

Zeitschrift für Thüringische Geschichte

Band 63 (2009)

Herausgeber

Verein für Thüringische Geschichte
Historische Kommission für Thüringen

PH. C. W. SCHMIDT
Neustadt a. d. Aisch 2009

Zeitschrift für Thüringische Geschichte

Band 63 (2009)

Begründet 1852

als „Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde“

Fortgeführt von 1992 bis 2007

als „Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte“

Wissenschaftlicher Beirat

Enno Bünz (Leipzig), Hans-Werner Hahn (Jena), Gunther Mai (Erfurt)

Johannes Mötsch (Meiningen), Georg Schmidt (Jena), Volker Wahl (Weimar)

Helmut G. Walther (Jena), Siegrid Westphal (Osnabrück)

Redaktion

Falk Burkhardt (Jena, Redaktionssekretär), Stefan Gerber (Jena)

Werner Greiling (Jena), Mathias Kälble (Dresden), Andreas Klinger (Jena)

Konrad Marwinski (Weimar), Heinz Mestrup (Jena), Steffen Raßloff (Erfurt)

Stefan Tebruck (Dresden), Matthias Werner (Jena, Redaktionsvorsitz)

Geschäftsstelle

Historisches Institut

Friedrich-Schiller-Universität Jena

Fürstengraben 13

07743 Jena

www.vthg.de

www.historische-kommission-fuer-thueringen.de

Für die einzelnen Beiträge zeichnen die Verfasser verantwortlich

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Thüringer Kultusministeriums

© Verein für Thüringische Geschichte und Historische Kommission für Thüringen

Satzvorbereitung: Falk Burkhardt

Gesamtherstellung: VDS  VERLAGSDRUCKEREI SCHMIDT

Verlag: PH. C. W. SCHMIDT · 91413 Neustadt an der Aisch

ISSN 1868-2723

ISBN 978-3-87707-766-5

Inhaltsverzeichnis

Konrad Marwinski Irmgard Höß zum Gedenken.....	7
---	---

Aufsätze

Petr Kubín Der Heilige Gunther († 1045) Ein Thüringer in Böhmen	11
---	----

Balázs J. Nemes Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) Eine „neue Heilige“ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen?	39
--	----

Helmut G. Walther Die Grundlagen der Universitäten im europäischen Mittelalter	75
---	----

Alfred Kohler Die Gründung der Universität Jena in der Perspektive des Wiener Hofes.....	99
--	----

Matthias Asche Jena als Typus einer protestantischen Universitätsgründung im Zeichen des Humanismus.....	117
--	-----

Daniel Gehrt Strategien zur Konsensbildung im innerlutherischen Streit um die Willensfreiheit. Edition der Declaratio Victorini und der ernestinischen Visitationsinstruktion von 1562.....	143
---	-----

Gerhard Müller Ständische oder konstitutionelle Reform? Sachsen-Weimar-Eisenach und Sachsen-Gotha-Altenburg in den ersten Jahren des Deutschen Bundes	191
--	-----

Henning Kästner Der Weimarer Falkenorden und die Inszenierung des frühkonstitutionellen Staates.....	213
--	-----

Marcus Müggenburg
Der Erste Weltkrieg in den Feldpostbriefen Jenaer Studenten235

Rainer Karlsch
Wunderwaffen für den „Endsieg“? Die geheimen Arbeiten
des Forschungsinstituts für Physik und dessen Verlagerung
nach Neustadt an der Orla (1944–1945).....259

Christopher Hausmann und Gudrun Dreßel
100 Jahre Carolinenheim Apolda – ein diakonisches Haus
im Wandel der Zeiten.....277

Miszellen

Ulrike Kaiser
Der Fall „Hans Schleier“
Vom Leuchtenburger Gefängnisturm und mitteldeutscher
Reformationsgeschichte307

Volker Leppin
Umbau zwischen den Zeiten
Zur Jenaer Theologischen Fakultät in der Weimarer Republik321

Rezensionen

I. Allgemeine und epochenübergreifende Schriften..... 333
II. Mittelalter..... 353
III. Neuzeit 360
IV. Zeitgeschichte 399
V. Übersicht der rezensierten Schriften409

Abkürzungsverzeichnis 412

Autorenverzeichnis 414

Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) Eine „neue Heilige“ im Gefolge der heiligen Elisabeth von Thüringen? *

Balázs J. Nemes

Das vorletzte Kapitel des Fünften Buches des *Fließenden Lichts der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg (13. Jahrhundert) handelt von fünf Boten, die Gott zur Ermahnung der Menschen in die Welt gesandt hat. Gleich als erste wird Elisabeth von Thüringen († 1231) genannt. Von ihr heißt es in einer Gottesrede, ihre Sendung gelte für jene unseligen, unkeuschen, hochmütigen und eitlen Frauen, die auf den Burgen sitzen. Viele von diesen edlen Frauen seien dem Vorbild von Elisabeth gefolgt, allerdings nur soweit ihr Wille und ihre Kraft eben reichten.¹ Auf welche Frauen in der Nachfolge der heiligen Elisabeth sich dieser Bericht bezog, darüber sind wir nicht sonderlich gut unterrichtet. Zwar lässt die Zahl der von kirchlicher Seite als glaubwürdig befundenen Wunderheilungen erahnen, welch hoher Beliebtheit und Bekanntheit sich Elisabeth

* Ich danke den Teilnehmern der Elisabeth-Tagung in Csíksomlyó/Rumänien (15.–18.11.2007) sowie den Mitgliedern des Freiburger Promotionskollegs „Lern- und Lebensräume: Hof – Kloster – Universität. Komparatistische Mediävistik 500–1600“ für die konstruktiven Gespräche. Dank gebührt auch Arno Mentzel-Reuters (München), Anneke B. Mulder-Bakker (Groningen), Gisela Vollmann-Profe (Eichstätt), Martina Wehrli-Johns (Pfaffhausen) sowie Matthias Werner (Jena) für die kritische Vorablektüre des Manuskripts und für Anregungen. Eine gekürzte Version dieses Aufsatzes erscheint auf Ungarisch in: Árpád-házi Szent Erzsébet. Magyar-német kultúrkapcsolatok Kelet-Közép-Európában. Csíksomlyói nemzetközi konferencia 2007 november 16.–18. [Elisabeth von Thüringen. Ungarisch-Deutsche Kulturbeziehungen im ostmitteleuropäischen Raum], hrsg. von Csilla GÁBOR, Tamás Knecht Gabriella-Nóra TAR, Cluj-Napoca 2008, S. 107–122.

¹ *Mich wundert sere nach der edelkeit, die da lit an der belikeit, und nach der krankheit, die an dem menschen lit, das Sante Elyzabeth also drate helig wart und also unlange under der erden lag. Des berichte mich unser herre und sprach alsus: „Es ist der botten reht, das si snelle sin. Elyzabeth die ist und si was ein botte, den ich gesant habe zuo den unseligen vrowen, die in den bürgen sassen, mit der unkúschheit also sere durflossen und mit dem bonuote also sere überzogen und mit der italkeit also stete umbevangen, das si nach rehte in das abgründe solten sin gegangen. Irme bilde ist manig vrowe gevolget der masse si wolten und mohten.“* Zit. nach der zweisprachigen Ausgabe von Gisela VOLLMANN-PROFE, Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit* (Bibliothek deutscher Klassiker, 181; Bibliothek des Mittelalters, 19), Frankfurt a. M. 2003, S. 402,27–404,8, Kapitel V.34 (im Folgenden FL).

schon kurz nach ihrem frühen Tod erfreute,² doch wissen wir nicht, ob es die im *Fließenden Licht* referierte hohe Zahl von edlen Damen in Thüringen bzw. Sachsen gegeben hat, die vom Vorbild der ungarischen Königstochter und Landgräfin von Thüringen angeregt, sich für ein Leben in freiwilliger Armut und im Dienst der Kranken entschieden haben.³ Eine Ausnahme scheint es allerdings doch zu geben: Jutta von Sangerhausen. In den nicht allzu zahlreichen Forschungsbeiträgen zu Jutta wird sie als „die einzige direkt vom Vorbild Elisabeths inspirierte

² Vgl. Ursula BRAASCH, Pilger in Marburg. Herkunftsorte der durch bezeugte Wunder Elisabeths Geheilten (1231–1235), in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige, hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verbindung mit dem Hessischen Landesamt für geschichtliche Landeskunde, Sigmaringen 1981, S. 450–452 (Nr. 94); Michael FRASE, Die Translation der heiligen Elisabeth am 01.05.1236: Überlegungen zur Teilnehmerzahl des Festes und zur Problematik des Ölwunders, in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. FS zur 100jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche Marburg 1983, hrsg. von Udo ARNOLD und Heinz LIEBIG (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 18), Marburg 1983, S. 39–51 und Gábor KLANICZAY, Elisabeth von Thüringen und Ungarn. Zur „Europäisierung“ des Elisabeth-Kultes, in: Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze. 3. Thüringer Landesausstellung Wartburg-Eisenach, hrsg. von Dieter BLUME und Matthias WERNER, Petersberg 2007, S. 167–176, hier S. 168.

³ Dies kann auch daran liegen, dass die genaue Beziehung zwischen Elisabeth und dem Semireligiosentum in Thüringen (Beginen, Inklusen, Spitalschwestern usw.) noch immer nicht erforscht ist, vgl. Jörg VOIGT, Die Inkluse Elisabeth von Beutnitz (1402–1445). Zum Inklusenwesen in Thüringen, in: Religiöse Bewegungen im Mittelalter. FS Matthias Werner, hrsg. von Enno BÜNZ u. a. (VHKTh, KR 24; Schriftenreihe der Friedrich-Christian-Lesser-Stiftung, 19), Köln/Weimar/Wien 2007, S. 347–395, hier S. 348–362. Zumindest in Brabant ist Elisabeth früh zum Vorbild und zur Identifikationsfigur für jene Frauen geworden, die wie Elisabeth sich für eine vita semireligiosa entschieden haben, um in seculo non seculariter zu leben. Abzulesen ist das an der großen Zahl der in den 1240er/1250er Jahren neu entstandenen fest umrissenen Beginenhöfe, die Elisabeth schon kurz nach ihrer Heiligsprechung zur Patronin gewählt haben, siehe dazu Cordula BISCHOFF, Strategien barocker Bildpropaganda. Aneignung und Verfremdung der heiligen Elisabeth von Thüringen (Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte, 9), Marburg 1990, S. 32 und Bernard DELMAIRE, Mittelalterliche Elisabethverehrung in Nordfrankreich und Belgien, in: Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 2), Katalog, S. 364–367. Zur Popularität des Elisabethschen Vorbilds bei den Herrscherhäusern Europas siehe Gábor KLANICZAY, Holy Rulers and Blessed Princesses. Dynastic Cults in Medieval Central Europe, Cambridge 2002, S. 209–243; KLANICZAY, Elisabeth (wie Anm. 2) und Matthias WERNER, Hochadlige Verwandtschaft in Europa, in: Elisabeth von Thüringen. Katalog (wie Anm. 2), S. 298–301.

Vertreterin der religiösen Frauenbewegung Thüringens⁴⁴ charakterisiert, andernorts wird sogar behauptet, Jutta könnte Elisabeth gekannt oder wenigstens gesehen haben – wenn auch nur auf der Totenbahre.⁵ Anlass für die Annahme, Jutta sei dem Vorbild Elisabeths gefolgt, bieten vor allem zwei Stellen in ihrer Vita, wo der Lebenswandel Juttas mit dem von Elisabeth *expressis verbis* verglichen wird. Demnach soll die dreifache Mutter und Noch-Ehefrau den starken Wunsch verspürt haben, *dem Beispiel der hl. Elisabeth zu folgen [...] und wollte wie diese durch freiwillige Armut dem Herrn so viel wie möglich dienen und allein an ihn denken*.⁶

⁴ Bettina HARTLIEB, *Irme bilde ist manig vrowe gevolget*. Elisabeth von Thüringen und Jutta von Sangerhausen, in: *Miszellen aus dem Schülerkreis*. Kaspar Elm dargebracht zum 23. September 1994, hrsg. von Thomas FRANK und Andreas RÜTHER, Freie Universität Berlin 1994 (MS), S. 73–79, hier S. 75. Ähnlich Philipp FUNK, *Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen*, in: *Kultur- und Universalgeschichte*. Walter Goetz zu seinem 60. Geburtstag, Leipzig 1927, S. 67–90, hier S. 83 und Christian KROLLMANN, *Geistige Beziehungen zwischen Preußen und Thüringen im 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts*, in: *Thüringisch-Sächsische Zeitschrift für Geschichte und Kunst* 22 (1933), S. 78–91, hier S. 82.

⁵ So in seinem für die Jutta-Forschung grundlegenden Aufsatz Hans WESTPFAHL, *Untersuchungen über Jutta von Sangerhausen*, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 26 (1938), S. 515–596, hier S. 575. Ähnlich äußern sich Wilhelm PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Bd. 2, Leipzig 1874, S. 96 und Werner SEIDEL, *Anno und Jutta von Sangerhausen*, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte von Sangerhausen und Umgebung* 6/7 (1997/1998), S. 76–79, hier S. 78f. Auch Beziehungen zu Mechthild von Magdeburg und den Helftaer Frauen werden vermutet, vgl. Hans WESTPFAHL, *Jutta de Sangerhausen (bienheureuse)*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Bd. 8, Paris 1974, Sp. 1648–1649, hier Sp. 1648; Hedwig RÖCKELEIN, *Lebenskonzeptionen von Frauen im 13. Jahrhundert*, in: *Sachsen-Anhalt. Journal für Natur- und Heimatfreunde* 13 (2003), Heft 4, S. 12–15, hier S. 14 (Spalte A) und DIES., *Jutta von Sangerhausen (13. Jahrhundert) – der gescheiterte Versuch einer Kanonisation?*, in: *Global-Player der Kirche? Heilige und Heiligsprechung im universalen Verkündigungsauftrag*, hrsg. von Ludwig MÖDL und Stefan SAMERSKI, Würzburg 2006, S. 126–156, überarbeitete Fassung in: *Homines et historia VIII: Die Vorträge der Gäste des Instituts für Geschichte und Archivkunde der Nikolaus-Kopernikus Universität im Studienjahr 2004/2005*, hrsg. von Wieslaw SIERADZAN, Torún 2006, S. 99–138, hier S. 103 (zitiert wird nach der überarbeiteten Fassung). Doch sehe ich keinen zwingenden Grund für die Annahme, Jutta wäre Mechthild und den Helftaer Mystikerinnen begegnet. Analoge Züge in der spirituellen Haltung dieser Frauen sind kein Beweis für eine wie auch immer geartete Abhängigkeit.

⁶ Wörtlich heißt es im polnischen Text: *dass sie nach dem Beispiel Elisabeths [...] dem Herrn durch freiwillige Armut irgendwann (!) dienen und allein an ihn denken könne*. Die Quellen – auf sie wird weiter unten einzugehen sein – zitiere ich nach der Übersetzung von Peter GERLINGHOFF u. a., *Quellen zum Leben und zur frühen Verehrung der heiligen Jutta*

Diesem Lebensideal habe sie sich schon in ihrer Ehe verschrieben, konsequent realisieren konnte sie es allerdings erst, nachdem ihr Mann auf einer Pilgerfahrt nach Jerusalem gestorben war. Die Vita berichtet: *Dort angekommen, vollendete er sein frommes Leben (wie einst auch der Mann der hl. Elisabeth, der dort ebenfalls hingereist war) und wurde wie dieser im heiligen Land bestattet* (G 71, Nr. 25).

Hedwig Röckelein mahnt in ihrem kürzlich erschienenen Aufsatz zum Stand der Jutta-Forschung zur Vorsicht im Umgang mit den von der Forschung erschlossenen Daten zur Biographie Juttas und den einzelnen von der Vita gebotenen Lebensbildern und fragt sich, ob Elisabeth als hagiographisches Vorbild gedient haben kann und ob bestimmte Elemente ihrer Vita einfach auf Jutta übertragen worden sind.⁷ Diese von Röckelein angemahnte Vorsicht ist, wie es im Folgenden zu zeigen gilt, durchaus angebracht. Für mich stellt sich allerdings auch die Frage, auf welcher Ebene der Text- und Überlieferungsgeschichte es zu einer solchen Stilisierung kam. Damit rückt die prekäre Überlieferungslage der Jutta-Vita in den Blick. Auf sie einzugehen, empfiehlt es sich umso mehr, als sie mit schuld daran zu sein scheint, dass Jutta außer in der, wie schon angedeutet, nicht allzu üppig fließenden Jutta-Literatur in anderen Bereichen der Forschung (etwa in Abhandlungen zu den religiösen Armutsbewegungen und zum Reklusenwesen sowie in den Darstellungen zur Geschichte der Mystik) bislang nicht wahrgenommen wurde.⁸ Dies verwundert insofern, als

von Sangerhausen, Sangerhausen 2006, hier S. 71, Nr. 18 (im Folgenden G). Ich danke Achim Rabus (Universität Freiburg/Slavisches Seminar) für die korrigierende Durchsicht der Zitate, die ich der von GERLINGHOFF abgedruckten und übersetzten polnischen Vita der Jutta von Sangerhausen entnommen habe.

⁷ RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 102. Vgl. auch RÖCKELEIN, Lebenskonzeptionen (wie Anm. 5), S. 12 (Spalte A).

⁸ Nicht einmal erwähnt wird Jutta in Überblicksdarstellungen wie z. B. Herbert GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik. Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1977 (ND der Ausgabe Berlin 1935); Kurt RUH, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. 2, München 1993; Bernard MCGINN, Die Mystik im Abendland, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1999; Anneke B. MULDER-BAKKER, Lives of the anchoresses. The rise of the urban recluse in medieval Europe, Philadelphia 2005 und Christian-Frederik FELSKAU, Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der „religiösen Frauenbewegung“ des 12. und des 13. Jahrhunderts, in: Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, hrsg. von Edeltraud KLUETING (Hildesheimer Forschungen, 3), Hildesheim 2006, S. 67–103. Berücksichtigung fand Jutta bislang lediglich in der Hagiographieforschung, vgl. André VAUCHEZ, La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge d'après

Jutta nachweislich den Typus jener, zuerst im brabantischen Raum bezeugten „neuen Heiligen“ (*sanctae modernae*)⁹ repräsentiert, deren von Askese und Ekstase geprägtes Leben Jakob von Vitry (1160/70–1240), ein aufmerksamer Beobachter der europäischen Armutsbewegungen, im Prolog seiner für spätere Hagiographen vorbildlichen Vita der Maria von Oignies (1177/78–1213) so überschwänglich lobt.¹⁰

Das Zeugnis des „Fließenden Lichts“ (2. Hälfte 13. Jahrhundert)

In dem bereits erwähnten Kapitel des unter dem Namen Mechthilds von Magdeburg bekannt gewordenen *Fließenden Lichts* trifft man unter den Boten, die Gott in die Welt gesandt hat, außer auf Elisabeth, Dominikus, Franziskus und Petrus Martyr auch auf Jutta von Sangerhausen.¹¹ Gott hat über sie berichtet:

les procès de canonisation et les documents hagiographiques (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 241), Rome 1981, S. 82, S. 437 und S. 655 bzw. Monika RENER, Lateinische Hagiographie im deutschsprachigen Raum von 1200–1450, in: Hagiographies, hrsg. von Guy PHILIPPART, Bd. 1, Brepols-Turnhout 1994, S. 199–265, hier S. 248f. Der Sammelband der Marburger Elisabeth-Tagung 2007 (Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa, hrsg. von Christa BERTELSMEIER-KIERST, Frankfurt a. M. 2008) und die darin enthaltenen Beiträge von Christian-Frederik FELSKAU (*Imitatio* und institutionalisierte Armenfürsorge. Das „Modell Elisabeth“ und die *mulieres religiosae* in Ostmitteleuropa, ca. 1200–1280) und Mirosław MROZ (Jutta von Sangerhausen und ihre Missionswirkung im Mittelalter. Sorge und Fürsorge nach dem Vorbild der hl. Elisabeth) sind nach dem Abschluss des Manuskripts erschienen.

⁹ Vgl. De B. Maria Oigniensi per Jacobum de Vitriaco, in: Acta Sanctorum XXIII (Jun IV.), Antwerpen 1707, Nr. 9, S. 638D.

¹⁰ Aus diesem Grund ist Juttas Bezeichnung als „Semireligiose“, so RÖCKELEIN, Lebenskonzeptionen (wie Anm. 5), S. 13 und DIES., Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 99, durchaus berechtigt und dies selbst, wenn GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 8, Anm. 5 moniert, diese Apostrophierung Juttas würde den „emanzipatorischen Aspekt“ in Juttas Leben nicht ausreichend genug zum Ausdruck bringen. Zu den Problemen des modern assoziierten Emanzipationsbegriffes siehe Martina WEHRLI-JOHNS, Das ma. Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik? in: Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter, hrsg. von Martina WEHRLI-JOHNS und Claudia OPITZ (Herder Spektrum, 4692), Freiburg i. Br. 1998, S. 25–51.

¹¹ Diese Stelle ist der Jutta-Forschung nicht entgangen. Allerdings entsprechen die in den einschlägigen Beiträgen (vgl. etwa WESTPFAHL, Untersuchungen [wie Anm. 5], S. 518f. und RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen [wie Anm. 5], S. 109f., Anm. 31) kursierenden bio-bibliographischen Angaben zu Mechthild und zum *Fließenden Licht* nicht dem aktuellen Stand der Forschung, siehe dazu jetzt Balázs J. NEMES, *Eya berre got, wer hat dis buoch gemachet?* Textstatus und Autorschaft des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg, Diss. Freiburg i. Br. 2009 (MS).

*Ich habe Schwester Jutta von Sangerhausen mit ihrem Gebet und mit ihrem guten Vorbild als Boten zu den Heiden gesandt.*¹² Dieser Bericht wird in der *LXX divinitatis*, der im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstandenen lateinischen Übersetzung des *Fließenden Lichts*, historisch durchaus präzise – und nicht etwa im Sinne einer scheinbar „lebensweltlich-biographischen Konkretisierung“¹³ – mit weiteren Details ergänzt: *Zu jener Zeit, als das Volk der Tataren in der ganzen Welt wütete und viele getötet wurden, sagte der Herr zu mir: Schwester Jutta von Sangerhausen, die fromme und ergebene Witwe, habe ich zu den Völkern in die Fremde gesandt, damit sie ihnen durch ihre Gebete helfe und sie bekehre; sie durch gute Beispiele herausfordere und meinen Namen verkünde.*¹⁴

¹² *Swester Jutte von Sangerhusen, die han ich den heidenen gesant ze botten mit irme heligen gebette und mit irme guoten bilde* (FL V.34, S. 406,7–9).

¹³ So Ursula PETERS, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea Germanistische Forschungen, NF 56), Tübingen 1988, S. 121. Ein weiteres Beispiel dafür, dass ein Hagiograph durchaus den Anspruch haben kann, auch Historiograph zu sein, bietet die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda, siehe dazu Matthias WERNER, *Die Elisabeth-Vita des Dietrich von Apolda als Beispiel spätmittelalterlicher Historiographie*, in: *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewusstsein im späten Mittelalter*, hrsg. von Hans PATZE (Vorträge und Forschungen, 31), Sigmaringen 1987, S. 523–541 sowie Monika RENER, *Compilatio – ex diversis collecta compositio*. Eine spätmittelalterliche Werkform, dargestellt am Beispiel der Vita S. Elyzabeth und der Vita S. Dominici des Dietrich von Apolda, in: *Archiv für Diplomatik, Schriftgeschichte, Siegel- und Wappenkunde* 41 (1995), S. 194–209.

¹⁴ *Eo tempore quo gens trachitarorum per mundum crassabatur et multos occiderent. dixit dominus ad me. Sororem iuctam de sancherbusen viduam. piam et deuotam misi in exilium ad gentiles. ut suis orationibus eos adiuet et conuertat et exemplis bonis pronocet et annunciet nomen meum* (*LXX divinitatis* II.18,2–5). Ich zitiere nach dem Typoskript der von Ernst HELLGARDT (München), Elke SENNE (Berlin) und Balázs J. NEMES im Rahmen des Projektes „Textitionen lateinischer Mystik aus dem Kloster Helfta“ vorbereiteten Neuausgabe der *LXX divinitatis* (erscheint bei de Gruyter voraussichtlich 2010). Bis jetzt war der lateinische Text nur in der in vieler Hinsicht unzureichenden Edition der Mönche von Solesmes greifbar, siehe *Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae*, Bd. 2. *Opus ad Codicum fidem nunc primum integre editum Solesmensium O.S.B. monachorum cura et opera* [Louis PAQUELIN], Paris 1877, S. 496. Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die in der älteren Edition der *LXX divinitatis* anzutreffende Schreibweise *Jutta von Sunderhausen* keine Namensdoppelung (so GERLINGHOFF, *Quellen* [wie Anm. 6], S. 10f.), sondern eine der zahlreichen Fehllösungen der Herausgeber darstellt: In der Leithandschrift der Edition (Basel, Universitätsbibliothek, Cod. B IX 11) liest man *iucta de sancherbusen*, siehe dazu Ernst BECKER, *Beiträge zur lateinischen und deutschen Überlieferung des Fließenden Lichts der Gottheit*, Diss. Göttingen 1951 (MS), S. 101 sowie Hans NEUMANN, *Beiträge zur Textgeschichte des „Fließenden Lichts der Gottheit“ und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg*, in: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* I.

Diese wenigen Zeilen der deutschen und lateinischen Mechthild-Überlieferung stellen die einzige Nachricht aus dem 13. Jahrhundert,¹⁵ ja, die einzige Bezeugung Juttas außerhalb von Preußen dar,¹⁶ wo sie die letzten vier Jahre ihres Lebens verbracht hat. Wann genau der sich in FL V.34 befindliche Bericht über Jutta abgefasst wurde, lässt sich nicht feststellen.

Entscheidend für die Datierung erwies sich die Frage, ob Jutta für Mechthild als eine noch lebende oder eine bereits verstorbene Person gilt. Während der Kirchenhistoriker Albert Hauck in der Frage, ob die Abfassung von FL V.34 noch in die Lebzeiten von Jutta fällt, sich nicht festlegen und nur eine Datierung

Philologisch-Historische Klasse, Göttingen 1954, Nr. 3, S. 27–80, hier S. 50, gekürzt in: Altdeutsche und altniederländische Mystik, hrsg. von Kurt RUH (Wege der Forschung, 23), Darmstadt 1964, S. 175–239 (zitiert wird nach dem Akademie-Vortrag). Die ungewöhnliche Schreibform *incta* wurde in der kurz vor 1517 entstandenen alemannischen Rückübersetzung der *Lux divinitatis* (Luzern, Zentralbibliothek, Cod. N. 175, Depositum der Bibliothek des Romero-Hauses Luzern, olim: Immensee/Kt. Schwyz, Bibliothek des Missionshauses, Cod. Nc/430) zu *lucta* verlesen, vgl. Elke SENNE, *Das Fließende Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg. Die Fassung der sogenannten Wolhusener Handschrift. Text und Untersuchung, Diss. München 2000, Mikr.-Ausg. Berlin 2002, S. 153. Dies spricht dafür, dass man, anders als von WESTPEAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 519 vermutet, mit der historischen Person Jutta von Sangerhausen im alemannischen Raum, dem Ausgangspunkt und Zentrum der Mechthild-Überlieferung, Anfang des 16. Jahrhunderts nicht mehr viel anfangen konnte.

¹⁵ Was die mittelalterlichen Quellen über Jutta betrifft, so findet sich ein beiläufiger Hinweis auf eine Jutta aus Kulmsee in einem auf das Jahr 1404 datierten Bericht, der in die 1521 zusammengestellte Kanonisationsakte, den so genannten *Processus in causa canonisationis*, der 1394 verstorbenen Dorothea von Montau eingegangen ist, vgl. Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau 1394–1521, hrsg. von Richard STACHNIK (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, 15), Köln/Wien 1978, S. 27f., abgedruckt auch in *Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft*, Bd. 2, hrsg. von Theodor HIRSCH, Max TOEPPEN und Ernst STREHLKE (*Scriptores rerum Prussicarum*, 2), Leipzig 1863, S. 375. Man geht davon aus, dass die hier genannte Jutta mit jener von Sangerhausen identisch ist, vgl. RÖCKELEIN, *Jutta von Sangerhausen* (wie Anm. 5), S. 117f. Außerdem ist ein Hymnus über Jutta aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts bekannt (siehe unten S. 65f.).

¹⁶ Das *Fließende Licht* dürfte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Magdeburg bzw. im Zisterzienserinnenkloster Helfta entstanden sein. Die *Lux divinitatis* lag spätestens 1297 vor. Anders als die ältere Forschung, die den Entstehungsort im Dominikanerkloster Halle vermutete, bin ich der Ansicht, dass die lateinische Übersetzung des *Fließenden Lichts* im Erfurter Konvent der Dominikaner angefertigt wurde, siehe dazu im Einzelnen NEMES, *Textstatus und Autorschaft* (wie Anm. 11), Kap. II.2.4.

nach 1253 akzeptieren wollte¹⁷ – 1253 ist das Kanonisationsjahr des nördlich der Alpen zuerst im *Fließenden Licht* bezeugten Dominikaners Petrus Martyr¹⁸ –, plädierte der renommierte Mechthild-Forscher Hans Neumann dafür, das Kapitel auf die Jahre zwischen 1256 und 1260, genauer auf 1258 zu setzen.¹⁹ Was Hauck von einer präzisen Datierung des Abfassungsjahres von FL V.34 abgehalten hat, waren die in den, wohlgermerkt neuzeitlichen, Quellen divergierenden Angaben zum Sterbejahr von Jutta: 1260 bzw. 1264. Inzwischen hat Hans Westpfahl plausibel machen können, dass 1260 von den beiden Jahresangaben am ehesten zutrifft. Mit einem solchen terminus post quem für die Abfassung des Jutta-Kapitels wollte sich die Mechthild-Forschung jedoch nicht zufrieden geben, denn sie war der Ansicht, Mechthild würde Jutta als einer noch Lebenden gedenken. In diesem Sinne weist Neumann darauf hin, dass Jutta im deutschen Text nur als *swester* angeredet wird, während die sicherlich sekundäre Kapitelüberschrift sie bereits als eine Heilige vorstellt. Auch die im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts entstandene lateinische Übersetzung, die *Lux divinitatis*, nenne sie *soror iuncta sancta*. Zudem sei Jutta unter den fünf „neuen Heiligen“ (*núwen heiligen*) die einzige, die trotz der 15 Jahre nach ihrem Tod erfolgten Kanonisationsversuche nicht heilig gesprochen wurde (s. dazu unten). Dies alles soll nach

¹⁷ Vgl. Albert HAUCK, Kleinigkeiten I. Zu Mechthild von Magdeburg, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 32 (1911), S. 186–198, hier S. 194. Ähnlich Margot SCHMIDT, Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Eingeführt von DERS. mit einer Studie von Hans Urs von BALTHASAR (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, 3), Einsiedeln 1955, S. 436, Anm. 140 und DIES., Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Zweite, neu bearbeitete Übersetzung mit Einführung und Kommentar (Mystik in Geschichte und Gegenwart I: Texte und Untersuchungen, 11), Stuttgart 1995, S. 390, Anm. 231.

¹⁸ Zu Petrus siehe Antoine DONDAINE, Saint Pierre Martyr. Études, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (1953), S. 66–162; André VAUCHEZ, Jacques de Voragine et les saints du XIIIe siècle dans la Légende dorée, in: Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires à l'Université du Québec à Montréal 11–12 mai 1983, hrsg. von Brenda DUNN-LARDEAU, Montréal/Paris 1986, S. 27–56; Werner WILLIAMS-KRAPP, Kultpflege und literarische Überlieferung. Zur deutschen Hagiographie der Dominikaner im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Ist mir getroumet mîn leben? Vom Träumen und vom Anderssein*. FS für Karl-Ernst Geith, hrsg. von André SCHNYDER und Barbara FLEITH (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 632), Göppingen 1998, S. 147–173, hier S. 155–156 und Markus SCHÜRER, Die Erfindung des Heiligen. Dominikus von Guzmán und Petrus Martyr als Figuren zwischen Topik und Singularität, in: *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, hrsg. von Gert MELVILLE und Markus SCHÜRER (Vita regularis, 16), Münster 2002, S. 339–377.

¹⁹ NEUMANN, Beiträge (wie Anm. 14), S. 50–52.

Neumann dafür sprechen, dass Jutta für Mechthild anders als für den lateinischen Übersetzer bzw. den Verfasser der deutschen Kapitelüberschrift keine Verstorbene, sondern eine noch lebende Gottesbotin war,²⁰ konnte doch Jutta vor ihrem Tod, argumentiert Neumann, von Mechthild noch nicht als Heilige apostrophiert werden.²¹

Inwieweit auf diese Weise argumentiert werden kann, erscheint mir zweifelhaft, vor allem wenn man bedenkt, dass die Apostrophe „heilige Jutta“ in der lateinischen Übersetzung nur in der Überschrift, nicht jedoch im Kapitel selbst auftaucht: Hier heißt Jutta lediglich *soror*, was *swester* im deutschen Text entspricht. Wüsste man nicht, dass die *Lux divinitatis* erst einige Zeit nach dem angenommenen Jahr von Juttas Tod (1264), genauer im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts, entstanden ist, müsste man, folgt man der Neumannschen Logik, annehmen, dass auch die lateinische Übersetzung Jutta als einer noch lebenden Person gedenkt. Auch auf die Beweiskraft der Überschriften zum deutschen und lateinischen Text ist wenig Verlass. Dass Jutta heilig genannt wird, muss nicht heißen, dass sie für die Verfasser der Überschriften als Verstorbene gilt, konnte doch eine noch lebende, im Rufe der Heiligkeit stehende Person auch ohne formelle Kanonisierung heilig genannt werden.²² Wann FL V.34 abgefasst wurde, muss demnach offen bleiben. Auch die in der *Lux divinitatis* erwähnte Bedrohung durch die Tataren hilft nicht weiter. Wohl bezieht sich der Hinweis auf ein konkretes historisches Geschehen, doch lässt sich dieses nicht genau datieren, weil es in der Region, wo Jutta als Eremitin lebte, und zu der Zeit, als das aus insgesamt sieben Büchern bestehende *Fließende Licht* abgefasst wurde (d. i. die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts), immer wieder zu Tatareneinfällen kam.²³

Selbst wenn die Jutta-Stelle keine Stütze für die Datierung des vorletzten Kapitels des *Fließenden Lichts* bietet, stellt sie samt den Zusatzinformationen der

²⁰ Ebenda, S. 51. Ähnlich Waltraud VERLAGUET, L'„éloignance“. La théologie de Mechthild de Magdebourg (XIII^e siècle), Bern 2005, S. 9. Auf diese Ansicht trifft man bis auf die Sceptiker HAUCK und SCHMIDT (wie Anm. 17) nicht nur in der gesamten Mechthild-Forschung, sondern auch bei WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 519. Vorsichtiger urteilt GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 7.

²¹ NEUMANN, Beiträge (wie Anm. 14), S. 52.

²² Vgl. Werner WILLIAMS-KRAPP, Literary genre and degrees of saintliness. The perception of holiness in writings by and about female mystics, in: The Invention of Saintliness, hrsg. von Anneke B. MULDER-BAKKER (Routledge Studies in Medieval Religion and Culture, 2), London 2002, S. 206–218, hier S. 208.

²³ Vgl. Bertold ALTANER, Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters (Breslauer Studien zur historischen Theologie, 3), Habelschwerdt 1924, S. 118.

lateinischen Übersetzung doch ein wichtiges Zeugnis über Jutta dar.²⁴ Man findet hier nichts, was nicht in die spätere Tradition eingegangen wäre: der deutsche und lateinische Text verweisen übereinstimmend auf Juttas missionarisches Wirken unter den Heiden, und zwar in der Fremde (*in exilio*), wie es in der lateinischen Übersetzung heißt; die *Lux divinitatis* weiß zudem von ihrer Witwenschaft zu berichten; die Bezeichnung *swester* im deutschen Text bzw. *soror* in der lateinischen Übersetzung wird wohl auf ihren semireligiösen Status zu beziehen sein,²⁵ und dies, obwohl die spätere Tradition Jutta außer als Eremitin auch als Stiftsdame, Tertiarin des regulierten Augustinerordens bzw. Franziskanerterziarin figuriert (s. dazu unten). Was im *Fließenden Licht* indes fehlt, ist ausgerechnet jener in der späteren Überlieferung und der heutigen Forschung wichtige Aspekt, der das tertium comparationis darstellt, um Jutta mit Elisabeth überhaupt vergleichen zu können: Ich meine Juttas Engagement für die Kranken und Armen. Damit komme ich auf die eigentlichen Quellen zu sprechen, denen wir die Kenntnis von Jutta verdanken. Sie stammen alle aus dem 16. und 17. Jahrhundert.

²⁴ Die in FL V.34 dokumentierten genauen Kenntnisse über die Lebensumstände Juttas lassen die Frage nach den Vermittlungswegen aufkommen. Angesichts der Tatsache, dass an der Entstehung und Verbreitung des *Fließenden Lichts* der Dominikanerorden eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat (s. dazu demnächst NEMES, Textstatus und Autorschaft [wie Anm. 11], Kap. II.2.4 und DERS., Mechthild bei den „Gottesfreunden“ – Die Gottesfreunde bei Mechthild. Oder: Wie gottesfreundlich ist das „Fließende Licht der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg? in: *The Gottesfreunde and the Textual Culture of Vernacular Mysticism in the Rhineland and the Low Countries*, hrsg. von Wybren SCHEEPSMA, Hans-Jochen SCHIEWER und Geert WARNAR, Leiden: Brill, voraussichtlich 2010) und dass die in den östlichen Gebieten des Reiches tätigen Kreuzzugsprediger vorzugsweise aus den im mitteldeutschen Raum angesiedelten Konventen der Bettelorden (der Franziskaner und der Dominikaner) rekrutierten (vgl. ALTANER, Dominikanermissionen [wie Anm. 23], S. 160–181), halte ich es für nicht ausgeschlossen, dass die Nachricht über Jutta im *Fließenden Licht* der dominikanischen Vermittlung zu verdanken ist. Dieser Gedanke drängt sich umso mehr auf, als in mehreren neuzeitlichen Quellen berichtet wird, Bischof Heidenreich hätte Jutta das Viaticum gereicht. Heidenreich (gestorben 1263 oder 1264) aber war ein Dominikaner, Angehöriger des Leipziger Konvents der Predigerbrüder und der erste Bischof von Kulm (zu Heidenreich siehe auch weiter unten).

²⁵ Zu den unterschiedlichen Bezeichnungen semireligiöser lebender Frauen (u. a. auch *sorores* bzw. *swestrones*) siehe Kaspar ELM, Die Stellung der Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie zur Zeit der heiligen Elisabeth, in: *Sankt Elisabeth* (wie Anm. 2), S. 7–28, hier S. 14.

Das Zeugnis der neuzeitlichen Quellen

Der Dominikanermönch und entschiedene Gegner des Deutschen Ordens Simon Grunau (um 1470–1531) hat einen längeren Abschnitt über Jutta von Sangerhausen in seine zwischen 1517 und 1529 verfasste *Preußische Chronik* inseriert (G 20–23). Nach welchen Vorlagen Grunau gearbeitet hat, wissen wir nicht. Es wird angenommen, dass er nur das wiedergibt, was um 1500 im deutschsprachigen Milieu Preußens königlichen Anteils noch über Jutta bekannt war. Das von ihm entworfene Lebensbild Juttas entspricht in etwa dem, was auch in der späteren Tradition bezeugt wird: Herkunft aus einem thüringischen Adelsgeschlecht, Verheiratung und gottesfürchtiges Eheleben, Tod ihres Mannes (hier auf einem Feldzug auf Kaisers Seiten), religiöse Erziehung ihrer drei Kinder, Umsiedlung nach dem preußischen Kulmsee, hier Dienst an Kranken (weniger an Armen) in einem Hospital, Wundertaten, Gesichte und andere Gnadenauszeichnungen (z. B. Levitation), Beziehung zum Kulmer Bischof Heidenreich (einem Dominikaner). Dieses Lebensgerüst taucht auch in den späteren Quellen, allerdings in einer vom jeweiligen Berichtersteller modifizierten Form, wieder auf.

Martin Baronius, ein Kleriker aus Jaroslaw, veröffentlichte einen hagiographischen Sammelband im Jahre 1609 in Krakau, der auch eine kurze lateinische Vita von Jutta enthielt (G 31–35). Sie wurde 1616 durch Abraham Bsovius in den 13. Band der von Kardinal Caesar Baronius begründeten *Annales Ecclesiastici* aufgenommen. Baronius weitet den Blick auf Juttas Kindheit (mit ihm findet das puer-senex-Motiv in die Jutta-Legende Eingang), lässt Juttas Mann nicht mehr auf einem Kreuzzug wie Grunau, sondern auf einer Pilgerfahrt nach Rom sterben, definiert ihren religiösen Status neu (nicht mehr Stiftsdame, wie bei Grunau, sondern eine nach der Augustinerregel lebende Terziarin), betont ihr Mitleid mit den Armen. Weiterhin berichtet Baronius, Jutta habe all ihren Besitz aufgegeben und sich der freiwilligen Armut verschrieben, was Spott und Verachtung seitens ihrer Bekannten hervorgerufen habe. Das Motiv des Dienstes an Leprakranken erscheint bei Baronius zum ersten Mal. Die Liste der Gnadenbezeugungen wird um die Gabe der illiteraten Schriftexegese erweitert. Baronius berichtet auch, dass Jutta auf ihrer Totenbahre von Kranken und Armen aufgesucht wurde.

Eine weitere Lebensbeschreibung verdanken wir dem Franziskaner Lukas Wadding (1566–1657). Der Vitentext erscheint in einem vielbändigen Geschichtswerk, das, nach Jahren geordnet, Leben und Taten der Angehörigen des dritten Ordens des hl. Franziskus verzeichnet. Jutta wird unter dem Jahr 1264 – als ihrem angeblichen Todesjahr – behandelt, allerdings nicht in der ersten Auflage von 1628, sondern der zweiten, verbesserten und ergänzten aus dem Jahre 1632 (G 52–57). Auf inhaltliche Aspekte dieses Textes gehe ich hier

nicht ein, weil Wadding im Grunde eine Lebensbeschreibung reproduziert, die ich gleich vorstellen werde. Bemerkenswert ist allerdings die nochmalige Modifikation, was Juttas geistlichen Status betrifft: Hier figuriert sie bereits als Franziskanerterziarin. Wadding kennt auch den Namen des Beichtvaters: Johannes Lobedau, Franziskaner aus Thorn, gestorben im Jahre 1264, seit Anfang des 15. Jahrhunderts neben Jutta von Sangerhausen und Dorothea von Montau als einer der drei Landespatrone von Preußen verehrt.²⁶

Die umfassendste Quelle über das Leben und Wirken der Jutta von Sangerhausen bieten drei Publikationen des polnischen Jesuitenpaters Frideric Schembek (1557–1644) aus den Jahren 1627, 1637 und 1638. Alle drei sind auf Polnisch geschrieben. Die erste ist eine recht kurze Abhandlung mit dem Titel *Leben der seligen Jutta, der Deutschen*. Es handelt sich um den Text, der dem eben genannten Franziskaner Wadding vorgelegen hat. Aus dieser Kurzvita von 1627 hat Schembek zehn Jahre später eine umfangreichere Version erstellt. Den Anlass boten die 1637 vom Kulmer Bischof Jan Lipski angeordneten Feierlichkeiten zur Wiederbelebung des Jutta-Kultes in Thorn und Kulmsee.²⁷ Die von Schembek erstellte Langfassung von 1637 ist in Textbestand und -formulierung, nicht jedoch in der Textfolge, mit jener Version identisch, die im nächsten Jahr in den Druck ging.²⁸ Diese 1638 in Thorn erschienene Schrift trägt den Titel *Wundersames Beispiel christlicher Vollkommenheit. Das höchst vorbildliche Leben der Heiligen Jutta, einer Deutschen* (G 65–147).²⁹ Auf diesen Vitentext werde ich mich im Folgenden beziehen, weil er die wichtigste Quelle über das Leben von Jutta darstellt und weil die anfangs erwähnten expliziten Vergleiche mit Elisabeth in ihm zu finden sind.

Zur Frage nach den mittelalterlichen Quellen der Jutta-Vita

Woher nahm Schembek seine Kenntnis von Jutta? Darüber berichtet er selbst im Prolog sowie an unterschiedlichen Stellen seines Werkes. Allerdings tragen seine Quellenangaben mehr zur Irritation als zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse bei, was bereits die Bollandisten dazu veranlasst hat, den Prolog zu

²⁶ Vgl. Wojciech POLAK, Jean de Łobodów ou Lobedau, in: Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Bd. 27, Paris 2000, Sp. 233–234.

²⁷ Vgl. RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 130–134.

²⁸ Zu den Abweichungen zwischen den beiden Textversionen äußert sich WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 563–565. Der Text von 1637 liegt in moderner Edition nicht vor.

²⁹ Dieser Text war lange Zeit nur in der lateinischen Übersetzung der Bollandisten (Acta Sanctorum VII, 5. Mai, Antwerpen 1688, S. 602–613) greifbar. Sie wurde von HIRSCH, Geschichtsquellen (wie Anm. 15), S. 378–391 wieder abgedruckt.

übergehen.³⁰ Schembek macht folgende Angaben zu seinen Quellen: *Nach uralten Schriften auf Pergament aus der in Kulmsee gelegenen Kathedralkirche des Kulmer Bistums, enthaltend eine 15 Jahre nach ihrem [Juttas] Tode dem Apostolischen Stuhl zum Zweck der Kanonisation gegebene Information über ihr Leben und ihre Wunder, sowie nach einer Kopie derselben, ebenfalls auf Pergament, die im Bistum Pommern [sc. Pomerellen] gefunden wurde und sich im Jahr 1621, am 13. Juli, in der sehr alten Bibliothek des hochbehrwürdigen Zisterzienserklosters zu Pelplin befand, in einem vor etlichen Jahrhunderten auf Pergament geschriebenem [!] Buch, das jetzt zum ehrenden Gedächtnis unserem Herrn Sigismund III. und seiner frommen Ehefrau, der Königin Konstanze, (die beide eine besondere fromme Neigung zu dieser Heiligen haben) als außergewöhnliches Geschenk gesandt wurde. Ferner nach einem weiteren Exemplar der genannten Information aus der Peter-und-Pauls-Kirche in Groß-Montau bei Marienburg, zum Bistum Pomesanien gehörend, und schließlich aus deutschen und preußischen Chronisten gesammelt; auch schreibt man über sie in den *Annales Ecclesiastici* [!] von Bsovius und in den *Bayerischen Fasti Mariani* (G 65).*

Irritiert steht man diesem Bericht gegenüber, nicht nur wegen der redundanten barocken Syntax, sondern vor allem deshalb, weil einige der Quellenangaben sich nicht verifizieren lassen. Relativ unproblematisch zu identifizieren sind die Chronisten: Schembek selbst nennt einige von ihnen beim Namen. Es handelt sich ausnahmslos um Verfasser des 16. und 17. Jahrhunderts (u. a. auch den Dominikaner Simon Grunau und den Franziskaner Lucas Wadding).³¹ Mit den *Annales Ecclesiastici* sind jene kirchlichen Annalen gemeint, in die Baronius' Jutta-Vita 1616 Aufnahme gefunden hat (s. o.). Die *Bayerischen Fasti Mariani*, nach Westpfahl der *Bayerische Marienkalender*,³² sind nicht ermittelt. Wie steht es nun aber mit jener Information über Juttas Leben und Wunder – Schembek nennt sie an späterer Stelle *Processum informativum de sanctitate et miraculis, Rota Romana* (G 107, Nr. 9) –, die 15 Jahre nach Juttas Tod dem Heiligen Stuhl zwecks Eröffnung des Kanonisationsprozesses zugesandt worden sein soll und die Schembek in drei Handschriften aufgefunden haben will? Zwei von ihnen sollen – Schembek betont es nachdrücklich (s. o.) – jahrhundertealte Manuskripte gewesen sein.

Im Auftrag des im Prolog genannten polnischen Königs Sigismund III. Wasa, eines Förderers der Wiederbelebung des Jutta-Kultes, machte sich Schembek 1621 daran, sich Material über Juttas Leben zu beschaffen (vgl. G 99, Nr. 37). Dafür bereiste er die Schauplätze ihres Lebens und versuchte auch anderweitig an Informationen über Jutta zu kommen. Bei seinen Recherchen will er in Kulmsee,

³⁰ Vgl. *Acta Sanctorum* VII (wie Anm. 29), S. 602. Dazu GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 61f.

³¹ Vgl. WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 549–560.

³² Ebenda, S. 566.

Pelplin und Groß-Montau bei Marienburg auf Handschriften gestoßen sein. Er besuchte auch Juttas Grab in der gleichnamigen Kapelle der Kathedrale in Kulmsee. Dort konnte er auch Bildwerke und andere Kunstgegenstände besichtigen, die noch aus deutscher Zeit stammten, also noch vor 1466 entstanden waren (im 2. Thorner Frieden sind die Gebiete des früheren Deutschordensstaates an Polen gefallen). Man kennt diese Bildwerke allein aus den Beschreibungen von Schembek und Wadding (s. dazu unten). Auch über die Inschrift auf der Grabplatte Juttas, der er das Todesjahr 1264 entnommen haben will, berichtet Schembek als einziger. In seinen Schriften insistiert er immer wieder auf dieser Jahreszahl, obwohl ihm durchaus Quellen bekannt waren, die als Sterbejahr 1260 angeben. Schembeks Angabe lässt sich allerdings nicht nachprüfen, denn die Grabplatte ist wie die von ihm beschriebenen Kunstgegenstände der Kathedrale in Kulmsee nicht mehr vorhanden: Die Grabplatte war, berichtet Schembek, bereits im Jahre 1638 verschwunden (G 99, Nr. 36).

Nicht viel anders verhält es sich mit den Handschriften, die den angeblich an den Heiligen Stuhl geschickten *Processus* enthielten. Keine von ihnen ist auf uns gekommen.³³ Diese *uralten Schriften auf Pergament*, Schembeks eigentliche Quelle, scheinen schon im Jahre der Feierlichkeiten, als Juttas Kult wiederbelebt und mit einer Vita gestützt werden sollte, also 1638, nicht mehr greifbar gewesen zu sein. Diesen Eindruck erweckt der zitierte Prolog, der wie eine „quasi eidesstattliche Erklärung“³⁴ wirkt und als Reaktion auf jenes Dekret zu lesen ist, das Papst Urban VIII. am 13. März 1625 und am 5. Juli 1634 erlassen hat. Das Dekret besagt, dass nur solche Personen als Heilige oder Selige verehrt werden dürften, die einen formalen Prozess der Beatifikation bzw. Kanonisierung durchlaufen haben, es sei denn – und diese Öffnungsklausel erwies sich für die vom Kulmer Klerus angestrebte Kanonisierung Juttas von besonderer Bedeutung –, es ließe sich nachweisen, dass die betreffende Person über hundert Jahre lang mit Wissen der Bischöfe als heilig verehrt wurde. Vor diesem Hintergrund erhalten Schembeks Beteuerungen, seine Jutta-Vita basiere auf jahrhundertealten Handschriften, eine neue Qualität, stehen sie doch für Alter und Dignität des Jutta-Kultes.³⁵ In diesem Kontext ist auch die 1627 (also zwei Jahre nach der Promulgation des Urbanschen Dekrets) erschienene Kurzvita der hier selig genannten

³³ Nachforschungen in Pelplin und Rom haben zu keinem Ergebnis geführt, siehe HIRSCH, *Geschichtsquellen* (wie Anm. 15), S. 375 und GERLINGHOFF, *Quellen* (wie Anm. 6), S. 61, Anm. 44.

³⁴ Ebenda, S. 61.

³⁵ Ebenda, S. 161. Umso merkwürdiger ist, dass die von Schembek in seinen Schriften genannten Realien (Handschriften und Grabplatte) ausgerechnet in den Jahren, als Juttas Kult wieder belebt werden sollte, verschwunden sind.

Jutta zu sehen. In der Schlusszeile weist Schembek darauf hin, er besitze eine *authentische Schrift* über das Gesuch, welches beim Papst wegen Juttas Kanonisation eingereicht wurde. Dabei handele es sich um Handschriften aus der Kathedrale zu Kulmsee und der Bibliothek des *altehrwürdigen* Klosters Pelplin, betont Schembek in der Einleitung (G 45). Doch fehlen uns nicht nur die mittelalterlichen Quellen über Jutta, die Schembek als Vorlage gedient haben sollen, auch eine Abschrift des 15 Jahre nach Juttas Tod in Rom eingereichten *Processus* konnte nirgends ausfindig gemacht werden. Das war schon zu Schembeks Zeiten der Fall, wie er selber an anderer Stelle einräumen muss. Schembek hilft sich allerdings über dieses Problem hinweg, indem er darauf hinweist, die Gegenakten könnten 1527 im Sacco di Roma vernichtet worden sein:

Was sich aber später in dieser Angelegenheit [gemeint ist die 15 Jahre nach Juttas Tod beantragte Kanonisation] tat, können wir aus Rom nicht in Erfahrung bringen, wegen der fast beidnischen Plünderung der Römischen Kanzlei zur Zeit Karls V. durch jenen Teil des Bourbonenheers, der aus den neuen, evangelischen Soldaten bestand, die sich bei der Plünderung Roms nicht, wie die anderen,³⁶ mit den sonstigen Reichtümern zufrieden gaben, sondern es besonders auf die alten heiligen Kirchenschriften abgeben hatten und unzählige davon mit einem mehr als tierischen Affekt ihren Friesenpferden und anderen abgerissenen Gäulen statt Stroh als Streu hinwarfen, sie zertraten und verbrannten (G 109, Nr. 16). Weiter heißt es: *Sowohl hier in Preußen als auch in Pommern haben wir darüber [über den Ausgang des Kanonisationsversuchs] keine weiteren Schriften: sie liegen entweder irgendwo im Staube begraben, oder Gott wird sie zu gegebener Zeit demjenigen, der dessen würdig oder der Gott genehm ist, zu zeigen geruben* (ebd.).

Die Begründung, die Schembek gefunden hat, um das Fehlen von Handschriften des Kanonisationsantrags zu erklären, ist weder originell noch besonders glaubwürdig, denn es handelt sich um einen bekannten Topos: Man hat oft auf die Plünderung Roms und ihre Folgen verwiesen, wenn Verfahren nicht zum erhofften Abschluss kamen oder erst gar nicht zur Beratung angenommen wurden.³⁷ Deshalb stellt sich die Frage, ob es den mittelalterlichen *Processus informativus de sanctitate et miraculis Juttae* überhaupt gegeben hat. Röckelein vermutet, das an den Heiligen Stuhl gerichtete Kanonisationsgesuch könnte eine Erfindung Schembeks sein.³⁸ Diese Vermutung wird erhärtet, wenn man berücksichtigt, dass das Thema der Kanonisation bei Baronius, der zwei Jahrzehnte früher, wohlgermerkt für kirchengeschichtliche Annalen, schrieb, nicht zur Sprache kommt, obwohl auch Baronius seinen Bericht über Jutta *aus Schriften*

³⁶ In der Übersetzung von GERLINGHOFF fehlt *wie die anderen*.

³⁷ Vgl. RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 114. Ähnlich GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 109, Anm. 81.

³⁸ RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 114.

über die polnische Geschichte und nach Zeugnissen (ex monumentis) der Kathedrale zu Kulmsee (G 35, Nr. 21) erstellt haben will.³⁹ Auch die Angabe, der Kanonisationsversuch hätte 15 Jahre nach Juttas Tod stattgefunden (G 103, Nr. 4, G 105f., Nr. 8 u. ö.), wird in anderen Quellen nicht bezeugt, nicht einmal in Schembeks früherer Publikation aus dem Jahre 1627.

Nicht nur Identität und Datierung jenes Schriftstückes, das Schembek für den nach Rom geschickten *Processus* hält, ist unklar, ungeklärt ist auch, was für Handschriften er benutzt hat und ob sich die von ihm benutzten Handschriften überhaupt dort befanden, wo er sie aufgefunden haben will. Merkwürdig ist, betont Gerlinghoff, dass eine der Hauptquellen von Schembek, die einst im Zisterzienserkloster Pelplin befindliche, vor etlichen Jahrhunderten auf Pergament geschriebene Kopie des Kulmseer Exemplars, in jener Liste nicht auftaucht, welche die vom Kloster 1621 Schembek überlassenen Antiquarien enthält.⁴⁰ Dennoch, meint Gerlinghoff, sollte man Schembeks *Provenienzzangaben* Glauben schenken.⁴¹ Er hält es für wahrscheinlich, dass Schembek und Wadding – ihre Kurzviten stimmen, wie schon erwähnt, auf weiten Teilen überein – eine gemeinsame Pelpliner Vorlage benutzt haben könnten. Man liest nämlich bei Wadding: *Diese kurze Vita der seligen Jutta stammt aus der alten Bibliothek des Pelpliner Zisterzienserklosters* (G 55, Nr. 29). Diese Angabe, einschließlich der Apostrophierung Juttas als *selig*, konnte Wadding jedoch der Überschrift der Schembek-schen Schrift von 1627 entnommen haben. Für entscheidend hält Gerlinghoff aber weniger diese Quellenangabe als vielmehr die Unterschiede, die beide Texte aufweisen: Wadding unterschlägt, dass Jutta nach dem Tod ihres Mannes für ihre Kinder zu sorgen hatte. Stattdessen lässt er sie dem Franziskanerorden als Terziarin beitreten. Allerdings ist das Fehlen dieses Motivs genauso wenig quellenbedingt wie die anderen von Gerlinghoff genannten Abweichungen (es handelt sich um Ergänzungen oder Amplifikationen): Sie lassen sich bis auf die Ersetzung von Kulmsee, der eigentlichen Wirkungsstätte Juttas, durch *Maideburg* (Magdeburg, G 53, Nr. 12) aus Waddings Bestreben erklären, Jutta für den Franziskanerorden zu vereinnahmen. Eine andere schriftliche Vorlage als

³⁹ GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 28 weist darauf hin, dass diese Quellenbefragung sowohl in der Erstausgabe von 1609 als auch in der handschriftlichen polnischen Version von Christophor Lonczewski (Diözesanarchiv zu Pelplin, Sign. C23 „Acta varia 1626–1728“) fehlt. Gerlinghoff zufolge handelt es sich um eine redaktionelle Zutat in der Ausgabe von Bsovius, die sich aus der Struktur der Annalen erklärt. Was die im Zitat erwähnten *monumenta* betrifft, so sind mit ihnen wohl Denkmäler und nicht schriftliche Quellen gemeint, vgl. ebenda, S. 25 und HIRSCH, Geschichtsquellen (wie Anm. 15), S. 374.

⁴⁰ Vgl. GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 61f., Anm. 44.

⁴¹ Ebenda, S. 63.

Schembeks Kurzvita scheint Wadding nicht benutzt zu haben.⁴² Freilich gibt Wadding als Quelle nicht Schembek, sondern eine Schrift aus der Bibliothek des Pelpliner Klosters an. Dabei fällt auf, dass Wadding die von Schembek genannte zweite Quelle, Schriften aus der Kathedrale zu Kulmsee, stillschweigend übergibt. Dies lässt sich meiner Meinung nach damit erklären, dass Wadding in Kulmsee, wo er zweifelsohne gewesen war oder sich zumindest nach Zeugnissen des Jutta-Kultes erkundigt haben muss (s. dazu unten), gar keine schriftlichen Quellen (mehr?) über Jutta gefunden hat, so dass er nur noch den Hinweis auf die Bibliothek von Pelplin stehen ließ im Vertrauen darauf, dass zumindest diese Quellenangabe Schembeks auch zutreffend war.

Exkurs

Dass sich Wadding in Kulmsee auskannte, kann folgenden Indizien entnommen werden. Er bezieht sich außer auf die schriftliche Quelle aus dem Kloster Pelplin (d. h. auf Schembek) auch auf *monumenta* der Kulmseer Kathedrale, und zwar (1) auf bildliche Darstellungen, die Jutta im Habit einer Franziskanerterziarin (?) zeigen,⁴³ und (2) auf eine Holzskulptur, *wie sie knieend aus der Seite des Heilands süße Tröstungen saugt* (G 55, Nr. 28) – eine offenbar von Juttas dritter Vision inspirierte Plastik.⁴⁴ In dieser Vision wird geschildert, wie sie *aus der Seite des Herrn unaussprechliche Süße saugt, die ihr der Herr in Fülle darbot* (G 53, Nr. 11). Diese beiden Momente fehlen in Schembeks Schrift aus dem Jahre 1627, nicht jedoch in der Langfassung der Jutta-Vita von 1638. Im vierten Teil dieses Werkes behandelt Schembek unter anderem die Ausstattung der Jutta-Kapelle. Er erwähnt die Holzskulptur und beschreibt sie interessanterweise ähnlich lapidar und beinahe mit den gleichen Worten wie Wadding (G 111, Nr. 2). Beim zweiten Denkmal bietet Schembek eine detailliertere Beschreibung. Nahm Wadding auf bildliche Darstellungen ganz allgemein Bezug (s. Anm. 43), so hat Schembek ein konkretes Bild vor Augen, auf welchem Jutta zusammen mit ihrem angeblichen Beichtvater Johannes Lobedau und der 1394 verstorbenen Mystikerin Dorothea von Montau dargestellt wird (G 111, Nr. 4–6). Was Lobedau betrifft, muss indes vermerkt werden: Er scheint erst von Wadding zum Beichtvater Juttas kreiert worden zu sein, was auch gut zur Tendenz seiner Darstellung passt, Jutta für den Franziskanerorden in Anspruch zu nehmen. In Schembeks Schrift von 1627 figuriert dagegen der Kulmer Bischof Heidenreich als Beichtvater (G 47, Nr. 13), der

⁴² Ähnlich WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 563.

⁴³ *Ihr Kleid und sonstige Gewandung wird in grauen Farben gemalt [pingitur], ohne Umbang oder Mantel, aber mit einem ziemlich breiten Ledergürtel und einer weißen Haube*, zit. nach G 55, Nr. 27. Siehe dazu RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 118f.

⁴⁴ Vgl. ebenda, S. 119f.

wiederum in den sonst bekannten Quellen (bei Grunau und Baronius) nur als derjenige auftritt, der Jutta in ihrer letzten Stunde beigestanden und ihr das Viaticum gereicht hat, ohne dass ihr Verhältnis zueinander näher spezifiziert worden wäre (vgl. G 21, Nr. 13 und G 35, Nr. 19). Es scheint, als hätte Schembeks Publikation von 1627 Wadding den Anlass geboten, Jutta einem Franziskaner zu unterstellen, enthält doch dieses schmale Heftchen außer der Jutta-Vita die ebenso von Schembek verfassten Lebensbeschreibungen des Johannes von Lobedau und der Dorothea von Montau.⁴⁵ Waddings Ausführungen zu den Kulmseer Kunstgegenständen, die im Zusammenhang mit dem lokalen Jutta-Kult stehen, lassen darauf schließen, dass er sie vor Ort besichtigt hat oder sich über sie informieren ließ. Deshalb fragt man sich, warum Wadding als Quelle nur die im Pöpliner Kloster befindliche Handschrift der Jutta-Vita angibt, wenn er in Kulmsee die Möglichkeit hatte, auch die von Schembek referierten *Schriften der Kathedrale Kirche zu Kulmsee* (G 45) einzusehen. Man ist geneigt anzunehmen, dass sie damals in Kulmsee nicht oder nicht mehr vorhanden waren.

Das Zeugnis der vermeintlichen Beichtväter

Wo auch immer und was auch immer Schembek gefunden haben mag, er wollte es als den an Rom 15 Jahre nach Juttas Tod gerichteten *Processus informativus de sanctitate et miraculis* verstanden wissen. Er beruft sich öfters auf ihn, an einer Stelle zitiert er sogar aus diesem, wie er vermutet, vom Kulmer Klerus verfassten Kanonisationsgesuch. Das Zitat – es handelt sich um eine zusammenfassende Würdigung eines gottgefälligen Lebens, die indes nicht nur auf Jutta, sondern auf viele andere Personen passen könnte⁴⁶ – gibt er allerdings nicht in polnischer Übersetzung oder Paraphrase, sondern in der Originalsprache, d. h. auf Latein, wieder (G 109, Nr. 15). In dieser lateinischen Textpartie findet man Angaben darüber, auf welcher Grundlage der *Processus* erstellt wurde. Zum einen beteuern

⁴⁵ Ebenda, S. 127, Anm. 78. Dieses Heft ist nur in zwei Exemplaren erhalten geblieben, nachgewiesen bei WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 562, Anm. 2. Die Version der Lobedau-Vita von 1627 scheint in moderner Ausgabe nicht vorzuliegen. Abgedruckt wurde lediglich jene Version, die Schembek der 1638 erschienenen Langfassung der Jutta-Vita beigefügt hatte, siehe Acta Sanctorum IV (9. Oktober), Antwerpen 1682, S. 1097–1100, und wieder bei HIRSCH, Geschichtsquellen (wie Anm. 15), S. 392–396. Exemplare nachgewiesen bei WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 564, Anm. 1 und S. 565, Anm. 1. Dazu kommt ein weiteres Exemplar in der Bodleian Library in Oxford (freundlicher Hinweis von Nigel F. Palmer, Oxford). Bibliographische Angaben zu den Drucken der Schembekschen Dorothea-Legende findet man bei Petra HÖRNER, Dorothea von Montau. Überlieferung – Interpretation: Dorothea und die osteuropäische Mystik (Information und Interpretation, 7), Frankfurt a. M. 1993, S. 111–113.

⁴⁶ GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 63.

die Verfasser dieses lateinischen Textstückes, selbst Augen- und Ohrenzeugen der vollkommenen Lebensführung von Jutta gewesen zu sein. Darauf folgt der Unsagbarkeitstopos, das Gesehene und Gehörte ließe sich *weder schriftlich noch mündlich beschreiben, nicht einmal mit menschlicher Vernunft leicht begreifen*.

Zu guter Letzt kommen die Fremdzeugnisse: *Wir haben aber nur diese wenigen Sätze aus der Vielzahl ihrer Worte und Taten für Eure Heiligkeit aufgeschrieben* [das berühmte *brevitas*-Gebot!]. *Denn nur bei diesen haben wir den Wahrheitsgehalt entweder aufgrund sicherer Zeugen und Zeugnisse erkannt, oder es haben uns zuverlässige Berichte gelehrt, dass diese glaubhaft sind* (G 109, Nr. 15).⁴⁷

Um welche Zeugen und Zeugnisse es sich dabei handelt, geht aus einer früheren Stelle hervor. Hier wird das Zeugnis der angeblichen Beichtväter Johannes Lobedau und Heidenreich zitiert, wonach Jutta ein Leben ohne Todsünde geführt hätte (G 95, Nr. 26). Westpfahl, der Schembek einen „lauteren Charakter“ bescheinigte und eine „absichtvolle Täuschung“⁴⁸ ihm nicht zutrauen wollte, sieht in dem Zeugnis der Beichtväter eine ältere Quelle, die dem *Processus* als Vorlage gedient und in ihm weitgehend erhalten geblieben sein soll. Er hat sogar versucht, diese Quelle zurückzugewinnen, indem er den Vitentext von den barocken Schnörkeln und Allusionen auf die Bibel sowie den Zusätzen (meist zeitgeschichtliche Anspielungen) bereinigte, die Schembek den im Prolog genannten Chroniken entnommen hat. Westpfahl ließ 1937 den auf diese Weise erschlossenen Text ins Latein rückübersetzen, versah ihn mit dem wohl klingenden Titel *Testimonium Heidenrici episcopi Culmensis et fratris Johannis Lobedau: De vita et virtutibus Juttae* und behauptete, die Übersetzung könne als „authentisch“ angesehen werden, ja sie stelle das „zweitälteste Literaturdenkmal Preußens“⁴⁹ dar.

Zwar hat die jüngste Jutta-Forschung äußerst zurückhaltend auf diesen Rekonstruktionsversuch reagiert,⁵⁰ trotzdem wurde dieser mit einer deutschen Übersetzung in die neueste Ausgabe der Schriften über Jutta aufgenommen, wenn auch nur im Anhang (G 162–185).⁵¹ Das heißt, dem rekonstruierten Text

⁴⁷ [...] *sed haec pauca de innumerabilibus, vestrae scripsimus Sanctitati, haec ita se habere securis conscientis protestantes, quorum [recte: quorum] quaedam quidam ex nobis, praesentes vidimus, quaedam fideliter relatu didicimus, testimonio fide digno* (G 108, Nr. 15).

⁴⁸ WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 568.

⁴⁹ Ebenda, S. 577.

⁵⁰ Vgl. GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 161 und RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 101. Bereits NEUMANN, Beiträge (wie Anm. 14), S. 51 nannte WESTPFAHLS Rekonstruktionsversuch „gewagt“.

⁵¹ Die Entscheidung wird damit begründet, dass WESTPFAHL den „Kern der Juttalegende aus dem Gewebe barocker Schnörkel, seelsorgerlicher Absichten und zeitbedingter ideologischer Motive“ herausgelöst habe, siehe GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 161.

wird allen Bedenken zum Trotz der Status einer quasi-historischen Quelle nicht abgestritten. Deshalb ist es nur allzu verständlich, wenn sich Bettina Hartlieb (s. Anm. 4 mit Text) bei ihren Bemühungen, eine direkte Beeinflussung Juttas durch das Vorbild der heiligen Elisabeth nachzuweisen, neben Schembek auf Westpfahls rekonstruierten Text stützt. Und in der Tat: Beide anfangs zitierten Stellen, die Jutta und Elisabeth zusammen sehen, finden sich bei Westpfahl. Allerdings empfand Westpfahl den ausdrücklichen Vergleich mit Elisabeth nur in einem der beiden Fälle als authentisch, d. h. dem *Testimonium* angehörend, und zwar im Falle des Berichtes über Juttas Entscheidung für ein Leben in Armut nach dem Vorbild der heiligen Elisabeth (G 165, Nr. 6). An der anderen Stelle, wo über den Tod des Ehemannes auf der Pilgerfahrt ins Heilige Land berichtet wird, hat er ihn gestrichen. Der Grund dürfte wohl darin zu sehen sein, dass der Vergleichssatz in dem Schembekschen Druck von 1638 in Klammern steht (G 167, Nr. 9): Für Westpfahl ein eindeutiges Indiz für eine redaktionelle Zutat. Ich will Westpfahls zweifelsohne höchst eigenwilligen Rekonstruktionsversuch nicht weiter thematisieren. Stattdessen wende ich mich der Frage zu, ob es das postulierte *Testimonium* überhaupt gegeben hat, eine Schrift wohlgermerkt, der Schembek den Passus über Juttas Elisabeth-Nachfolge entnommen haben soll.

Die Annahme eines *Testimonium Heidinrici episcopi Culmensis et fratris Johannis Lobedau: De vita et virtutibus Juttæ* beruht auf einem einzigen Satz:⁵² *sie [Jutta] hatte ihr ganzes Leben ohne eine einzige Todsünde durchlebt, darüber legten nach ihrem Tode die schon erwähnten Beichtväter, gut ausgebildete und ehrwürdige Menschen, ein vollkommen glaubwürdiges Zeugnis ab* (G 95, Nr. 26). Juttas erster Beichtvater soll laut Schembek zunächst der Franziskaner Johannes Lobedau (s. dazu oben), später Heinrik oder Heidenreich gewesen sein. Zum letzteren führt er aus, Heinrik oder Heidenreich sei zunächst Provinzial des Dominikanerordens in Preußen gewesen, dann zum Erzbischof zu Armagh in Irland und später zum Erzbischof von Kulm in Preußen ernannt worden (G 91, Nr. 15). Die Bollandisten vermuten eine Verwechslung Heidenreichs, der in der Tat Dominikaner, Provinzial der preußischen Ordensprovinz und Kulmer Bischof (nicht Erzbischof) war, mit einem „anderen Heinrich“.⁵³ Und sie haben in der Tat recht: Altaner hat nachweisen können, dass der in der polnischen Chronik von Dlugosz Heinrich bzw. Heidenricus genannte dritte Provinzial des Dominikanerordens – Altaner zufolge wird er mit dem Bischof von Kulm identisch sein⁵⁴ – auch mit einem sonst unbekanntem

⁵² Vgl. WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 522.

⁵³ Acta Sanctorum (wie Anm. 29), S. 602.

⁵⁴ Dafür spricht – und das ist ALTANER, Dominikanermissionen (wie Anm. 23) entgangen – die *Preußische Chronik* des Simon Grunau: Der Bischof, der Jutta in ihrer letzten Stunde das Viaticum gereicht haben soll und den die übrigen Quellen über Jutta

Bischof von Armagh Heinrich OP identifiziert wird: „Die Persönlichkeit, die Dlugosz bei dem Namen des Heinrich Armacensis vorschwebt, ist der Erzbischof Albert Suerbeer, der 1246 von Armagh als erster Erzbischof nach Preußen, ohne vorläufig einen festen Sitz zu erhalten, transferiert wurde.“⁵⁵ Diese irrtümliche Identifikation wird Schembek Dlugosz oder einer von ihm abhängigen Quelle verdankt haben.

Wichtig scheint mir, darauf hinzuweisen, dass weder Grunau noch der hundert Jahre später schreibende Baronius von einer seelsorgerlichen Beziehung des Bischofs Heinrich bzw. Heidenreich zu Jutta etwas wissen. Es ist Schembeks Kurzvita aus dem Jahre 1627, die den der heiligen Jutta in ihrer letzten Stunde beistehenden Bischof zum Beichtvater erklärt (G 47, Nr. 14). Dies lässt der Franziskaner Wadding, der Schembeks Kurzvita benutzt hat, um Jutta für seinen eigenen Orden zu vereinnahmen, selbstverständlich nicht gelten, sondern kürt seinen im Rufe der Heiligkeit stehenden Ordensbruder Johannes Lobedau zu Juttas *pater spiritualis* (G 55, Nr. 28).⁵⁶ Nun lässt Schembek in seiner überarbeiteten Version der Jutta-Vita aus dem Jahre 1638 sowohl Johannes Lobedau als auch Heidenreich zu ihrem Recht kommen: Von nun an hat Jutta zwei Beichtväter.

Den Beichtvätern kommt eine wichtige Funktion bei Schembek zu: Sie sind Zeugen, dass Jutta zeitlebens keine einzige Todsünde begangen hat. Dies zu betonen, scheint für Schembek eine besonders wichtige Angelegenheit zu sein, wie es seiner Polemik gegen die zuerst bei Grunau bezeugte Unterstellung zu entnehmen ist, Jutta hätte eine große Sünde begangen (G 21, Nr. 8). Hier wird auf ein Motiv (das der versuchten Kindstötung) angespielt, das erst im 16. Jahrhundert in die Jutta-Legende eingegangen ist, ursprünglich jedoch einer Querfurter Adligen beigelegt wurde.⁵⁷ Schembek gibt sich viel Mühe, dieser Beschuldigung den Boden zu entziehen (vgl. G 97f., Nr. 28–35). Das Zeugnis der Beichtväter ist in Schembeks diesbezügliches Plädoyer eingebunden. Ob es

Heidenreich nennen (vgl. G 34, Nr. 19; G 46, Nr. 14; G 54 Nr. 19), heißt bei Grunau *bischof Heinricus* (G 20, Nr. 13, GERLINGHOFF ersetzt stillschweigend Heinricus mit Heidenreich in seiner Übersetzung). Von diesem (?) Heinricus (GERLINGHOFF übersetzt verdeutlichend: Bischof Heinrich) heißt es dann einige Kapitel weiter, die heilige Frau Jutta hätte ihm regelmäßig vorgelesen (*uberlesen*) und sein zukünftiges Unglück prophezeit. Zudem erfahren wir, dass Heinricus Mitglied des Deutschen Ordens und Dekan zu Kulmsee war (G 23).

⁵⁵ ALTANER, Dominikanermissionen (wie Anm. 23), S. 169.

⁵⁶ Zu den möglichen Wegen und Umwegen, die dazu geführt haben, dass Lobedau zum Beichtvater Juttas wurde, siehe meine Ausführungen von oben (Anm. 43 bis 45 mit dem entsprechenden Text).

⁵⁷ Siehe dazu WESTPEAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 550f. und GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 19 sowie S. 63, Anm. 45.

einen Quellenwert besitzt, ist ungewiss. Selbst wenn man annimmt, dass das Zeugnis der Beichtväter nicht eine Konstruktion von Schembek ist, um Jutta vom Odium einer schweren Sünde frei zu sprechen, sondern schon in seiner handschriftlichen Vorlage gestanden hat, ist keineswegs zwingend davon auszugehen, dass Beichtvater und Hagiograph identisch sind. Susanne Bürkle weist auf einen Fall aus der Vita der Maria von Oignies hin, der dem aus der Jutta-Vita referierten in etwa vergleichbar ist: Der sich sonst nur als Hagiograph gebärdende Jakob von Vitry schlüpft interessanterweise gerade dort in die Rolle des Beichtvaters, wo es darum geht, Marias Sündenlosigkeit authentisch, das heißt aus einer intimen Kenntnis des Seelenlebens der vermeintlichen Beichttochter heraus, zu versichern.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund fragt man sich, ob es berechtigt ist, hinter dem Zeugnis der Beichtväter Juttas ein schriftliches *Testimonium* zu vermuten,⁵⁹ zumal wenn man sich vergegenwärtigt, wie Lobedau und Heidenreich zu den Beichtvätern Juttas geworden sind (s. o.).

Das Werden der Jutta-Figur bei Frideric Schembek

Einen frei schaltenden Umgang mit Motiven der Tradition lässt indes nicht nur die Etablierung von Heidenreich und Lobedau als Beichtväter erkennen, auch in der bereits erwähnten Pilgerfahrt-Episode treffen wir auf diese Verfahrensweise. Bis auf den redaktionellen Zusatz, der das Schicksal von Juttas Ehemann mit dem von Elisabeth vergleicht, hat Westpfahl diesen Passus für „authentisch“, d. h. dem postulierten *Testimonium* zugehörend, erklärt. Lässt man jedoch die Quellen Revue passieren, so erschließt sich die Genese des Motivs. Bei Grunau stirbt der Ehemann auf einem Feldzug auf Kaisers Seiten (G 21, Nr. 3). Baronius lässt ihn auf einer Pilgerfahrt nach Rom sterben (G 33, Nr. 12). Schembek gibt in der Kurzvita bereits Jerusalem an (G 45, Nr. 2, ähnlich Wadding G 53, Nr. 3). In der Langfassung wird das Motiv endlich auf die Elisabeth-Vita hin konkretisiert (G 71, Nr. 24–25), deren Kenntnis wir voraussetzen dürfen, wenn wir den

⁵⁸ Vgl. Susanne BÜRKLE, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica, 38), Tübingen 1999, S. 205. Zur Frage der speziellen Beziehung zwischen Jakob von Vitry und Maria von Oignies siehe auch PETERS, *Religiöse Erfahrung* (wie Anm. 13), S. 111f.

⁵⁹ Vgl. auch RÖCKELEIN, *Jutta von Sangerhausen* (wie Anm. 5), S. 109. Wenn ich die Abfassung einer Lebensbeschreibung Juttas dem Dominikaner Heidenreich streitig mache, übersehe ich keineswegs, dass er als Verfasser mystisch-religiöser Schriften in deutscher und lateinischer Sprache bezeugt ist, vgl. Thomas KÄEPEL, *Heidenricus, Bischof von Kulm* († 1263), Verfasser eines Traktates *De amore S. Trinitatis*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 30 (1960), S. 196–205 und Udo ARNOLD, *Heidenreich* (Heinrich), in: *Verfasserlexikon. Die deutsche Literatur des Mittelalters*, hrsg. von Kurt RUH, Bd. 3, Berlin 1981, Sp. 610–612.

Hinweis der Vita, Elisabeth sei *unsere polnische Patronin* (G 71, Nr. 18), Schembek zuschreiben. Aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre (s. dazu unten), bliebe noch das Zeugnis von Wadding, dessen Jutta-Vita ja Schembek bekannt war. Auch Wadding verweist auf Elisabeth, wenn er vermerkt: *Diese Jutta ist zu unterscheiden von einer Jungfrau Namens [!] Jutta, die der heiligen Elisabeth als Zofe diente* (G 55f., Nr. 30). Gemeint ist die thüringische Hofdame Guda, eine der vier Frauen aus dem engsten Umkreis Elisabeths, die im so genannten *Libellus de dictis quatuor ancillarum*⁶⁰ zu Worte kommen und den heiligmäßigen Lebenswandel von Elisabeth bezeugen.⁶¹

Schembeks Arbeitsweise als Hagiograph beleuchtet auch eine andere Stelle seiner Juttalegende. Ging es Schembek beim ausdrücklichen Vergleich Juttas mit Elisabeth darum, „seine“ Aspirantin auf einen Heiligenschein einer allseits bekannten und verehrten Heiligen anzunähern, so war es diesmal Juttas sozialer Status, der in ein besseres Licht gerückt werden sollte. Wie Grunau (G 21, Nr. 2) und Baronius (G 31, Nr. 1) berichtet Schembek in seiner Kurzvita von 1627 (G 45, Nr. 1), Jutta entstamme dem adligen Geschlecht derer von Sangerhausen. Das schien ihm 1638 nicht mehr zu genügen, denn er weist darauf hin, dass die altherwürdige Familie derer von Sangerhausen zum Hause der Braunschweiger Fürsten gehörte und ein Wappen mit drei goldenen Löwen auf rotem Grund führte (G 65, Nr. 1). Diese Angabe geht auf eine Kontamination zurück. Drei goldene Löwen auf rotem Grund stellen tatsächlich ein, wenn auch fiktives, Wappen dar: das von Anno von Sangerhausen, Hochmeister des Deutschen Ordens (1256–1273). In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts begann nämlich

⁶⁰ Vgl. Albert HUYSKENS, *Der sog. Libellus de dictis quatuor ancillarum sancte Elisabeth confectus*. Mit Benutzung aller bekannten Handschriften zum ersten Male vollständig und mit kritischer Einführung, Kempten 1911, S. 9–80 (im Folgenden I).

⁶¹ Die Übersetzung der Vita der Dienerin Guda taucht in mehreren Handschriften (C, G, S und W) in Überlieferungsgemeinschaft mit Johannes Rothes Elisabethleben auf und wurde der 1340/1349 entstandenen *Cronica Reinhardsbrennensis* entnommen, siehe Martin J. SCHUBERT und Annegret HAASE, *Johannes Rothes Elisabethleben*. Aufgrund des Nachlasses von Helmut Lomnitzer (*Deutsche Texte des Mittelalters*, 85), Berlin 2005, S. LIVf. und jetzt Jürgen WOLF, *Aspekte thüringischer Hagiographie im 15. Jahrhundert: Ludwigswunder und Gudalegende*. Mit Editionsanhang, in: *Mittelalterliche Sprache und Literatur in Eisenach und Erfurt*. Tagung anlässlich des 70. Geburtstags von Rudolf Bentzinger am 22. August 2006, hrsg. von Martin J. SCHUBERT, Jürgen WOLF und Annegret HAASE, Frankfurt a. M. 2008 (*Kultur, Wissenschaft, Literatur – Beiträge zur Mittelalterforschung*, 18), S. 162–177. Dass Waddings Nota-Hinweis durchaus seine Berechtigung hat, ist an modernen Beschreibungskatalogen abzulesen, wo Guda tatsächlich mit Jutta von Sangerhausen verwechselt wird, nachgewiesen bei SCHUBERT u. a., *Rothes Elisabethleben* (siehe oben), S. XV, Anm. 19 (Handschrift C) und S. XXXVIII, Anm. 64 (Handschrift W).

der Deutsche Orden damit, die Listen der Hochmeister mit Wappen zu versehen.⁶² Da man die Familienwappen der frühen Ordensmeister nicht kannte, ersann man welche für sie. So auch im Falle des Anno von Sangerhausen. Da seine heraldische Auszeichnung der der Braunschweiger Fürsten (zwei goldene Löwen) ähnlich war, hat man Anno auch genealogisch dem Welfenhaus zugeordnet.⁶³ Durch den Beinamen „von Sangerhausen“ veranlasst, hat man Jutta später mit Anno und damit auch mit dem Welfenhaus in Verbindung gebracht.

Das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Anno und Jutta wird bei den Chronisten unterschiedlich dargestellt: Für Grunau ist Anno Juttas Sohn, der seine Mutter mit nach Preußen geholt hat (G 21, Nr. 5), bei Baronius ist er ihr Bruder (G 31, Nr. 3).⁶⁴ In Schembeks Jutta-Vita wird Anno zwar nicht mehr namentlich genannt, doch wird das zwischen ihm und Jutta vermutete Verwandtschaftsverhältnis weiter vorausgesetzt. Nur so lässt es sich erklären, dass Jutta mit dem Wappenbild Annos in Verbindung gebracht und ihre Abstammung aus dem Hause der Braunschweiger Fürsten behauptet wird. Diese Behauptung schlug sich auch in einem Hymnus mit anschließender Oratio nieder, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden ist und für die Liturgie des Jutta-Festes am 5. Mai bestimmt gewesen sein dürfte.⁶⁵ In diesen liturgischen Texten wird Jutta *sponsa Christi, ex ducali stirpe nata* (Hymnus) bzw. *ducali stirpe progenita* (Oratio) genannt. Auch auf ihr angebliches Wappenzeichen wird Bezug genommen. In der dritten Strophe des Hymnus heißt es: *Leo bene tibi signum*.⁶⁶ Schembek kannte diesen Hymnus. Dafür spricht nicht nur die sozial aufgewertete Stellung Juttas, die der Schembekschen Vita und dem Hymnus gemeinsam ist, sondern vor allem die von der dritten Strophe des Hymnus inspirierte Apostrophierung Juttas an einer anderen Stelle der Schembekschen Vita als neue Judith, die über Holofernes, den Satan, triumphiert (G 75, Nr. 32).

Dass die als *sponsa Christi* angeredete Jutta in einem liturgisch-hymnischen Text sozial aufgewertet erscheint, verwundert wenig. Die Nobilitierung Juttas durch Schembek lässt dagegen aufhorchen, vor allem wenn man bedenkt, dass auch Elisabeth, die an einer Stelle der Vita ausdrücklich als Vorbild Juttas vorgestellt wird, selber hochadliger Abstammung war. Die angebliche Herkunft Juttas aus einem fürstlichen Haus ist indes nicht die einzige Parallele zu Elisabeths Leben. Juttas Vita weist vor allem in ihrem ersten, der Zeit vor der Umsiedlung nach

⁶² Vgl. WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 538 und RÖCKELEIN, Jutta von Sangerhausen (wie Anm. 5), S. 117.

⁶³ Vgl. WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 538.

⁶⁴ Baronius gibt allerdings den Namen des Hochmeisters fälschlich mit Johannes an.

⁶⁵ Zur Datierung siehe WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 547.

⁶⁶ Hymnus und Oratio findet man abgedruckt ebenda, S. 545–547.

Preußen gewidmeten Teil immer wieder Motive auf, die man aus der Lebensbeschreibung Elisabeths, genauer aus dem bereits genannten *Libellus*, dem Büchlein mit den Aussagen der vier Dienerinnen, kennt.⁶⁷ Ob diese Motive – und damit antizipiere ich die Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung – bereits in jenem Text enthalten waren, den Schembek in uralten Pergamenthandschriften aufgefunden haben will, oder ob die Stilisierung der Jutta-Figur zu einer Elisabeth *rediviva* erst von Schembek vorgenommen wurde, kann nicht festgestellt werden. Dass Letzteres nicht gänzlich auszuschließen ist, zeigen die von Schembek vorgenommene Nobilitierung Juttas und die Pilgerfahrt-Episode, wo das Schicksal der beiden Ehemänner verglichen wird. Die beiden Ehemänner zeichnet jedoch nicht nur die Tatsache aus, dass sie nach Jerusalem gepilgert und unterwegs gestorben sind. Von Juttas Mann wird auch gesagt, er hätte die Handlungen seiner Frau aufmerksam beobachtet und sich als Edelmann gleichfalls der Frömmigkeit zugewandt (G 71, Nr. 24). Das ist ein deutlicher Kontrapunkt zu jenem Typ von Ehemann, den Baronius uns vorstellt: Dort zeigt er Unverständnis für die Frömmigkeit seiner Frau und beschimpft sie, weil sie ihren ehelichen Verpflichtungen – das Frühstück wurde nicht rechtzeitig zubereitet – nicht nachkommt (G 33, Nr. 12).⁶⁸ Für Schembeks Ehemann-Figur scheint der fromme Ludwig, der Mann von Elisabeth, Modell gestanden zu haben. Der *Libellus* stellt ihn als jemanden vor, der die Essgewohnheiten (Verzicht auf unrechtmäßig erworbene Speisen) und die asketischen Übungen (stundenlanges nächtliches Beten, Selbstzüchtigung) seiner Frau toleriert, ja sogar selbst praktiziert, soweit dies seine Stellung als Landesfürst erlaubt (L 19,483–488, L 22,584–590 und L 32,922–933). Damit komme ich auf jene Elemente der Vita zu sprechen, die Jutta in die Nähe der heiligen Elisabeth rücken.

Jutta – eine Elisabeth rediviva?

Wie Elisabeth, die selber kurz, jedoch glücklich verheiratet war (L 32,914–922), soll Jutta nur wenige Jahre mit ihrem Mann, der selber einer bedeutenden und altherwürdigen Familie entstammte (G 69, Nr. 12), zusammengelebt haben (G 67, Nr. 10). Die Ehe stellte wie bei Elisabeth (vgl. die Berichte von Guda und Isentrud in L) keinen Bruch in ihrem, von früher Kindheit an Gott verschriebenen Leben dar (G 67, Nr. 5–8). Anders als Elisabeth (L 17,445f.) legt Jutta jedoch kein

⁶⁷ Vgl. HUYSKENS (wie Anm. 60). Dazu Raoul MANSELLI, Fürstliche Heiligkeit und Alltagsleben bei Elisabeth von Thüringen: das Zeugnis der Dienerinnen, in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche (wie Anm. 2), S. 9–26.

⁶⁸ Womöglich hat diese Figurierung des Ehemannes mit dem Ehebruch-Motiv zu tun, das im Spätmittelalter in die Juttallegende eingegangen ist und von Schembek energisch zurückgewiesen wird, siehe Anm. 57 mit Text.

Gelübde ab, trotzdem kann sie selbst in der Ehe *große Beispiele frommer Zuneigung zu Gott* (G 69, Nr. 12) geben und sich wie Elisabeth (L 21,565–23,625) einer intensiven Gebetspraxis widmen (G 69, Nr. 15, s. auch G 67, Nr. 8). Dabei darf sie, wie wir es gehört haben, mit dem Verständnis ihres Mannes rechnen (G 71, Nr. 24). Als Ehefrau zeigt Jutta mütterliche Zuwendung zu ihren Kindern und sorgt dafür, dass sie von frühester Kindheit an zum Dienst Gottes angeleitet werden (alle ihre Kinder sollen eine geistliche Laufbahn eingeschlagen haben). Sie zeigt fürstliche Tugenden wie Besonnenheit gegenüber dem Gesinde und den Untergebenen sowie Mitleid mit den Armen (G 69, Nr. 12). Wie Elisabeth für adlige Frauen, die sie zu besuchen pflegten (L 23,626f.), wird Jutta zum Vorbild für verheiratete Frauen aus hohem Stande (G 69, Nr. 12).

Auf standesgemäße Kleidung verzichtet Jutta wie Elisabeth nicht, doch achtet sie darauf, dass sie sie ohne Stolz im Herzen trägt und überflüssige sowie unnötige Kleidungsstücke vermeidet (vgl. G 69, Nr. 13 und L 32,904f.). Wie Elisabeth wird auch ihr eine elaborierte Begründung für dieses, für eine Frau aus dem hohen Adel ungewöhnliche Verhalten in den Mund gelegt (vgl. G 69, Nr. 13 und L 23,620–625).

Anders als Elisabeth (L 45,1225–1232) wird Jutta die Tatsache, dass sie ihren Mann nicht lange betrauert hat, von ihren adligen Verwandten nicht zum Vorwurf gemacht (G 73, Nr. 26).

Schon zu Lebzeiten des Ehemannes entstand in Jutta der Wunsch, berichtet der Hagiograph, dem Beispiel der heiligen Elisabeth zu folgen, das heißt, ein Leben in freiwilliger Armut im Dienste Gottes zu führen (G 71, Nr. 18). Nachdem ihr Mann gestorben und die Kinder alt genug geworden sind, bietet sich für Jutta die Möglichkeit an, diesen Weg auch einzuschlagen. Dafür verteilt sie alle ihre Güter an die Armen. Die Vita weist ausdrücklich darauf hin, dass dies im Einvernehmen mit ihrem Beichtvater geschah (G 73, Nr. 29). Ähnliches wird auch über Elisabeth berichtet, allerdings ist es dort gerade der Beichtvater, der Elisabeth daran hindert, durch ihre unverantwortliche Freigiebigkeit sich und ihre Mitschwester in den finanziellen Ruin zu treiben (L 49,1311–1316).⁶⁹

Ihre *conversio* vollzieht Jutta auch äußerlich. Wie Elisabeth (L 43,1194f.) legt sie anstelle der kostbaren Gewänder ein einfaches Kleid an und zieht nun bettelnd zusammen mit anderen Armen von Haus zu Haus und bittet um Brot bei denen, die *sie früher als Herrin verehrt hatten*, heißt es in der Vita (G 73, Nr. 31–32). Den Hang zur Bettelarmut hat auch die heilige Elisabeth verspürt (vgl. L 31,877f.) und hielt das Leben einer *soror in seculo* für besonders erstrebenswert (L 69,1873f.).

⁶⁹ Zum spannungsvollen Verhältnis zwischen Elisabeth und ihrem Beichtvater siehe Matthias WERNER, Die heilige Elisabeth und Konrad von Marburg, in: Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 2), S. 45–69.

Allerdings ist es wieder einmal der Beichtvater, der sie daran hindert, sich ihren Idealen vom Leben einer Religiösen, wie sie das 13. Jahrhundert hervorgebracht hat, konsequent zu widmen.⁷⁰ Nichtsdestotrotz bleiben Elisabeth der Spott und die Verachtung ihrer Verwandten nicht erspart. Man hielt sie wegen ihres Lebenswandels für dumm und schwachsinnig (L. 45,1216–1225). Mit ähnlichen Vorwürfen musste sich auch Jutta konfrontiert sehen: Man hat sie ausgelacht, geschmäht und verspottet, ihr wurde vorgehalten, eine beschränkte, sich wahnsinnig gebärdende Person zu sein (G 75, Nr. 33 und G 79, Nr. 46). Dessen ungeachtet radikalisiert Jutta wie Elisabeth ihre Christusbefolger: Sie teilt nicht nur das Schicksal der Armen und bettelt mit ihnen zusammen, sondern wendet sich auch der Sorge der Kranken, vor allem der Aussätzigen zu (G 77, Nr. 42–43). Die Vita betont, diese Menschen habe sie zu ihren irdischen Gebietern gewählt und dadurch dem Herrn gedient, wie es Martha getan hat (G 80f., Nr. 50).⁷¹

Es ließen sich noch weitere Parallelen zwischen der Vita von Jutta und der von Elisabeth nennen: Beiden werden Visionen und Offenbarungen zuteil (vgl. G 67, Nr. 9, G 69, Nr. 17 u. ö.), die zumindest Jutta Erkenntnisse über die Größe der göttlichen Majestät und die Geheimnisse der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ermöglichen (G 89, Nr. 10). Beide verfügen über prophetische Fähigkeiten (G 95, Nr. 26) und über die Gabe der Tränen (G 93, Nr. 18), beide verehren Johannes den Evangelisten. Jutta wird sogar erlaubt, an der Seite Christi wie einst der Lieblingsjünger zu ruhen, ja mehr noch: *er [Christus] gestattete ihr gnädig, ihre Lippen an die offene Wunde an seiner Seite zu legen, aus der sie in wunderbarer Weise himmlische Süße saugte, gleichsam einen unfassbaren Trost für die Seele* (G 77, Nr. 44). Dies befähigt Jutta zur gelehrten Schriftexegese, obwohl sie selber illiterat ist (G 79, Nr. 45), so dass der Hagiograph sie eine Lehrerin der Kirche nennen kann (G 79, Nr. 46).

⁷⁰ Vgl. Konrads Brief an Papst Gregor IX. mit der so genannten *Summa vitae*, abgedruckt von Albert HUYSKENS, Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen, Marburg 1908, S. 155–160, hier S. 157. Hier sei darauf hingewiesen, dass die Wendung *soror in seculo* im *Libellus* höchstwahrscheinlich eine ganz spezielle semireligiöse Lebensform meint, und zwar diejenige der Hospitalschwestern, siehe dazu Matthias WERNER, Die heilige Elisabeth in ihrer Zeit – Forschungsstand und Forschungsprobleme, in: Heilige Elisabeth von Thüringen – theologische Spurensuche, hrsg. von Dieter WAGNER und Peter SCHALLENBERG (Fuldaer Hochschulschriften, 49), Frankfurt a. M. 2008, S. 14–69, hier S. 56f. und S. 66f.

⁷¹ Zum Stellenwert des Marthadienstes im 13. Jahrhundert siehe Martina WEHRLI-JOHNS, Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung, in: Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984, hrsg. von Kurt RUH (Germanistische Symposien, Berichtsbände, 7), Stuttgart 1986, S. 354–367 und Giles CONSTABLE, *Three studies in medieval religious and social thought. Interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society*, Cambridge 1995, S. 3–141.

Auch von paramystischen Phänomenen wie Levitation, Verzückungen und Herzensschau wird berichtet (G 89, Nr. 10–12, G 93, Nr. 21 und Nr. 22).

Wie aus der vergleichenden Lektüre der Schembekschen Jutta-Vita und des *Libellus* mit aller Deutlichkeit hervorgeht, gibt es nicht wenige Motive, die beiden Texten gemeinsam sind. Man fragt sich jedoch, ob diese Motive nur dem *Libellus* entnommen werden konnten, ob sie also nur für Elisabeth als typisch zu gelten haben. Otto Gerhard Oexle, Martin Ohst und Matthias Werner haben auf einige Parallelen hingewiesen, die zwischen der Elisabeth und der Vita der Maria von Oignies des Jakob von Vitry bestehen, einem Text wohlgemerkt, der für die gesamte asketisch-mystische Vitenliteratur des 13. Jahrhunderts prototypisch wurde:⁷² Heirat mit 14 Jahren und zwar mit der Betonung, dass dies ohne

⁷² Otto Gerhard OEXLE, Armut und Armenfürsorge um 1200. Ein Beitrag zum Verständnis der freiwilligen Armut bei Elisabeth von Thüringen, in: Sankt Elisabeth Fürstin, Dienerin, Heilige (wie Anm. 2), S. 78–100, hier S. 90; Martin OHST, Elisabeth von Thüringen in ihrem kirchengeschichtlichen Kontext, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91 (1994), S. 424–444, hier S. 434f. und Matthias WERNER, Elisabeth von Thüringen, Franziskus von Assisi und Konrad von Marburg, in: Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 2), S. 109–135, hier S. 116–119. Monika RENER, *Semina in vallibus iactata*. Der prägende Einfluß religiöser Unterweisung, dargestellt am Beispiel der heiligen Elisabeth von Thüringen, in: Mittellateinisches Jahrbuch 29 (1994), Heft 2, S. 43–54, hier S. 49–52 sieht dagegen Parallelen zur Radegundis-Vita und ausgehend von dem im *Libellus* Berichteten ist sie gar der Ansicht, Radegundis sei Elisabeths persönliches (und nicht etwa ein nur hagiographisches) Vorbild gewesen. Auf das einseitige Verständnis des *Libellus* als „unverfälschte“ (d. h. literarisch nicht überformte) Quelle stößt man auch in der kürzlich erschienenen Elisabeth-Biografie (!) von Ortrud REBER, *Elisabeth von Thüringen. Landgräfin und Heilige. Eine Biografie*, Regensburg 2006. REBER gibt ihrem Glauben an die Zuverlässigkeit des „Büchleins“ als historische Quelle zur Rekonstruktion des begnadeten Lebens von Elisabeth Ausdruck, indem sie darauf hinweist, die Dienerinnen hätten „kaum Interesse an einer Verfälschung“ (S. 22) gehabt. Einige Seiten später heißt es, der *Libellus* sei erst durch Caesarius von Heisterbach zu einem „hagiographischen Werk“ (S. 26) gemacht worden. Was überrascht, ist die Selbstverständlichkeit, mit der der *Libellus* als biographisches Dokument gelesen wird, und dies umso mehr, als in anderen Bereichen der Hagiographie-Forschung über „Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen“ (so der Titel eines Aufsatzes von Friedrich LOTTER, in: *HZ* 229, 1979, S. 298–356) seit längerer Zeit nachgedacht wird, siehe dazu auch Marc Van UYTFANGHE, *Die Vita im Spannungsfeld von Legende, Biographik und Geschichte* (mit Anwendung auf einen Abschnitt aus der *Vita Amandi prima*), in: *Historiographie im frühen Mittelalter*, hrsg. von Anton SCHARER und Georg SCHEIBELREITER (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 32), München 1994, S. 194–221 bzw. PETERS, *Religiöse Erfahrung* (wie Anm. 13) und BÜCKLE, *Literatur* (wie Anm. 58) speziell zur Frage nach dem literarischen Status der Viten über die brabantischen mulieres religiosae. Schon der Kirchenhistoriker

Widerstand erfolgt sei,⁷³ gottgefälliges (im Falle von Maria allerdings keusches) Eheleben; Gehorsamsgelübde gegenüber dem Beichtvater; Ablehnung von Kleiderpracht; Verzicht auf Speisen und Getränke, die aus unrechtmäßig erpressten Einkünften stammen; Veräußerung von Hab und Gut; Angewiesensein auf eigener Hände Arbeit sowie aufs Betteln; Dienst an Leprakranken; Unverständnis, Spott, Missachtung, Feindseligkeiten der Verwandten, die einen solchen Lebenswandel nicht zu fassen vermögen. Außerdem sind es ekstatisch-mystische Erlebnisse, eine exzessive Gebetspraxis, prophetische Fähigkeiten, die Gabe der Tränen sowie die spezielle Verehrung Johannes des Evangelisten, die Elisabeth und Maria von Oignies und darüber hinaus Jutta miteinander verbinden.

Diese Parallelen in der Lebensbeschreibung von Maria von Oignies und Elisabeth von Thüringen würden die Antwort auf die Frage, welche von beiden der Jutta-Vita als hagiographisches Vorbild gedient hat, sicherlich erschweren, gäbe es nicht die beiden ausdrücklichen Verweise auf Elisabeth in der Vita selbst. Trotzdem kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, dass die brabantischen Frauenviten dem mittelalterlichen Hagiographen, den ich für die Ausgestaltung

Albert HAUCK, Kirchengeschichte Deutschlands, 4 Bde., Berlin 91958, S. 924f. hat zu bedenken gegeben: „Über Elisabeth besitzen wir nicht eine Zeile, in der sie geschildert wird, wie sie war, sondern was wir hören, hören wir von solchen, die ein Interesse daran hatten, sie als Heilige erscheinen zu lassen. Müssen wir deshalb darauf verzichten, ein scharfes Bild der geschichtlichen Elisabeth zu gewinnen, so tritt an dem Heiligenbild, das wir besitzen, umso klarer hervor, was den geistlichen Leitern und der Umgebung der Fürstin als religiöses Ideal galt.“ Einige Facetten dieses Heiligenbildes hat neulich Martina WEHRLI-JOHNS, Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth, in: Elisabeth von Thüringen (wie Anm. 2), S. 153–163 herausgearbeitet. In diesem Zusammenhang sollte auch stärker als bisher beachtet werden, dass der überlieferte Text keine mechanische Mitschrift von Protokollaussagen darstellt, sondern vor seiner offiziellen Freigabe mehrfach überarbeitet wurde. In den Text mischt sich demnach neben der Stimme der Dienerinnen diejenige des Redaktors, ohne dass es möglich wäre, die Stimmenanteile immer und überall auseinander zu dividieren, siehe dazu Ingrid WÜRTH, Die Aussagen der vier Dienerinnen im Kanonisationsverfahren Elisabeths von Thüringen (1235) und die Überlieferung im Libellus, in: ZVThG 59/60 (2005/2006), S. 7–74 und WERNER, Die heilige Elisabeth (wie Anm. 70), S. 25–27.

⁷³ Caesarius von Heisterbach betont dagegen in seiner Elisabeth-Vita ganz im Sinne der Vorstellung, Heiligkeit schließe das Ideal der Ehelosigkeit mit ein, Elisabeth sei gegen ihren Willen vermählt worden, siehe Albert HUYSKENS, Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen, in: Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach, Bd. 3, hrsg. von Alfons HILKA (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, 43), Bonn 1937, S. 329–390, hier S. 353, Nr. 5.

der Jutta-Figur hauptsächlich verantwortlich machen will und ihn im Umfeld Juttas in Kulmsee verorten möchte (s. dazu weiter unten), vertraut waren und ihm die Möglichkeit gegeben war, sich deren Motivinventar zu bedienen.⁷⁴ Das zeigt sich bereits an der Aufteilung der Vita: Während der dritte und vierte Teil dem Begräbnis Juttas und den Wiederbelebungsversuchen ihres Kultes im 17. Jahrhundert gewidmet sind und über weite Strecken von Schembek verfasst wurden, erzählt der erste Teil der Lebensbeschreibung Begebenheiten aus der Zeit von der Geburt bis zu Juttas Ankunft in Preußen und steht im Zeichen der *vita activa*, des Marthadienstes. Der zweite Teil fokussiert auf das innere, von Kontemplation und Ekstase geprägte Leben der nun als Eremitin lebenden Jutta und reicht bis zu ihrem Tod. Eine ähnliche Struktur ersann auch Jakob von Vitry für die Vita der Maria von Oignies. Er hat die Vita in zwei Bücher gegliedert, deren erstes dem äußeren Lebenswandel der Ehefrau und Spitalschwester gewidmet ist. Das zweite Buch handelt dagegen vom inneren Leben der Rekluse gewordenen Maria.⁷⁵

⁷⁴ Freilich lässt sich die Kenntnis der brabantischen Frauenviten (wie auch des *Libellus* und der von Caesarius von Heisterbach geschriebenen Elisabeth-Legende) im Umfeld Juttas, wo ich die Entstehung ihrer Vita vermute, durch die bekannte Überlieferung dieser Texte nicht stützen. Es ist jedoch zu beachten, dass es Wissenstraditionen gibt, die nicht an die Schriftlichkeit gebunden sind. Hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf Johannes von Magdeburg OP, den Hagiographen der Magdeburger Rekluse Margareta Contracta, der seine geistliche Tochter mit den *feminae religiosae* aus Brabant zusammensieht, vgl. *De sapientia habuit supra omnes homines, quos ego, frater Iohannes, credo unquam oculis me vidisse, cum tamen multorum notitiam hominum habuerim in Brabantia et in diversis terris, religiosorum virorum ac feminarum religiosarum tam claustralium quam earum, que Beghine vulgariter appellantur*, zit. nach Paul Gerhard SCHMIDT, Johannes von Magdeburg O.P., Die Vita der Margareta Contracta, einer Magdeburger Rekluse des 13. Jahrhunderts, Leipzig 1992, S. 92f. (bemerkenswert ist, dass die handschriftliche Überlieferung der *Vita Margarete Contracte* fast zur Gänze in den Niederlanden stattfindet, vgl. ebenda, S. XV–XVIII und DERS., Eine Kurzfassung der „Vita Margaretae Contractae“, in: *Hagiographica* 14, 2007, S. 211–230). Zu nennen wäre auch die *Liste der Vollkommenen* der niederländischen Mystikerin Hadewijch, die von der Kenntnis einiger *perfectae* von der anderen Seite des Rheins (aus Köln, Thüringen, Sachsen und Böhmen) Zeugnis ablegt, vgl. Hadewijch. *Visioenen*, hrsg. von Frank WILLAERT, Amsterdam 1996, S. 163 bzw. Hadewijch. *Das Buch der Visionen* 1. Einleitung, Text und Übersetzung von Gerald HOFMANN, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 170 (unbegründet ist die Annahme von MULDER-BAKKER, *Lives* [wie Anm. 8], S. 260, Anm. 64, wonach die hier genannten *perfectae* aus Sachsen mit Margareta Contracta und Mechthild von Magdeburg zu identifizieren sind).

⁷⁵ RUH, *Geschichte* (wie Anm. 8), S. 87f.

Ein weiteres Indiz für die Kenntnis der Viten des brabantisch-lütticher Raumes liefert möglicherweise der Hinweis, Jutta habe eine auf die Lebensumstände und Bedürfnisse der Leprakranken zugeschnittene Regel erstellt, die sie für verschiedene Länder und Herrschaften aufschrieb und weitergab (G 81, Nr. 51). Die einzige mir bekannte Parallele dieses Motivs findet sich in der Vita einer anderen frommen Frau aus Brabant, die ihre geistliche Karriere wie Maria und Jutta als Ehefrau und Mutter startete, nach dem Tod des Gatten Spitalschwester wurde und ihr Leben als Rekluse beendete. Ihr Hagiograph, Hugo von Floreffe, berichtet, sie habe für das Leprosenhaus, um dessen Aufbau sie sich kümmerte, eine Regel geschrieben. Es handelt sich um Ivetta von Huy (1158–1228), eine Namensverwandte von Jutta.⁷⁶

Man fühlt sich an die brabantischen Viten auch durch eine Wendung erinnert, die der Hagiograph gefunden hat, um die radikale Neuorientierung Juttas zu beschreiben: Es heißt an einer Stelle der Vita, Jutta wollte *arm der Armut Christi nachfolgen* (G 73, Nr. 29).⁷⁷ Diese Wendung stellt eine Erweiterung der bereits bei Hieronymus belegten Formel *nudum Christum nudus sequi* dar und hat gerade in den Viten der brabantischen mulieres religiosae des 12. und 13. Jahrhunderts, so auch in der Lebensbeschreibung der Maria von Oignies,⁷⁸ eine neue Aktualität erreicht.⁷⁹

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen darf zweierlei als gesichert gelten: (1) Jutta ist eine Vertreterin des Semireligiosentums, wie es das 13. Jahrhundert gekannt hat, und gehört zu jenen von Elisabeth hochgeschätzten Frauen, die ein Leben auf der Grenze zwischen Kloster und Welt, Ordens- und Laienstand geführt haben; und deswegen wird man (2) trotz der prekären Quellenlage wohl davon ausgehen können, dass Schembeks Quellenberufungen mehr als den obligatorischen Bestandteil einer Heiligenvita darstellen. Mit anderen Worten: Schembek wird in *vor etlichen Jahrhunderten auf Pergament geschriebenen* Handschriften

⁷⁶ PETERS, Religiöse Erfahrung (wie Anm. 13), S. 23. Zu Yvetta siehe MULDER-BAKKER, Lives (wie Anm. 8), S. 51–77.

⁷⁷ Wörtlich heißt es im polnischen Text: *arm wollte sie dem armen Christus nachfolgen*.

⁷⁸ Vgl. Acta Sanctorum XXIII (wie Anm. 9), S. 640 und S. 648.

⁷⁹ Vgl. Matthäus BERNARDS, *Nudus nudum Christum sequi*, in: Wissenschaft und Weisheit 14 (1951), Heft 3, S. 148–151; Gregorio PENCO, *L'imitazione di Cristo nell'agiografia monastica*, in: Collectanea Cisterciensia 28 (1966), S. 29–32; Réginald GRÉGOIRE, *L'adage ascétique „Nudus nudum Christum sequi“*, in: Studi storici in onore de Ottorino Bertolini, Pisa 1972, S. 395–409 sowie Giles CONSTABLE, *Nudus nudum Christum sequi* and Parallel Formulas in the Twelfth Century. A Supplementary Dossier, in: Continuity and Discontinuity in Church History. Essays Presented to George Huntston Williams, hrsg. von F. Forrester CHURCH und Timothy GEORGE, Leiden 1979, S. 83–91. Der Hinweis auf die Jutta-Vita fehlt in all diesen Belegsammlungen.

wohl auf einen Vitentext über Jutta gestoßen sein. Ob dieser Text von Johannes Lobedau und Heidenreich, Juttas vermeintlichen Beichtvätern, verfasst wurde und in das an Rom gerichtete Kanonisationsgesuch eingegangen ist, wie es uns Schembek glauben machen will, ist freilich problematisch. Indizien sprechen dafür, dass diese quasi-historischen Details auf Schembek zurückgehen, der ja selbst darum bemüht war, den 1637 vom Kulmer Klerus initiierten Kanonisationsprozess voranzutreiben und ihn zu dem erhofften glücklichen Ende zu führen. In diesem Zusammenhang spielte eine Vita, die Alter und Dignität des Jutta-Kultes überzeugend darstellt, ja eine besonders wichtige Rolle.

Überlegungen zur Verfasserschaft der mittelalterlichen Jutta-Vita

Unberührt von den Problemen um die Identität der Beichtväter und die Existenz eines mittelalterlichen Kanonisationsgesuches bleibt der von Schembek aufgefundene Text. Für sein hohes Alter spricht die Darstellung Juttas als Semireligiose. Interessanterweise findet sich auch eine erstaunliche inhaltliche Übereinstimmung mit der anfangs zitierten Jutta-Stelle des *Fließenden Lichts*: Hier heißt es, Gott habe Jutta *mit ihrem Gebet und mit ihrem guten Vorbild als Boten zu den Heiden gesandt* (FL V.34, S. 406,7–9). In der Vita beruft der Herr Jutta zu einem kontemplativen Leben nach Preußen, in ein Land, das erst kürzlich zum christlichen Glauben bekehrt und von den Heiden bedrängt wurde. Wie im *Fließenden Licht* wird ihre Aufgabe darin gesehen, *den hiesigen Bewohnern durch ihre Gebete und das Beispiel eines frommen Lebens zum Guten zu verhelfen und den Zorn Gottes gegen sie abzumildern* (G 91, Nr. 17).⁸⁰

Nicht nur das hohe Alter des von Schembek aufgefundenen Textzeugen lässt sich mit einiger Sicherheit feststellen. Womöglich gibt der Text auch Aufschluss

⁸⁰ Diese Übereinstimmung ist bereits WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 572 aufgefallen. Er hält, sicher zu Recht, das eine Zeugnis vom anderen für unabhängig und meint, Mechthild wäre an Jutta das gleiche aufgefallen wie den Autoren des *Testimonium*. Mit anderen Worten: Die referierten inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem *Fließenden Licht* und der Jutta-Vita können nicht als Indiz für die Kenntnis der Offenbarungen Mechthilds in Preußen gewertet werden, und dies selbst dann nicht, wenn Gisela VOLLMANN-PROFE uns in einem kürzlich erschienenen Beitrag glaubhaft machen will – sie knüpft dabei an HÖRNER, Dorothea von Montau (wie Anm. 45), S. 466–504 an –, dass Johannes von Marienwerder, der Beichtvater und Hagiograph der Dorothea von Montau, Mechthild und ihr Buch (und zwar in seiner deutschen Fassung) kannte und sich davon inspirieren ließ, siehe Mechthild in der Provinz. ‚Das fließende Licht der Gottheit‘ und ‚Das Leben der heiligen Dorothea‘, in: Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug, hrsg. von Gisela VOLLMANN-PROFE, Cora DIETL, Annette GEROK-REITER, Christoph HUBER und Paul SAPPLER, Tübingen 2007, S. 265–274.

auf die Identität des Verfassers. Ich verweise auf den schon öfters zitierten Passus, in dem berichtet wird, Jutta habe den starken Wunsch gehabt, dem Beispiel der hl. Elisabeth zu folgen. Die Begründung lautet: *stammte sie doch aus dem Land der thüringischen Landgräfin, die auch unsere polnische Patronin ist* (G 71, Nr. 18). Keine Beachtung fand bislang die Apostrophierung Elisabeths als *unsere polnische Patronin*.⁸¹ Westpfahl hielt sie für einen Zusatz von Schembek und hat sie aus dem von ihm rekonstruierten „Urtext“ gestrichen (vgl. G 165, Nr. 6).⁸² Dagegen spricht jedoch, dass Elisabeth nie als Patronin von Polen verehrt wurde, wohl aber als Patronin des Deutschen Ordens.⁸³ Die historischen Fakten sind hinlänglich bekannt: Auf das Betreiben von Elisabeths Schwager, des Landgrafen Konrad, hin wurde der 1233 infolge der Ermordung Konrads von Marburg ins Stocken geratene Kanonisationsprozess wieder aufgenommen und 1235 erfolgreich zu Ende geführt. Konrad trat im November 1234 in den Deutschen Ordens ein und wurde 1239 dessen Hochmeister. Bereits im Juli 1234 hatte er das Spital Elisabeths mit ihrem Grab in Marburg dem Orden übertragen, der zumindest in der Anfangszeit großes Interesse an der Propagierung des Elisabethkultes hatte. So vergab der Prior des Marburger Deutschordenshauses Ulrich von Düren an den Zisterzienser Caesarius von Heisterbach den Auftrag, auf der Grundlage des *Libellus* eine Vita zu verfassen.⁸⁴ Selbst wenn Elisabeths Bedeutung für den Orden in der Folgezeit, spätestens seitdem der Sitz des Hochmeisters 1309 nach Preußen verlegt wurde, zu schwinden begann,⁸⁵ galt sie neben Maria als die zweite Patronin des Ordens.

⁸¹ Wörtlich heißt es im polnischen Text: *Patronin unseres Polens*.

⁸² Der Hinweis fehlt auch in der lateinischen Übersetzung der Bollandisten, siehe *Acta Sanctorum* (wie Anm. 29), S. 604f.

⁸³ Vgl. Udo ARNOLD, Elisabeth und Georg als Pfarrpatrone im Deutschordensland Preußen. Zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens, in: Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche (wie Anm. 2), S. 163–185; DERS., Georg und Elisabeth – Deutschordensheilige als Pfarrpatrone in Preußen, in: Die Rolle der Ritterorden in der Christianisierung und Kolonisierung des Ostseegebietes, hrsg. von Zenon Hubert NOWAK, Torún 1983, S. 69–78 und Bernhard DEMEL, Die heilige Elisabeth von Thüringen. Patronin des Deutschen Ordens, in: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren und Schlesien* 12 (1993), S. 74–96.

⁸⁴ Siehe dazu zusammenfassend Matthias WERNER, Die Heilige Elisabeth und die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg, in: *Marburger Geschichte. Rückblick auf die Stadtgeschichte in Einzelbeiträgen*, hrsg. von Erhart DETTMERING und Rudolf GRENZ, Marburg 1980, S. 121–166, hier S. 148–162.

⁸⁵ Vgl. Hartmut BOOCKMANN, Die Anfänge des Deutschen Ordens in Marburg und die frühe Ordensgeschichte, in: *Sankt Elisabeth. Fürstin, Dienerin, Heilige* (wie Anm. 2), S. 137–150, hier S. 145 und S. 148, Anm. 59.

Wenn also Elisabeth in der Jutta-Vita als „unsere“ Patronin apostrophiert wird, dann könnte dies vielleicht ein Deutschordensangehöriger geschrieben haben. Angesichts der Tatsache, dass der Deutsche Orden seine Mitglieder im 13. Jahrhundert vor allem aus dem thüringischen Raum rekrutierte,⁸⁶ wäre man geneigt anzunehmen, dass der Hagiograph Juttas ein aus Thüringen stammender, höchstwahrscheinlich im Bistum Kulm lebender Deutschordensritter war. Irritiert steht man allerdings dem Attribut „polnisch“ gegenüber: Theoretisch könnte es sich um einen Zusatz von Schembek handeln, wäre es nicht Schembek selber, der jene polnisch-patriotischen Töne, die mit Baronius in die Jutta-Legende eingegangen sind, konsequent meidet.⁸⁷ Es gibt indes weitaus schwerwiegendere Gründe, die gegen die Verortung der Entstehung und Rezeption der Jutta-Vita in Deutschordenskreisen sprechen: Zum einen tritt der Orden im 13. Jahrhundert literaturgeschichtlich noch gar nicht in Erscheinung,⁸⁸ zum anderen gibt es keine Jutta-Viten, die aus Deutschordenshäusern kommen oder dort bezeugt sind.⁸⁹ Wahrscheinlicher ist deshalb, die Abfassung der Vita in dominikanischem oder zisterziensischem Bereich zu vermuten. Beide Orden waren im Bistum Kulm präsent.

Fazit

Ich komme zum Schluss: Will man Schembek mit Westpfahl eine „absichtvolle Täuschung“,⁹⁰ eine bewusste Stilisierung, ja Historisierung Juttas nach dem Vorbild Elisabeths und der brabantischen Frauen des 13. Jahrhunderts nicht

⁸⁶ Vgl. Dieter WOJTECKI, Studien zur Personengeschichte des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europas, 3), Wiesbaden 1971, S. 80–91 sowie zuletzt Klaus MILITZER, Von Akkon zur Marienburg. Verfassung, Verwaltung und Sozialstruktur des Deutschen Ordens 1190–1309 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens, 56; Veröffentlichungen der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens, 9), Marburg 1999, S. 293.

⁸⁷ Vgl. G 95, Nr. 27. Dazu GERLINGHOFF, Quellen (wie Anm. 6), S. 27 und S. 38.

⁸⁸ Vgl. Arno MENTZEL-REUTERS, „Gote, Marien und dem meistir“. Der Deutsche Orden und die Anfänge der preußischen Literaturgeschichte, in: Ostpreußen – Westpreußen – Danzig. Eine historische Literaturlandschaft, hrsg. von Jens STÜBEN (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 30), München 2007, S. 137–154 und DERS., „Deutschordensliteratur“ im Kontext lateinischer Literatur, in: Mittelalterliche Literatur und Kultur im Deutschordensstaat in Preußen. Leben und Nachleben, hrsg. von Jaroslav WENTA, Sieglinde HARTMANN und Gisela VOLLMANN-PROFE, Torún 2008, S. 355–368.

⁸⁹ Für den Hinweis danke ich Arno Mentzel-Reuters, München.

⁹⁰ WESTPFAHL, Untersuchungen (wie Anm. 5), S. 568.

unterstellen – ein Verfahren übrigens, das der Hagiographieforschung keineswegs unbekannt ist⁹¹ –, so muss man davon ausgehen, dass Juttas Profilierung als „neue Heilige“ im Sinne des im 13. Jahrhundert aufgekommenen weiblichen Heiligkeitsideals und ihre Situierung im Gefolge der heiligen Elisabeth schon in jener Handschrift des 13. Jahrhunderts durchgeführt war, die Schembek auf seinen Bibliotheksreisen im Jahre 1621 aufgefunden hat. Die Absicht des mittelalterlichen Hagiographen, Jutta in die Nähe der allseits bekannten und verehrten Elisabeth zu rücken, hat Schembek mit Sicherheit erkannt. Das zeigt vor allem die Pilgerfahrt-Episode, aber auch die Nobilitierung Juttas, die trotz ihres topischen Charakters durch das hagiographische Vorbild der ungarischen Königstochter motiviert sein kann. Wir müssen demnach damit rechnen, dass sich der Anteil Schembeks und der des Hagiographen an der Stilisierung Juttas zu einer „neuen Elisabeth“ nicht voneinander scheiden lassen. Das einzige, was wir mit Sicherheit behaupten können, ist: Der überlieferte Text erlaubt keine Spekulationen darüber, ob Elisabeth über das hagiographische hinaus auch Juttas persönliches Vorbild war, ganz zu schweigen von der Annahme, Jutta wäre auf Elisabeth aufmerksam geworden, als sie ihrem Begräbnis beigewohnt hat.

⁹¹ Vgl. etwa Georg SCHEIBELREITER, Die Verfälschung der Wirklichkeit. Hagiographie und Historizität, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica München, 16.–19. September 1986, Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung, Realienfälschungen (MGH SS, 33/5), Hannover 1988, S. 283–319; RUH, Geschichte (wie Anm. 8), S. 107; Bardo WEISS, Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1995, S. 23f., S. 62f. u. ö. sowie Werner WILLIAMS-KRAPP, Frauenmystik und Ordensreform im 15. Jahrhundert, in: Literarische Interessenbildung. DFG-Symposium 1991, hrsg. von Joachim HEINZLE (Germanistische Symposien, Berichtsbände, 14), Stuttgart/Weimar 1993, S. 301–313, hier S. 307–310.

V. Übersicht über die rezensierten Schriften

ANHALT, P.: Unsere Heimat so sehen, wie sie ist. Klemens Löffler – eine biographische Dokumentation. Duderstadt 2003 (<i>Gerhard Möller</i>)	349
ANHALT, P.: Steinbach. Eine Fotodokumentation. Duderstadt 2007 (<i>Gerhard Möller</i>)	352
APOLDA, Dietrich von: Das Leben der heiligen Elisabeth. Hrsg. und übers. von M. RENER. Marburg 2007 (<i>Ingrid Würth</i>)	355
BECK, Fr. u. a.: Die Lateinische Schrift. Köln u.a. 2007 (<i>Ulrich Rasche</i>)	335
BENL, R. (Hrsg.): Der Erfurter Fürstenkongreß 1808. Erfurt 2008 (<i>Klaus Ries</i>)	377
BENL, R. (Hrsg.): „...in unserer unbeschreiblich bedrängten Lage“. Erfurt als Domäne Napoleons 1806 bis 1814. Ausst.-Kat. Erfurt 2008 (<i>Reiner Prass</i>)	380
BRÄU, R. u. a. (Hrsg.): „ausgebrannt, ausgeplündert, ausgestoßen“. Die Pogrome gegen die jüdischen Bürger Thüringens im November 1938. Erfurt 2008 (<i>Steffen Raßloff</i>)	401
DEMEL, W. u. a. (Hrsg.): Adel und Adelskultur in Bayern. München 2008 (<i>Marko Kreuzmann</i>)	338
DRESSEL, C. Ch.: Die Entwicklung von Verfassung und Verwaltung in Sachsen-Coburg 1800–1826 im Vergleich. Berlin 2007 (<i>Gerhard Müller</i>)	387
EIDAM, H. u. a. (Hrsg.): Radegunde. Ein Frauenschicksal zwischen Mord und Askese. Erfurt [2006] (<i>Andreas Fischer</i>)	353
FEISTAUER, D.: Aufstiegschancen des Adels der preußischen Provinz Sachsen in Staat und Militär 1815–1871. Frankfurt a. M. 2005 (<i>Mathias Tullner</i>)	392
FLÜGEL, W.: Konfession und Jubiläum. Zur Institutionalisierung der lutherischen Gedenkkultur in Sachsen 1617–1830. Leipzig 2005 (<i>Stefan Michel</i>)	373
GIBAS, M. (Hrsg.): „Ich kam als wohlhabender Mensch nach Erfurt und ging als ausgeplündertes Jude davon.“ Schicksale 1933–1945. Erfurt 2008 (<i>Steffen Raßloff</i>)	401
GREISER, K.: Die Todesmärsche von Buchenwald. Göttingen 2008 (<i>Anja Borkam</i>)	402
	409

HANSTEIN, H.-D. von (Hrsg.): Burg Hanstein. Zur 700-jährigen Geschichte einer eichsfeldischen Grenzfestе. Duderstadt 2008 <i>(Gerhard Möller)</i>	350
HUSSONG, U. u. a. (Hrsg.): Johann Wolf. Historiker des Eichsfeldes. Landesgeschichtsschreibung um 1800. Duderstadt 2005 <i>(Gerhard Möller)</i>	348
JAHN W. u. a. (Hrsg.): Adel in Bayern. Ausst.-Kat. Augsburg 2008 <i>(Marko Kreuzmann)</i>	338
HEISTERBACH, Caesarius von: Das Leben der Heiligen Elisabeth. Hrsg. und übers. von E. KÖNSGEN. Marburg 2007 <i>(Ingrid Würth)</i>	355
KEHL, A.: Pößneck in der Revolution von 1848/49. Jena 2008 <i>(Falk Burkhardt)</i>	395
KOTULLA, M.: Deutsches Verfassungsrecht 1806–1918. Bd. 1: Gesamtdeutschland, Anhaltische Staaten und Baden. Heidelberg 2006 <i>(Falk Burkhardt)</i>	342
LUCAS, R.: Burg Scharfenstein im Eichsfeld. Duderstadt 2006 <i>(Gerhard Möller)</i>	351
MAREK, D. u. a. (Hrsg.): Stenographen hinterm Vorhang. Jena 2009 <i>(Michael Klostermann)</i>	397
MERTENS, L.: Lexikon der DDR-Historiker. München 2006 <i>(Tobias Kaiser)</i>	345
MERTENS Fleury, K.: Leiden Lesen. [...] die Poetik des Mit-Leidens im „Parzival“ Wolframs von Eschenbach. Berlin/New York 2006 <i>(Wolfgang Beck)</i>	357
METZLER, R. (Hrsg.): Stephan Roth 1492–1546. Stadtschreiber in Zwickau und Bildungsbürger der Reformationszeit. Stuttgart 2008 <i>(Susanne Schuster)</i>	361
MOLDENHAUER, D.: Geschichte als Ware. Der Verleger Friedrich Christoph Perthes (1772–1843) als Wegbereiter der modernen Geschichtsschreibung. Köln u. a. 2008 <i>(Klaus Ries)</i>	384
MORITZ, M. u. a.: Das Fürstentum Erfurt und die Herrschaft des Großen Kaisers. Erfurt 2006 <i>(Reiner Prass)</i>	380
PFORR, Johann Georg: [...] Eine Chronik von Schmalkalden 1400–1600. Hrsg. und komm. von R. T. WAGNER. Jena 2007 <i>(Bertram Lesser)</i>	360
RASSLOFF, St. (Hrsg.): „Willy Brandt ans Fenster!“ Das Erfurter Gipfeltreffen 1970 und die Geschichte des „Erfurter Hofes“. Jena 2007 <i>(Tobias Kaiser)</i>	405

REINHOLD, J.: Mühlen und Müller im Eichsfeld von Leinefelde bis Bodenrode. Duderstadt 2007 (<i>Gerhard Möller</i>)	352
SCHMIDT, A.: Vaterlandsliebe und Religionskonflikt. Politische Diskurse im Alten Reich (1555–1648). Leiden-Boston 2007 (<i>Albrecht P. Luttенberger</i>)	370
SCHULTHEISS, M. u. a.: Weimar und die Republik. Weimar 2009 (<i>Steffen Raßloff</i>)	399
SIEBE, D. (Hrsg.): „Orte der Gelahrtheit“. Peronen, Prozesse und Reformen an protestantischen Universitäten des Alten Reiches. Stuttgart 2008 (<i>Susanne Häcker</i>)	375
VOGLER, G. (Hrsg.): Bauernkrieg zwischen Harz und Thüringer Wald. Stuttgart 2008 (<i>Joachim Bauer</i>)	367
VOLKMAR, Ch.: Reform statt Reformation. Die Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen 1488–1525. Tübingen 2008 (<i>Stefan Michel</i>)	365
V. WAHL (Hrsg.): Die große Stadt. Das kulturhistorische Archiv von Weimar-Jena. Jg. 1 (2008), H. 1ff. Jena 2008ff. (<i>Konrad Marwinski</i>)	333
WEISS, U.: Die Lebenswelten des Esajas Stiefel oder Vom Umgang mit Dissidenten. Stuttgart 2007 (<i>Holger Berg</i>)	363

Abkürzungsverzeichnis

AA SS	Acta Sanctorum
AHGA	Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde
BA	Bundesarchiv
BDLG	Blätter für Deutsche Landesgeschichte
DA	Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters
DVjs	Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EGA	Ernestinisches Gesamtarchiv (ThHStA Weimar)
FSU Jena	Friedrich-Schiller-Universität Jena
GG	Geschichte und Gesellschaft
GGr	Geschichtliche Grundbegriffe
GR	Große Reihe
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv Weimar
GSR	Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reiche
HAAB	Herzogin Anna Amalia Bibliothek Weimar
HZ	Historische Zeitschrift
KA	Kreisarchiv
KR	Kleine Reihe
LMA	Lexikon des Mittelalters
MGH DD	Monumenta Germaniae Historica, Abteilung Diplomata
MGH SS	Monumenta Germaniae Historica, Abteilung Scriptores
MiÖG	Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
NASG	Neues Archiv für Sächsische Geschichte
NASGA	Neues Archiv für Sächsische Geschichte und Altertumskunde
ND	Nachdruck
NF	Neue Folge
NPL	Neue Politische Literatur
PL	Patrologia Latina
SchrGPTTh	Schriften zur Geschichte des Parlamentarismus in Thüringen
StA	Stadtarchiv
ThHStA	Thüringisches Hauptstaatsarchiv
ThStA	Thüringisches Staatsarchiv
ThULB	Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena
ThürAZ	Thüringer Archiv für Zeitgeschichte Jena
UAJ	Universitätsarchiv Jena

VHKTh	Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen
VjhZG	Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte
VSWG	Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte
WZ	Wissenschaftliche Zeitschrift
ZBLG	Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte
ZfG	Zeitschrift für Geschichtswissenschaft
ZSHG	Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte
ZThG	Zeitschrift für Thüringische Geschichte
ZThK	Zeitschrift für Thüringische Kirchengeschichte
ZVThG	Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte
ZVThGA	Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde