdiger friund“, Gottes armes und „werlich unwirdiges creaturlein“, einen armen Toren, ein „kuchenbueblin“, ein kleines verworfenes „wirmenlein“, das leider hier auf Erden umherkriecht, einen „suntlichen hinwurf aller geschepft“, ein „arms und rüdigs jaghündlein“, das Margareta nicht eher vom Seil lassen soll, als bis sie es mit sich zum himmlischen Hof nimmt<sup>143</sup>. Die Eigenart dieser Beziehung und darüber hinaus der Charakter Heinrichs von Nördlingen lassen sich kaum besser demonstrieren als durch die hier angeführten Beispiele, die im größeren Rahmen der Metaphorik des Nördlingers noch einer eingehenderen sprachlichen Untersuchung zu unterziehen sind.

#### 4. Die Sprache der Briefe

Die Deutsche Mystik hat zum geringsten Teil ihr Begriffsinstrumentarium selbst geprägt. Meistens sind die Metaphern, derer sie sich bedient, gar nicht eigenes Gut des Mystikers, sondern altererbtes Traditionsgut. Die Ausdrucksweise des Hohenliedes, der Psalmen, Johannesschriften und der mystischen Überlieferung, Bilder aus der höfischen Welt und höfischen Dichtung sowie Vergleiche aus den Bereichen des alltäglichen Lebens und der Natur geben den Stoff für den eigenen Metaphernschatz. Auch Heinrich von Nördlingen hat sein mystisches Vokabular nicht selbst geschaffen; die meisten seiner Metaphern können eine lange Tradition aufweisen. Komplexe des Kusses als Symbol der ‚unio mystica‘, des Weines und der Trunkenheit als Ausdruck der Ekstase, sowie das Brautbett-, das Weinkeller- und Turteltaubenmotiv entstammen schon dem Hohenlied<sup>144</sup>. Andere Bilder vom Himmel als väterlicher Pfalz, von Christus als Seelenarzt, die Vergleiche der Seele mit Esther, des Herzens mit dem Erdreich und der Welt mit dem Meer, oder das Marienmilch- und Totentanzmotiv sind bereits alter Besitz der mittelalterlichen Mystik<sup>145</sup>. Aus den Schriften Mechthilds

<sup>143</sup> aufgeführt und textlich belegt: Strauch S. LXXIII f. Auffällig sind auch die stereotypen Briefeingänge, wo diese Verherrlichungen bzw. Selbsterniedrigungen ihren Raum haben. Z. B. XXII, 1 ff.: „Min aller liebster trost und meiner sel hail und meins hertzen groszü freud, du seliges kint unszers lieben heren Jhesu Christi, o Margaretha, ich dein unwirdiger friunt danck got . . .“; oder XIV, 1 ff.: „Dem us erwelten kint gotz, als meins lebens fu ertrich sicher zuflucht, enbuitt ich, ir und iren truwen gar ain ungllicher friund, waz ich bin und han in got.“

<sup>144</sup> Strauch, Brief IV, 36 – Hoheslied 1, 1; X, 43, XI, 47 – Hl. 5, 1; V, 25, XXXV, 4, LXVIII, 34 – Hl. 1, 16; XLII, 32 ff., XIII, 60 f. – Hl. 2, 4; VI, 1, XXXIII, 5 – Hl. 2, 12.

<sup>145</sup> aufgeführt und textlich belegt: Strauch S. LXXI f.

von Magdeburg exegiert Heinrich ganze Passagen (XLVI 38 ff; XLVIII 9–18, 20–23, 49–54); daneben übernimmt er zahlreiche Einzelzitate und Bilder: goume der sêle, ougen der sêle, munt der sêle, ascherkuchen, der oberst babst (für Gott!) u. a.<sup>146</sup>. Auch Begriffe anderer Mystiker, vor allem Seuses<sup>147</sup>, die selbst wieder auf ältere Überlieferungen zurückgehen, finden sich in den Briefen, und Heinrich befolgt in dieser Beziehung nur eine allgemeine Praxis. Untersucht man jedoch seine Metaphorik genauer, so zeigen sich im Vergleich mit älteren Texten schwerwiegende Unterschiede und Verschiebungen in der Behandlung des Traditionsgutes.

Der mittelalterliche Mystiker, der dem im Innersten seiner Seele Geschauten Ausdruck verleihen wollte, sah sich vor fast unüberwindbare Schwierigkeiten gestellt: Er sollte die höchsten Geheimnisse, das Unausprechliche und für den menschlichen Geist kaum Faßbare in die unzulängliche Sprache der alltäglichen Verständigung umgießen. Wollte er dieses Unsagbare sagbar machen, so konnte er es nur durch ‚Anderssagung‘, durch die Allegorie. Er mußte dem innerlich Geschauten ein Bild der äußeren Welt leihen, Sinnliches war mit Geistigem in eins zu setzen. Ein niedriger Sinn wie das ‚Schmecken‘ konnte jetzt durch die symbolische Aufhöhung die Fähigkeit erlangen, den sublimsten geistigen Akt auszudrücken: Die Seele empfand in der ‚unio mystica‘ den süßen Wohlgeschmack des Göttlichen. Damit war die Methapher zu besonderer religiöser Realität gelangt. Sie galt als „Hypostase des Göttlichen“, im Widerspruch von Sinnlichem und Geistigem sollte sie „das Bewußtsein der Unendlichkeit des Göttlichen erzeugen“<sup>148</sup>. Wenn der Mystiker nun das überlieferte Metapherngut aufgriff, so tat er es aus der religiösen Notwendigkeit heraus, dem innerlich Erlebten Ausdruck im Bild zu verleihen. In der Kraft des Geschauten, erfüllte er die traditionelle Metaphorik mit neuem Inhalt, erweckte er sie zu ureigenem Leben. Nicht das Bild selbst, die bloße Anwendung poetischer Stilmittel, war deshalb Ziel seines Sprechens, sondern die Verlautbarung des dahinterliegenden, jeweils neu sich offenbarenden Göttlichen.

Heinrich von Nördlingen verwendet dagegen die mystische Symbolsprache in umgekehrtem Sinn. Er ist kein Mystiker; wie sein Aufenthalt in Sulz beweist, überfordern ihn schon die einfachsten Anforderungen auf dem Weg zur mystischen Gelassenheit. Visionen, Ekstasen und ähnliche Erlebnisse liegen sogar ganz außerhalb seines Erfahrungsbereiches. Die mystische Redeweise basiert deshalb bei ihm auch nicht auf der Realität psychologisch-religiöser Erfahrung, sie ist ihm keine innere Notwendigkeit. Er bedient sich der Metaphernsprache,

<sup>146</sup> G. Lüers, Die Sprache der deutschen Mystik, S. 38, u. Strauch, Brief LI, 54, XXXIII, 25.

<sup>147</sup> vgl.: Strauch, Brief III, 25 f., IV, 54 f., X, 44 f., XXXIII, 56, XXXV, 9, XLVIII, 40 f. Die Parallelstellen Seuses werden in den entsprechenden Anmerkungen angegeben.

<sup>148</sup> Lüers, Die Sprache . . . , S. 15.

die bei den Zeitgenossen offensichtlich besonders gefragt ist, lediglich als eines modischen Stilmittels, als „ästhetischer Notwendigkeit“<sup>148</sup>. Zwar beherrscht er — wie in den Briefen XLII, XLVI oder XLVIII — die äußere Form, die Methode mystisch-exegesierender Belehrung, und der begeisterte Anklang, den er damit findet, beweist, wie gut er den Geschmack des Publikums trifft; da aber der Hintergrund eigener mystischer Erfahrung fehlt, wirkt seine Diktion inhaltlich eher seicht und unglaubhaft. Die Sprache entgleitet in die Spielerei mit Bildern, und die für Heinrich charakteristische Vorliebe für Deminutiva (drutkemerlin, wirmlin, orlin, messerlein usw.) und Komposita mit „minne“ (minnebrief, minenschosz, minendurst, minenlust, minreichen, minsam u. a.)<sup>149</sup> machen die Briefe zu einer Sammlung zierlich-zärtlicher und süßlich-tändelnder Wortverbindungen.

Besonders wenn es gilt, Margareta zu preisen, gerät der Gottesfreund in diese überschwengliche Redeweise. Er scheut sich dabei nicht, die durch lange Überlieferung geheiligten Metaphern ganz auf den Bereich der persönlichen Beziehung zu übertragen. In seinen schwärmerischen Verherrlichungen, die nicht selten in hymnische Reime übergehen<sup>150</sup>, sind ihm altehrwürdige Marienprädikate für Margareta gerade gut genug. Seine gesuchten Bildkonstruktionen entarten mitunter zu schwülstigen Verbindungen, so wenn er etwa aus der Marien- und Johannesmystik die bildhafte Vorstellung vom ‚Säugen‘<sup>151</sup>, die schon in der Tradition häufig als Metapher für die Gott genießende Seele während der ‚unio mystica‘ verwendet wurde, in Verbindung mit anderen bekannten Metaphern unbedenklich auf die Beziehung Margaretas zu ihm und den anderen Gottesfreunden überträgt: „der künig hat [dich] ein geleit in seinen weinkeller und da versuchest du und schowest wie susz der kunig ist, da trinckest du den lustlichen most des hailigen geistes . . . das [auf daß] du uns usz deinen mutterlichen vollen megdlichen brusten weiszlich und freintlich gesögen kanst, uns armen durstigen, die vor der cellen [Zelle] deiner widerkunft mit groszem jamer wartent seint. dar umb mugen wir sprechen: wir uf springent und frewent uns in dir, so wir gedenckent deiner brüste . . .“<sup>152</sup> Für diese Bedeutungsver-schiebung und Sinnveränderung von Metaphern lassen sich noch viele Bei-

<sup>148</sup> aufgeführt und textlich belegt: Strauch S. CII f.

<sup>150</sup> Als Beispiel mag der Briefeingang von XXXIV gelten: „Der wol nistenden turteltauben in den minenden, bluewenden, berinden wunden irs liebs Jhesu, in den si mit seufften singet, das es so hoch erclinget in dem geträwen herten Jhesu Christi, das er ab dir seinem vatter ze clagen hat, wie er von dir verwundet stat, doch von schwesterlicher trawe so bedarf disz kainer rew . . .“

<sup>151</sup> Maria nährte das Jesuskind und somit jeden Gläubigen; Johannes lag an der Brust des Herrn und zog daraus alle Weisheit. Vgl.: Lüers, Die Sprache . . ., S. 89.

<sup>152</sup> Strauch, Brief XLII, 21 ff. (vgl.: XLVI, 31 ff., LI, 6 f.).

sowie anführen. So wählt er auch das Wort „kuchenbueblin“ — bei Seuse noch ein Bild für die der Welt verfallene Seele, die ihre göttliche Abstammung vergißt — als Selbstbezeichnung, um sich Margareta gegenüber möglichst tief zu erniedrigen, so stellt er mit der Bezeichnung ‚Ärztin meiner Seele‘ die Freundin auf eine Ebene mit dem die verwundete Seele heilenden Christus<sup>153</sup>.

Nicht selten verbirgt sich in den gesuchten Konstruktionen Heinrichs eine schier ungezügelter Phantasie. Da nicht das hinter dem Bild liegende Unsagbare, sondern schon die Metapher allein Ziel seiner mystischen Rede ist, muß er die vorhandene Bildhaftigkeit immer mehr zu steigern und zu überbieten suchen. Das Resultat sind wahre „Ausgeburten“<sup>154</sup> von Metaphern, denen fast immer ein Zug grober Sinnlichkeit anhaftet. So redet er anstatt von dem „mer der gotheit“ von der „wagbusze“, statt von der „innigste der gotheit“, der innersten Tiefe Gottes und seiner Liebe, vom „mark der suszen minne gotz“ oder gar vom „gederm der grundloszen barmhertzigkeit Jhesu Christi“<sup>155</sup>. Er spricht von der Gnade Gottes, die der Vater in seinem Geist „ein güszet durch die geeder Jhesu Christi“, vom „milchvarbes blut“, das Jesus vergossen hat, von der heilsamen Arznei der Treue, die der wahre Samariter Christus „in der buchen seiner hailigen menscheit“ dem Verwundeten gereicht hat, vom „meinreichen ascherkuchen seins hailigen lichnams“ und — in Überbietung von 2 Kor 3, 3 — vom Finger des Heiligen Geistes, der den heiligen Namen Jesus „mit der tinten des heiligen plutz und mit der veder der heiligen negel und sper unsers heren . . . in alle minnenden sel“ geschrieben hat<sup>156</sup>. Heinrichs Freude am Wortspiel und an der Bildung neuer Begriffe beweist hohe Schreibgewandtheit — andererseits hat aber seine ausgesprochen dekadente Metaphorik kaum noch etwas zu tun mit der machtvollen, ursprünglichen Bildhaftigkeit im Werk einer Mechthild von Magdeburg oder der anderen großen Mystiker.

##### 5. Versuch einer Würdigung

Heinrich von Nördlingen war sicher ein sehr frommer und keineswegs ungebildeter Priester. Die Sprache seiner Briefe ist reich an neuen Wortbildungen und gewandter Darstellung und läßt auf einen ansprechenden Predigtstil schließen. Außer biblischen Zitaten — besonders aus den Meßformularen — konnte er für seine Auslegungen auch Augustin und Gregor heranziehen<sup>157</sup>. Die Schriften des Thomas von Aquin schätzte er zeitlebens, und neben dem Werk Mechthilds

<sup>153</sup> Ebda, Brief XXXV, 9, XLVII, 24 f. (vgl. Lüers, Die Sprache . . ., S. 64).

<sup>154</sup> Lüers, Die Sprache . . ., S. 118.

<sup>155</sup> Strauch, Brief IV, 31, 29, XVII, 106 (vgl.: Lüers, S. 20 u. 228).

<sup>156</sup> Strauch, Brief V, 9 f., II, 18, XXVII, 3 ff., LI, 54 f., VI, 19 ff.

<sup>157</sup> Ebda, Brief LI, 25 f., LXV, 4 ff., XLVII, 8 ff., XLVIII, 35 ff. Neue Wortbildungen vgl.: Strauch, S. CIII.

war ihm in einzelnen Zügen wohl auch das Gedankengut Taulers und Seuses bekannt. Inhaltliche Aspekte der Mystik, die Gedanken der ‚Gelassenheit‘ und der Gottesgeburt in der vom Kreatürlichen befreiten Seele waren ihm durchaus vertraut, und es spricht manchmal echtes Bemühen um mystische Tiefe in seinen Mahnungen an Margareta: „wan das ist der ewig wil gotz, das er die seinen aller liebsten, der er ze groszen eren gedacht hat ewigklich vor im, hie in der zeit beraubet als zergengliches tostz als dar umb, das si uf keiner creatur sich neigent, das si it vermitelt werdent . . . disz getrüwe ich dir: das du mich und alle creatur gar wol kundest uf getragen ze eim minigklichen offer got [Gott in Liebe aufopferst], und so vil du mer ussers last so vil du mer inners empfachst [empfängst]. was du durch got manglöst, das soltu ewigklichen in got besitzen . . . hie zu beger ich dir aller heiligen innerer und userer minenwerck, das si her komment und helfent in diner sel volbracht werden die himelschen geburt des ewigen gotzsun.“<sup>158</sup>

Trotz seiner ehrlichen Bemühungen kann man aber kaum von einer eigenen mystischen Lehre Heinrichs sprechen. Spekulationen sind seinem Geist fremd, seine exegetischen Belehrungen gehen oft über eine Paraphrasierung der Texte nicht hinaus. Wie schon seine Metaphorik, weist ihn auch sein mystisches Reden überhaupt als Epigonen aus. In der überschwenglichen Bewunderung für die mystische Frömmigkeit hat er sich seine Gedanken, selbst wo sie echte Tiefe erreichen, eben nur angeeignet, sie wurzeln nicht in eigener existentieller Betroffenheit. Auch gelingt es ihm nicht – wie Heinrich Seuse unter jahrzehntelangem Ringen mit sich selbst – den Weg der mystischen Vollkommenheit zu beschreiten. Sein mystisches Wissen findet immer nur Niederschlag im Belehren und Anfeuern anderer. Wohl ist er bestrebt, dem Ideal näherzukommen und unablässig bittet er Margareta, ihn in seinen Bemühungen zu unterstützen, er scheitert jedoch an der fehlenden Selbstdisziplin, an der mangelnden Härte und Ausdauer. Selbst wo die äußeren Umstände die Möglichkeit erholsamer Einsamkeit und Muße gewähren, läßt ihn seine Unausgeglichenheit keine innere Sammlung finden. Er selbst beklagt ständig seine Schwachheit, „das schwankelror“ seiner „hertzen unстетigkeit, . . . den boszen boden“ seiner Unentschlossenheit, „die reufenden buben“ seiner „torochten, kintlicher sinnen“<sup>159</sup>.

Heinrich von Nördlingen war kein Mystiker, und ihn als geistlichen Lehrer oder Seelenführer zu bezeichnen, hieße entschieden seine Fähigkeiten überschätzen. Er war selbst der mystischen Strömung zu kritiklos ergeben, um andere verantwortlich auf dem mystischen Weg leiten und korrigieren zu können. Er fand nur deshalb beim Publikum so starken Anklang, weil die mystische Predigtweise damals in Deutschland in Mode gekommen war, weil er selbst ihr Begriffsinstrumentarium sehr gewandt beherrschte und es glänzend verstand,

<sup>158</sup> Ebda, Brief XXXVI, 35 ff., u. 68 ff.

<sup>159</sup> Ebda, Brief XXVIII, 19 ff., X, 18 ff.

aus seinem überschwenglichen religiösen Empfinden heraus die Zuhörer zu begeistern. Daß er dabei in erster Linie die Sympathien von Frauen auf sich zu lenken vermochte, verdankte er der ihm eigenen Gemütsart: Seine gefühlvolle Frömmigkeit, seine Weichheit und Herzlichkeit, seine Sensibilität aber auch seine Sentimentalität mußten gerade in den Nonnenklöstern, die für Gemütsinnigkeit besonders empfänglich waren, auf bereiten Boden treffen. Hier, wo im Zug ihrer raschen Ausweitung Mystik immer mehr zu einer lehrbaren und erlernbaren Weise religiösen Lebens herabsank, wo Vision und Gottbegegnung zur Manier abglitten, konnte Heinrichs Redeweise trotz der mangelnden theologischen Grundlagen und des fehlenden mystischen Erfahrungsgrundes ihrer bloßen Affektivität wegen begeisterte Resonanz finden. Und gerade dadurch erweist sich der Nördlinger Gottesfreund als eine repräsentative Gestalt jener Epigonen – Mystik, die zwar voller Bewunderung und Nachahmungsdrang in den Spuren großer Vorbilder zu wandeln suchte, in Wirklichkeit aber ganz dem Persönlichen, der Sinnenwelt und einer auf das emotionale Erleben ausgerichteten Frömmigkeit verhaftet blieb.

#### Quellen:

Ph. Strauch, Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen, Freiburg – Tübingen 1882 (Nachdruck: Amsterdam 1966).

K. Bihlmeyer (Hrsg.), Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907 (Nachdruck: Freiburg 1961).

G. W. K. Lochner, Leben und Gesichte der Christiana Ebner, Nürnberg 1872.

J. Quint (Hrsg.), Meister Eckharts Predigten, Stuttgart 1958 ff. (= Die deutschen und lateinischen Werke, Stuttgart 1936 ff.).

M. Schmidt (Hrsg.), Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Einsiedeln, Zürich, Köln 1955.

F. Vetter (Hrsg.), Die Predigten Taulers, Berlin 1910 (= Deutsche Texte d. MA. Bd. XI).

#### Literatur:

R. Bauerreiss, Kirchengeschichte Bayerns IV, S. 70 f., St. Ottilien 1953.

J. Bernhart, Der Frankfurter. Eine deutsche Theologie, Neuaufgabe, München, ohne Jahr.

Ders., Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (= Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. III. Die christliche Philosophie. 14), München 1922 (Nachdruck: Darmstadt 1967).

Ders., Das Mystische, Frankfurt 1953.

Ders., Gestalten und Gewalten. Aufsätze, Vorträge, Würzburg 1962.

K. Bihlmeyer, Die Selbstbiographie in der deutschen Mystik des Mittelalters, in: Theologische Quartalsschrift 114 (1933) 504–544.

W. Blank, Die Nonnenviten des 14. Jahrhunderts, Dissertation (maschinegeschrieben), Freiburg 1962.

H. S. Denifle, Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. Aus dem literarischen Nachlaß herausgegeben v. O. Spieß (= Studia Friburgensia N. F. 4), Freiburg/Schw. 1951.

- R. Egenter, Die Idee der Gottesfreundschaft im 14. Jahrhundert, in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA. Suppl. III, Münster 1935.
- G. A. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II, 2, 2, München 1935 (Nachdruck: München 1959).
- Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte, herausgegeben von H. Grundmann, Bd. 1, Stuttgart <sup>1</sup>1970.
- M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1926.
- H. Grundmann, Religiöse Bewegungen im Mittelalter (= Historische Studien Heft 267), Berlin 1935 (Nachdruck: Darmstadt 1970).
- H. Gürsching, Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Nördlingen?, in: Festgabe aus Anlaß des 75. Geburtstages von D. Dr. Karl Schornbaum. Hrsg. H. Gürsching, Neustadt/Aisch 1950, 42–57.
- A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V/1, Leipzig <sup>3-4</sup>1929.
- B. Hubensteiner, Bayerische Geschichte, München <sup>5</sup>1967.
- J. Huizinga, Herbst des Mittelalters, Stuttgart 1969.
- H. Jedin (Hrsg.), Handbuch der Kirchengeschichte III/2, Freiburg – Basel – Wien 1968.
- Kindlers Literatur Lexikon (im dtv), München 1974.
- H. Kunisch, Margareta Ebner oder das gottgelobte Herz, in: Hochland 36 (1938/39) 162–166.
- Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg <sup>2</sup>1957 ff.
- J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I, Freiburg im Breisgau <sup>3</sup>1949.
- G. Lüers, Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg, München 1926 (Nachdruck: Darmstadt 1967).
- G. Misch, Geschichte der Autobiographie 4/1, Frankfurt 1967.
- W. Muschg, Die Mystik in der Schweiz (1200–1500), Frauenfeld und Leipzig 1935.
- Neue deutsche Biographie 8 („Heinrich von Nördlingen“), Berlin 1969.
- F. W. Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter, Leiden – Köln 1953.
- W. Oehl, Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, München 1931 (Nachdruck: Darmstadt 1972).
- J. Prestel, Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann, Weimar 1939.
- A. Pummerer, Margareta Ebner. Charakterbild aus der deutschen Mystik des Mittelalters, in: Stimmen aus Maria-Laach 81 (1911) 1–11; 132–144; 244–257.
- K. Ruh (Hrsg.), Altdeutsche und altniederländische Mystik, Darmstadt 1954.
- F. X. Seppelt/G. Schwaiger, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1964.
- M. Spindler (Hrsg.), Handbuch der bayerischen Geschichte III/1–2, München 1971.
- A. Steichele, Das Bisthum Augsburg historisch und statistisch beschrieben, 3. Bd., Augsburg 1872.
- H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens I–II, Stuttgart <sup>2</sup>1950–1954.
- L. A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg i. Br. 1936.
- R. Wackernagel, Geschichte der Stadt Basel I, 1, I, 2, Basel 1907–1916.
- A. Walz, Gottesfreunde um Margarete Ebner, in: Historisches Jahrbuch 72 (1953) 253–265.
- M. Weitlauff, Margareta Ebner, in: G. Schwaiger (Hrsg.), Bavaria Sancta, Zeugen christlichen Glaubens in Bayern III, Regensburg 1973, 231–267 (mit ergänzender Literatur zu Margareta Ebner).
- F. W. Wentzlaff-Eggebert, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen, Berlin <sup>1</sup>1969.

H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Dießen, Hofen, Engeltal, Kirchberg, Ötenbach, Töß, Unterlinden und Weiler, Freiburg i. Br. 1923.

L. Zoepf, Die Mystikerin Margareta Ebner (c. 1291-1351) (= Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 16), Leipzig - Berlin 1914.

F. Zoepfl, Margareta Ebner (= Lebensschule der Gottesfreunde 60), Meitingen b. Augsburg 1950.

Ders., Margareta Ebnerin, in: G. Frh. v. Pölnitz (Hrsg.), Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben 2, München 1953, 60-70.

H. G. A. Erdmann, Geschichte der Mystik in Deutschland, 2 Bände, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
H. G. A. Erdmann, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.

J. Lohr, Die Reformation in Deutschland I, Freiburg im Breisgau 1902.  
G. Lohr, Die Sprache der Deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg, München 1902.  
G. Lohr, Geschichte der Autobiographie in Frankreich 1902.  
W. Meuser, Die Mystik in der Schweiz (1200-1500), Luzern 1902.  
F. W. Götting, Über die Bildung der Geisteswissenschaften im spätmittelalterlichen Latein - Köln 1902.

W. Oertl, Deutsche Mystiker des Mittelalters, München 1902.  
J. Treiser, Die Übersetzung der Margareta Ebner und der Adelheid Langemann, Tübingen 1902.  
W. Meuser, Die Mystik in der Schweiz (1200-1500), Luzern 1902.  
A. Pummer, Margareta Ebner, Charakterbild aus der deutschen Mystik des Mittelalters, in: Stimmen aus Maria-Lach, 1902.  
K. Rab (Hrsg.), Altsächsische und altniederländische Mystik, Darmstadt 1902.  
E. X. Schögl, Geschichte der Tübingen von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1902.

M. Schmalzer, Handbuch der deutschen Geschichte III-5, München 1902.  
A. Seidel, Das Leben Margareta Ebners, historisch und statistisch beschrieben, 2 Bände, Augsburg 1902.  
H. Lohr, Die Mystik in Deutschland, Leipzig 1902.  
I. A. Voit, Volkswirtschaft und Ethik im deutschen Mittelalter, Leipzig 1902.  
R. Wackernagel, Geschichte der deutschen Sprache I, 1-2, Basel 1902.

A. Wals, Gotteskunde von Margareta Ebner, in: Historisches Jahrbuch 22 (1902), 252-262.  
M. Woblmuth, Margareta Ebner, in: G. Schwabers Jahrbuch für evangelische Theologie in Bayern III, Regensburg 1902, 251-262.  
H. Woblmuth, Margareta Ebner, in: G. Schwabers Jahrbuch für evangelische Theologie in Bayern III, Regensburg 1902, 251-262.  
H. Woblmuth, Margareta Ebner, in: G. Schwabers Jahrbuch für evangelische Theologie in Bayern III, Regensburg 1902, 251-262.  
H. Woblmuth, Margareta Ebner, in: G. Schwabers Jahrbuch für evangelische Theologie in Bayern III, Regensburg 1902, 251-262.