

Die Legende von der Frau am Kreuz: Theologische Überlegungen zur oberdeutschen Texttradition

Eine auf den ersten Blick ungewöhnliche Darstellung empfängt den Besucher der Egidienkirche in Eltersdorf: An der östlichen Stirnwand des Seitenschiffes befindet sich ein kleines Tafelbild (s. Abb.). Es zeigt eine Kreuzesdarstellung in der Mitte des Bildes, die von vier kleineren Bildern eingerahmt wird. Ungewöhnlich ist nun nicht die Kreuzesdarstellung an sich; frappierend für den Betrachter ist, dass hier nicht Christus, sondern eine Frau am Kreuz dargestellt ist, was sich aus dem Wechselspiel zwischen Text und Bild eindeutig ergibt. Das Tafelbild trägt die Überschrift *Das ist die legendt der heiligen Junckfrawen vnd mertererin Sant Kumernus*. Damit ist für den kundigen Betrachter der Kontext aufgezeigt: Es handelt sich bei der gekreuzigten Gestalt um die ‚Heilige Kümmeris‘, eine „mythische Volksheilige“¹ des Spätmittelalters, deren Kult und Verehrung zunächst von den Niederlanden ausging und sich später – verbunden mit einem Namenswechsel von ‚Ontcommer‘ bzw. lat. ‚Wilgefortis‘ zu ‚Kümmeris‘ bzw. ‚Kumernus‘ – im oberdeutschen Raum ausbreitete.² Die vier kleineren Bilder des Eltersdorfer Tafelbildes zeigen Szenen des Martyriums der Heiligen. Ein weiteres Bild im unteren Bereich zeigt links einen Spielmann. Rechts von ihm ist wohl die Stifterfigur abgebildet. Wie sich das Martyrium, von dem in der Überschrift die Rede ist, im Einzelnen abspielt, dass beispielsweise die Heilige schlussendlich auf Befehl ihres Vaters gekreuzigt wurde und – so die Legende – sich an ihrem Kreuz das sog. ‚Geigerwunder‘ ereignete, erschließt sich anhand der vier kleinen Szenenbilder nur dem, der über die Einzelheiten der Legende und v. a. ihren Ausgang informiert ist. Anders ausgedrückt: Ohne Kenntnis der schriftlich verfassten und mündlich tradierten Legendenerzählung ist das Bild unverständlich. Auch wenn die kleinen Bilder mit kurzen Bildüberschriften versehen sind, so erschließt sich die Abfolge der Bilder erst unter Hinzuziehung der schriftlich tradierten Legendenfassungen wie der in Neufahrn bei Freising überlieferten Kümmerislegende.³

Die Entstehung und Entwicklung des Kultes um die Heilige wurden bereits an anderen Stellen ausführlich behandelt.⁴ Die in der Studie von Schnürer / Ritz vertrete-

¹ Anton Dörrer, Wilgefortis, in: Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung, hg. von Bruno Steimer und Thomas Wetzstein, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2003, Sp. 1729.

² Der Einfachheit halber verwende ich im Folgenden für die Protagonistin der Legende die Bezeichnung die ‚Heilige‘, auch wenn feststeht, dass es sich bei ihr um eine erfundene Heilige, also keine historisch verbürgte Person handelt.

³ Aufschluss über die Reihenfolge ergab erst ein Vergleich der Legendenbilder aus Eltersdorf mit der Neufahrner Legende, vgl. Gustav Schnürer, Die Kümmeris-Legende von Neufahrn und das Bild aus Eltersdorf, in: *Das Bayerland* 24 (1912/13), S. 262, Spalte 2, Fußnote 1.

⁴ Es seien im Folgenden nur die wichtigsten Monographien aufgeführt (dort weiter führende Literaturhinweise). Im Jahr 1934 legten Schnürer / Ritz die bislang umfangreichste Studie vor, die einen beträchtlichen Teil des verfügbaren Text- und Bildmaterials aufarbeitet: Gustav Schnürer / Joseph M. Ritz, *Sankt Kümmeris und Volto Santo. Studien und Bilder* (Forschungen zur Volkskunde 13/15), Düsseldorf 1934. Insbesondere im Zuge der *Gender Studies* wurde die Heilige erneut zum

ne ‚Missverständnis‘-These, der zufolge der Kult der Heiligen auf einer Verwechslung mit Volto-Santo-Bildern basiere, wird in den letzten Jahrzehnten zunehmend hinterfragt.⁵ Sie käme – wenn überhaupt – lediglich für die Übernahme des Kultes im oberdeutschen Raum in Betracht, nicht jedoch für die Entstehung des Kultes in Flandern, da die ältesten bildlichen Darstellungen keine ikonographischen Gemeinsamkeiten mit dem Volto-Santo aufweisen.⁶ Als *opinio communis* gilt, dass sich die Legende nicht auf eine historisch verbürgte Person zurückführen lässt, sondern dass ihr Kult im 14. Jahrhundert in den damaligen Niederlanden – in Brügge oder in Gent – entstanden ist und sich im Laufe des 15. Jahrhunderts über Norddeutschland, das Rheinland und Westfalen bis nach Süddeutschland, Österreich und die deutschsprachigen Gebiete der Schweiz verbreitete.⁷ Der Kult ebte im 18. Jahrhundert ab, erlosch jedoch erst im 20. Jahrhundert.⁸ Er ist in verschiedenen Gattungen fassbar, in Legendentexten, denen im Folgenden das Hauptaugenmerk gilt, aber auch in zahlreichen Gebeten⁹ an die Heilige sowie in ikonographischen Darstellungen. Unterschieden wird eine niederländische von einer „wahrscheinlich vom Süden Deutschlands, von Bayern ausgehenden Tradition“¹⁰, was neben zahlreichen Varianten in den Legendentexten und in der Ikonographie¹¹ v. a.

Forschungsgegenstand, vgl. die Untersuchung von Regine Schweizer-Vüllers, *Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit*, Münster 1996 (zweite überarbeitete Aufl. 1999). Vgl. a. die materialreiche Studie von Ilse E. Friesen, *The Female Crucifix. Images of St. Wilgefortis since the Middle Ages*, Waterloo, Ontario 2001. Die aktuelle Forschungslage fasst folgender Tagungsband zusammen: *Am Kreuz – eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen*, hg. von Sigrid Glockzin-Bever und Martin Kraatz (*Ästhetik – Theologie – Liturgik* 26), Münster 2003.

⁵ So von Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 96-107; vgl. a. die Kritik von Arndt Müller, *Bilder des Volto Santo und der hl. Kummernis im Ries und in seiner Umgebung*, in: *Rieser Kulturtag. Eine Landschaft stellt sich vor. Dokumentation*, hg. vom Verein Rieser Kulturtag e. V., Bd. 16., Nördlingen 2006, S. 316-320. Auch Britta-Juliane Kruse hält die ‚Missverständnis‘-These von Schnürer / Ritz für „verengt und revisionsbedürftig“, vgl. Britta-Juliane Kruse, *Die bärtige Heilige. Wilgefortis als Identifikationsfigur für Eheverweigerinnen und Helferin der Ehefrauen*, in: *Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. von Ulrike Gaebel und Erika Kartschoke (*Literatur, Imagination, Realität* 28), Trier 2001, S. 156-193, hier S. 156. Kruse zeigt in ihrem Aufsatz interessante Bezüge der Wilgefortis-Tradition zu kulturhistorischen Phänomenen, wie z. B. zu vorchristlichen jungfräulichen Baumheiligen, auf.

⁶ Vgl. Müller [Anm. 5], S. 318; so auch David A. King, *The Cult of St. Wilgefortis in Flanders, Holland, England and France*, in: *Am Kreuz – eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen*, hg. von Sigrid Glockzin-Bever und Martin Kraatz (*Ästhetik – Theologie – Liturgik* 26), Münster 2003, S. 77; vgl. a. Christoph Daxelmüller, „Süße Nägel der Passion“. *Die Geschichte der Selbstkreuzigung von Franz von Assisi bis heute*, Düsseldorf 2001, S. 193: „Volto Santo und St. Ontcommer stehen folglich unabhängig nebeneinander.“

⁷ Vgl. Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 80 u. S. 113-116.

⁸ Vgl. Dörner [Anm. 1], Sp. 1730.

⁹ Die Gebetstexte der Kummernistradition – v. a. diejenigen mittelniederländischer Provenienz – wurden bislang noch nicht systematisch untersucht; vgl. dazu Susanne Fritsch-Staar, *Ontcommer / Kummernis in mittelniederländischen Gebetbuchhandschriften aus dem Umkreis der Devotio moderna*. *Zu Bibliotheca domus presbyterorum Gaesdonck Ms 14, fol. 472-474*, in: *Niederdeutsches Wort* 38 (1998), S. 117-139.

¹⁰ Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 81.

¹¹ Nur in der deutschsprachigen Tradition (Ausnahme ist hier die Neufahrner Legende) findet sich die Vermischung der Heiligenlegende mit einer weiteren Legende, dem sogenannten ‚Spielmannswunder‘, die häufig im Zusammenhang mit der von Lucca ausgehenden Volto-Santo-Verehrung erwähnt und auch abgebildet wird, vgl. ebd., S. 82.

am Namen der Heiligen deutlich wird: Heißt sie in den niederländischen Legenden *Ontcommer* bzw. – in den lateinischen Übersetzungen – *Wilgefortis*, so lautet ihr Name in den Legenden oberdeutscher Provenienz *Kümmernis*. Nur in einem oberdeutschen Text, der Version aus dem Kloster St. Walburg in Eichstätt¹², wird die niederländische Namensform überliefert: Die Heilige heißt dort *Ocomeria*.¹³ Ungeklärt ist immer noch, wie und wo der Kult entstanden ist. Die These, er sei ursprünglich im Kontext der Beginen von Gent oder Brügge beheimatet gewesen, klingt plausibel¹⁴, jedoch gibt es hierfür bis jetzt keinerlei stichhaltige Quellen. Auch mangelt es bislang an einer systematisch aufbereiteten und kartierten Sammlung aller Text- und Bildzeugnisse¹⁵ sowie an einer kritischen Edition zumindest der ältesten Textzeugen der Legende sowie den dazu gehörigen Gebetstexten.¹⁶ Dennoch liegt in den bereits vorhandenen Studien umfangreiches Bild- und Textmaterial vor, auf das ich mich im Folgenden stütze. Mein Augenmerk gilt einem Ausschnitt aus der Kümmernislegende, und zwar der äußeren Verwandlung der schönen Prinzessin in eine männlich aussehende Gestalt. Wie im Einzelnen zu zeigen sein wird, setzen die verschiedenen Textzeugen hier durchaus unterschiedliche Akzente.¹⁷ Unter gendertheoretischen Gesichtspunkten¹⁸ lohnt sich die Frage nach der Inszenierung von Weiblichkeit: Da die Heilige männliche Gestalt annimmt, drängt sich die Frage auf, wie im Bild der gekreuzigten Frau Männlichkeit und Weiblichkeit auch unter Beachtung des theologischen Diskurses des späten Mittelalters zu verstehen sind.

1. Die Legende und ihre Textzeugen

Der Inhalt der Legende ist – von einigen teilweise bedeutungstragenden Varianten zwischen den einzelnen Überlieferungen abgesehen – im Kern stets gleich: Eine portugiesische Königstochter weigert sich, einen heidnischen König zu heiraten, den ihr Vater für sie ausgewählt hat. Um sie zur Besinnung zu bringen, lässt der Vater die Tochter ins

¹² Der Text ist in einem Papierkodex aus St. Walburg überliefert (Cod. S. Walb. germ. 7, fol. 201r-212v), dessen Hauptteil um das 15. und 16. Jahrhundert geschrieben wurde, vgl. Joseph Lechner, Die spätmittelalterliche Handschriftengeschichte der Benediktinerinnenabtei St. Walburg / Eichstätt (By.), Münster 1937, S. 43; zur Kümmernislegende vgl. ebd., S. 59 (Nr. 33).

¹³ Der Text der Walburger Legende wird wiedergegeben von Joseph Lechner, Das Kloster St. Walburg und die Frühgeschichte der St. Kümmernisverehrung in Süddeutschland, in: Zum 900jährigen Jubiläum der Abtei St. Walburg in Eichstätt, hg. von Karl Ried, Paderborn 1935, S. 40-60 (Legende auf S. 46-51).

¹⁴ So Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 115f., zur Entstehung des Kults vgl. a. King [Anm. 6], S. 62-65.

¹⁵ Angesprochen und eingefordert wurde dieses Desiderat zuletzt von King [Anm. 6], S. 84f.

¹⁶ Die maßgeblichen Texte sind wiedergegeben in der Studie von Schnürer / Ritz [Anm. 4] sowie bei Schweizer-Vüllers [Anm. 4]. Allerdings fehlt die für die oberdeutsche Tradition wichtige Überlieferung in St. Walburg, vgl. Lechner [Anm. 13].

¹⁷ Zu den Unterschieden zwischen den ältesten Textzeugen und den jüngeren Neufahrner Legenden vgl. Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 40-47.

¹⁸ Gemäß der *Gender Studies* wird ‚Geschlecht‘ als kulturelles Konstrukt verstanden, das zeit- und ortsgebunden und demnach veränderbar ist. Zum Thema *Gender Studies* und mediävistische Literaturwissenschaft vgl. Ursula Peters, *Gender trouble* in der mittelalterlichen Literatur? Mediävistische Genderforschung und Crossdressing-Geschichten, in: *Manlichiu wîp, wîplich man*. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters, hg. von Ingrid Bennewitz und Helmut Tervooren (*Zeitschrift für deutsche Philologie / Beihefte* 9), Berlin 1999, S. 84-304; vgl. a. *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hg. von Ingrid Bennewitz und Ingrid Kasten (*Bamberger Studien zum Mittelalter* 1), Münster 2002.

Gefängnis sperren. In dieser Notlage wendet sie sich im Gebet an Gott. Sie bittet ihn um eine Verwandlung ihres Äußeren. Ihr Flehen wird von Gott erhört: Der Heiligen wächst ein Bart, der ihr Äußeres verunstaltet und ihren Vater erzürnt, da er sie nun dem heidnischen König nicht mehr zur Frau geben kann. Da sie nicht vom christlichen Glauben lassen möchte, beschließt der Vater, sie wie Christus kreuzigen zu lassen. Nach ihrer Kreuzigung ereignet sich an ihrem Kreuz das sog. ‚Geigerwunder‘: Ein Geiger spielt vor ihrem Kreuz und die Heilige wirft ihm einen ihrer goldenen Schuhe zu. Daraufhin wird der Geiger des Diebstahls beschuldigt. Er kommt erneut zum Kreuz der Heiligen und zieht ihr den Schuh wieder an den Fuß. Als die Heilige ihm diesen erneut zuwirft, ist der Beweis für die Unschuld des Geigers erbracht und er wird vom Vorwurf des Diebstahls freigesprochen.

Die ältesten Fassungen der Legende sind in mittelniederländischen Texten des 15. Jahrhunderts überliefert. Später entstanden sind die frühneuhochdeutschen Texte bzw. Legenden bayerischer Provenienz und eine französischsprachige Version.¹⁹ In dem 1727 in Antwerpen erschienenen Juliband der ‚Acta Sanctorum‘ erwähnt der niederländische Jesuit Wilhelm Cuperus vier lateinische und zwei niederländische Texte.²⁰ Cuperus gibt nur eine lateinische Version der Legende (B1)²¹ vollständig wieder; alle anderen in den ‚Acta Sanctorum‘ genannten Texte sind mittlerweile verloren gegangen. Neben dieser lateinischen Version ist die Legende in drei weiteren lateinischen (G2, W und Ny)²² und drei mittelniederländischen Fassungen (G1, Ges und D)²³, alle aus dem

¹⁹ Zur Überlieferungsgeschichte vgl. zusammenfassend Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 11-53. Schnürer / Ritz geben die maßgeblichen Textzeugen wieder; s. a. Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 31-53, die die Entwicklung der Legende bis ins 20. Jahrhundert nachzeichnet. Ihre Darstellung der Überlieferungsgeschichte wäre um die südmittelniederländische ‚Legenda-Aurea‘-Überlieferung und um die Überlieferung in ‚Der Heiligen Leben‘-Drucken zu ergänzen. Auch mit in die Überlieferungsgeschichte einbezogen werden sollte der Legendentext aus St. Walburg; vgl. zur mittelniederländischen Kummernis-Überlieferung die Übersicht bei Fritsch-Staar [Anm. 9], S. 120-125; vgl. a. Werner Williams-Krapp, Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte (Text- und Textgeschichte 20), Tübingen 1986, S. 430 sowie Konrad Kunze, Wilgefortis, in: VL², Bd. 10 (1999), Sp. 1081-1083. Schweizer-Vüllers [Anm. 4] druckt im Anhang ihrer Studie (S. 273-291) die wichtigsten Textzeugen ab. Ihr Textanhang versammelt die bereits von Schnürer / Ritz [Anm. 4] veröffentlichten ältesten Textzeugen, erweitert um zwei niederländische Versionen. Die Zitate aus den Legendentexten im vorliegenden Beitrag sind den bei Schnürer / Ritz und Schweizer-Vüllers abgedruckten Texten sowie dem von Lechner [Anm. 13] edierten Legendentext aus St. Walburg entnommen.

²⁰ Acta Sanctorum, XX Julii tom V., Antwerpen 1727, S. 50-70.

²¹ Dieser lateinische Text stammt aus einem Florarium, wahrscheinlich aus dem Rookloster bei Brüssel. Da in diesem Florarium die Zerstörung der Stadt Dinant im Jahr 1466 erwähnt wird, wird die Entstehung des Florariums in die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts datiert (vgl. Schnürer / Ritz, S. 12). Von den folgenden drei weiteren lateinischen Texten führt Cuperus einige Varianten zu B1 auf: B2 (stammt aus der Salvatorkirche von Utrecht), B3 (aus den Papieren des Wilhelm von Linda, des ersten Bischofs von Roermond, gest. 1588), B4 (aus dem Rookloster bei Brüssel). Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 12 und S. 16f. geben B1 sowie die von Cuperus notierten Varianten von B2, B3 und B4 wieder.

²² Vgl. zum Folgenden Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 11-14: G2 ist überliefert in der Handschrift von Oostbroek. Diese Handschrift gehörte dem Benediktinerinnenkloster Oostbroek bei Utrecht (Utrecht: Collectie Grothe 9/4). Im letzten Teil der Handschrift befinden sich Aufzeichnungen aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, darunter eine lateinische Version der Legende. W bezeichnet eine lateinische Version, die der Prämonstratenserabt Augustin Wichmans von Tongerlo 1632 in seiner ‚Brabantia Mariana‘ veröffentlichte. Diesen Text entnahm Wichmans einer Handschrift von Gheel in der Campine, die

15. Jahrhundert, überliefert. Die Unterschiede zwischen den drei mittelniederländischen Textzeugen sind dabei gravierender als die zwischen den lateinischen Versionen: Jede der drei mittelniederländischen Versionen erzählt die Legende auf eine eigene Art und Weise, v. a. hinsichtlich der Ausführlichkeit in der Beschreibung.²⁴ Mehrheitlich gilt daher die mittelniederländische Version G1 als ältester Textzeuge, von der die vier lateinischen Versionen (G2, B1, Ny und W) Übersetzungen darstellen.²⁵ Noch ausführlicher wird die Legende in der französischsprachigen Version (F) geschildert, die wohl aus der Zeit des frühen 16. Jahrhunderts stammt.²⁶ Zum ersten Mal in deutscher Sprache ist die Legende in einem Holzschnitt von Hans Burgkmair 1507 überliefert (B)²⁷, kurz darauf wird die Kümmerislegende in St. Walburg (Wa) niedergeschrieben.²⁸ Außerdem findet sich eine Darstellung der Legende auf dem eingangs erwähnten Tafelbild in der Eltersdorfer Kirche bei Erlangen aus dem Jahr 1513. Das Tafelbild mit den vier kleinen Legendenbildern, die mit Überschriften versehen sind, nimmt deutlich Bezug auf die Version aus St. Walburg sowie auf die sogenannte Neufahrner Legende, die in zwei Versionen überliefert ist. Die eine Version hat 1607 der Echinger Kaplan Gregorius Hörll auf den letzten Seiten eines Missale notiert (N).²⁹ Die zweite (I) befindet sich auf einer Tafel im Chor der Neufahrner Kümmeriskirche. Diese Tafel wurde nicht vor 1633 gedruckt und weist im Vergleich mit der von Hörll notierten Version nur wenige Abweichungen auf. Die Neufahrner Legende gibt beinahe wortwörtlich die Fassung wieder, die in der Walburger Handschrift überliefert wird. Möglicherweise gehen beide Fassungen auf eine ältere Vorlage aus dem 15. Jahrhundert zurück.³⁰ Wie die ursprünglich in den Niederlanden entstandene Legende in das deutsche Sprachgebiet kam, ist

Heiligenleben enthält. Das Alter der von Wichmans verwendeten Handschrift ist nicht bekannt. Die dritte lateinische Version (Ny) stammt aus einer Nymwegener Handschrift, die u. a. eine Sammlung von Heiligenleben überliefert, darunter auf f. 1094r ff. eine lateinische Vita der hl. Wilgefortis. Auf die Überlieferung der lateinischen Legendentexte G2 und Ny sowie auf die niederländische Version G1 machte zuerst Baron Sloet aufmerksam (*De heilige Ontkommer of Wilgefortis. Een Geschiedkundig Onderzoek*, 's Gravenhage 1884).

²³ G1 entstammt wie G2 der Handschrift Grothe aus dem Benediktinerinnenkloster Oostbroek bei Utrecht (s. vorige Anm.). Ges ist ein Text aus einem flämischen Augustinerinnenkloster, veröffentlicht von Jean Gessler im Jahr 1937 (*De Vlaamsche Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen 1937, S. 47-51). Der dritte mittelniederländische Text (D) stammt aus Deventer in Nordholland, publiziert von Wybe Jappe Alberts (*Een onbekende Passio S. Wilgefortis*, in: *Dona Westfalica*. Georg Schreiber zum 80. Geburtstag dargebracht von der Historischen Kommission Westfalens, Münster 1963, S. 1-8.)

²⁴ Vgl. Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 39.

²⁵ So ebd., S. 39, den Beobachtungen Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 17-19, folgend. Anders Alberts [Anm. 23], der D in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts datiert und damit als den ältesten Textzeugen ausmacht.

²⁶ Vgl. Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 23. F stammt aus einer Sammlung erbaulicher Stücke. Die Handschrift befindet sich nun als Nr. 523 in der Bibliothek von Tours. Die Legende steht auf fol. 98 – 102v.

²⁷ Einblatt des Augsburgers Zeichners und Malers Hans Burgkmair um 1507, überliefert in der Bayerischen Staatsbibliothek (Einblatt VII 199) und in der Heidelberger Hs. Nr. 193.

²⁸ Siehe oben Anm. 12.

²⁹ Das Missale ist ein Bamberger Inkunabeldruck von Johann Sensenschmidt aus dem Jahr 1487, der sich nun in der Bayerischen Staatsbibliothek befindet (2 Inc.c.a. 1922). Volltextdigitalisat unter <http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0003/bsb00032858/images/> (letzter Zugriff: 29.07.2011).

³⁰ So die Vermutung von Lechner [Anm. 13], S. 54.

weitgehend ungeklärt. Schnürer / Ritz vermuten, dass die Martyrologien einer der Kanäle waren, „durch welche die Legende von den Niederlanden nach Deutschland kam“³¹. Die Verbindung zur niederländischen Tradition wird besonders in der Kümmernislegende aus St. Walburg deutlich:³² Als einziger Text innerhalb der deutschen Fassungen nennt er die aus den Niederlanden kommende Namensform *Ockomeria*. Dabei ist zur Zeit der Verschriftlichung des Textes bereits bekannt, dass die Heilige in den deutschen Sprachgebieten unter einem anderen Namen tradiert wird. Auch das erwähnt der Text: *Der [König, K. B.] het ein eynige tochter mit namen ockomeria jn tentsch kümernus* (fol. 201r) / *Ockemeria, die die leyen nennen Sant kumernus* (fol. 203r).

Bevor auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Textzeugen eingegangen wird, soll zunächst die Legende in die Gattung Märtyrerlegende eingeordnet werden, da sich von dort aus Anknüpfungspunkte an die oben skizzierte Fragestellung ergeben.

2. Die Kümmernislegende als ‚Märtyrerlegende‘

Die bereits erwähnten Kernelemente der Geschichte lassen sich skizzenhaft wie folgt darstellen:



Blickt man auf den Beginn der Geschichte, wie ihn die einzelnen Textzeugen wiedergeben, fallen die unterschiedlichen Apostrophierungen der Heiligen auf: Bis auf den Einblattdruck des Hans Burgkmair wird sie ‚(Heilige) Jungfrau‘ genannt. Einige Textzeugen machen unmissverständlich deutlich, dass es sich nicht um eine einfache Legende oder Heiligenlegende handelt, sondern um eine Märtyrerlegende: In diesen Texten wird sie explizit als ‚Märtyrerin‘³³ bezeichnet. Was kennzeichnet nun eine Märtyrerlegende? In ihrer Arbeit über die deutsche Heiligenlegende des Mittelalters nennt Edith Feistner drei Elemente, welche den ‚Basisnexus des Märtyrerschemas‘³⁴ bilden: Verhör, Haft und Hinrichtung. Dieses Kernset wird häufig um die beiden Elemente Folter und Wunder / Bekehrung angereichert. All diese Elemente lassen sich deutlich in der Kümmernislegende ausmachen, wie die obige schematische Zusammenfassung zeigt. Der Prozess, wenn man ihn so nennen möchte, kommt in der Kümmernislegende erst zustande, als sie sich weigert, den heidnischen König, den ihr Vater für sie zum Mann

³¹ Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 39.

³² Lechner [Anm. 13], S. 51.

³³ W: *Beata virgo et martyr Wilgefortis*; B1: *passio s. Wilgefortis virginis*; Ges: *Die Legende vander weerdigher maghet ende martheesse Sinte Ontcommere*; F: *legende de Madame sainte Vilgeforte, vierge et martire*; El: *Das ist die legendt der heiligen Junckfrauen vnnnd mertererin Sant Kumernus*; T: *Das Leben, leiden vnnnd sterben der h. Junckfrauen und Martyrin Wilgefortis oder Kumernus*; Wa: *Das leben der heiligen junckfrauen vnd martlerin Ocomeria*.

³⁴ Edith Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995, S. 27; vgl. im Folgenden zur Charakteristik der Gattung ‚Märtyrerlegende‘ ebd., S. 26-33.

bestimmt hat, zu heiraten. Auf diese Weigerung, verbunden mit ihrer Aussage, nur Christus zum Gemahl haben zu wollen, folgen die weiteren Elemente in der folgenden Reihenfolge:



Wenig ausgestaltet ist die Vorgeschichte der Heiligen, wodurch sich die Märtyrerlegende von den Bekennerlegenden unterscheidet, die weitaus mehr Gewicht auf die Darstellung einer möglichst großen Spanne des Lebens der Heiligen legen.³⁵

Ein Element, das letztendlich die Entscheidung des Vaters herbeiführt, die eigene Tochter kreuzigen zu lassen, erweist sich in der Kümmerislegende als zentral: die äußere Verwandlung der Heiligen in die Gestalt eines Mannes. Lässt sich die Kümmerislegende daher in die Reihe der *Cross-Dressing*-Geschichten³⁶ einordnen oder ist sie vielmehr als eine „Transgender-Heilige“³⁷ zu deuten? Ist die Verwandlung Ausdruck für die Überschreitung konventioneller, d. h. im Mittelalter gültiger Vorstellungen von Geschlecht? Ja, setzt sie diese Grenzen gar außer Kraft, in dem Sinne, dass die Heilige am Kreuz im psychologischen Sinn zu einem „Symbol des Selbst, Bild einer umfassenden seelischen Ganzheit, zu der Weibliches und Männliches, Menschliches und Göttliches, Geistiges und Triebhaftes gehören“³⁸ wird? Blickt man genauer in die einzelnen Textzeugen, so geben diese durchaus unterschiedliche Antworten auf diese Fragen. Es lohnt sich daher, die Textstellen, die sich mit der Verwandlung befassen, näher zu betrachten, um die Bandbreite dessen, was gemeinhin mit den Schlagworten ‚Transgender‘, ‚Cross Dressing‘ oder ‚Androgynität‘ benannt wird, auszuloten.

3. Die Verwandlung der Heiligen

3.1 Vergleich der Textzeugen

Die Heilige wird von ihrem Vater ins Gefängnis³⁹ geworfen, da sie am christlichen Glauben festhält und sich weigert, den Mann zu heiraten, den ihr Vater für sie ausge-

³⁵ Vgl. Feistner [Anm. 33], S. 33-45.

³⁶ Vgl. zum Thema *Cross Dressing* die Studie von Valerie R. Hotchkiss, *Clothes Make the Man. Female Cross Dressing in Medieval Europe*, New York / London 1996.

³⁷ So Elisa Heinrich, *Die Ordnung und ihr Anderes? Einige Anmerkungen zum Cross Dressing am Beispiel der Heiligen Kümmeris*, in: *Medium aevum quotidianum* 51 (2005), S. 44.

³⁸ Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 265.

³⁹ Nur in der französischen Legende ist die Rede von ihrem Zimmer, in das sich die Heilige zurückzieht (*Et la vierge s'oit retirant en sa chambre*). Dort ereignet sich das ‚Bartwunder‘. In der französischsprachigen Version wird die Heilige erst gefangen genommen, nachdem ihr ein Bart

wählt hat. Im Gefängnis ruft sie Gott um Hilfe an. Die Heilige bittet Gott um eine Verwandlung ihres Äußeren, um so der Ehe zu entkommen. In den Textzeugen wird diese Bitte um Verwandlung qualitativ unterschiedlich bewertet. So heißt es in Ges: *dat hy die gedaen van haren schoenen aensicht veranderen wilde*. Ebenfalls ohne Wertung und relativ nüchtern formuliert auch F: *qui lui pleust metre en elle aucun signes*; B spricht ebenfalls von einer ‚Verwandlung‘, die nicht näher qualifiziert wird: *Da begeret sy, das er sy verwandelt in sölche gestalt [...]*. Auch in N, T und Wa ist lediglich von einer ‚Veränderung‘ in einer bestimmten Form die Rede: *vnd Ir Junkhfreyliche gestalt in solicher Form verandert [...]*. Eine qualitative Wertung bringen G1, G2, B1 und W sowie D, in der die Heilige Gott explizit um eine ‚Verunstaltung‘ ihres Äußeren bittet (G2: *deturpare*, so auch B1 und W). In D lautet die Bitte: *Ende sie bat Gode mit wenenden ogen als dat God hoer wolde mismaken [...]*. Die Veränderung wird hier deutlich negativ qualifiziert, und zwar als eine äußerliche Entstellung. Nach der Verwandlung gleiche die Heilige einem *vir rusticalis* (G2 und W bzw. G1: *onabel man*). Die anderen Textzeugen sprechen davon, dass die Heilige nun *wie ein Mann* aussehe, ohne weitere Qualifizierung. Eine weitere Nuance liefert Reutlingers Gedicht. Dort heißt es: *das er ir schöne gställ verkbert / an gställ und an irm gantzen leibe [...]*. Mittelhochdeutsch *verkêren* betont deutlicher als mhd. *verendern* den Richtungswechsel der Verwandlung, nämlich eine Verdrehung bzw. eine Veränderung in das Entgegengesetzte, die ins Gute oder auch ins Böse führen kann.⁴⁰ Dass auch hier *verkêren* die Umwandlung in eine männlich aussehende Gestalt meint, erschließt sich dem Leser des Gedichts erst einige Verse darauf, als der Vater Kummernis entrüstet fragt, warum sie denn nun aussehe *wie ain man*. Auch in den anderen deutschsprachigen Texten (N, T, Wa) ist von der *verkerten gestalt* die Rede. Jedoch begegnet dieser Ausdruck nicht in der Figurenrede der Heiligen, in ihrer Bitte um Verwandlung, sondern im Erzählerkommentar, der von der Verwunderung des Vaters berichtet, ausgelöst eben durch das *verkerte* Aussehen seiner Tochter.

Des Weiteren unterscheiden sich die Textzeugen im Hinblick auf die Gründe, die von der Heiligen für die Verwandlung angeführt werden. Zum einen möchte sie ihre Jungfräulichkeit bewahren und der sexuellen Begierde der Männer in naher und ferner Zukunft nicht mehr ausgeliefert sein. Zum anderen möchte sie ‚Braut Christi‘ sein und nur Christus und keinen anderen Mann zum Bräutigam haben. In den niederländischen Fassungen ist dieses Motiv Ursache und Ziel der Verwandlung: Die Heilige ist Braut Christi, und nur Jesus und kein anderer Mann auf Erden kann ihr Bräutigam sein, vgl. z. B. D: *ic heb enen brudegum die om onser alre wille gestorven is an den cruce. Ende dien heb ic so uutvercoren dat ic anders genen brudegum hebben en wil*. Aus diesem Grund und um sie vor dem Begehren aller Männer auf Erden zu schützen, wird ihr Äußeres verwandelt. In den niederländischen Legenden wird die Heilige zum ‚weiblichen Christus‘ stilisiert, deutlicher als in den deutschsprachigen Fassungen symbolisiert sie die Nachfolge Christi *par excellence*.⁴¹ Einzelheiten in den Legenden nehmen Bezug auf die Passion Christi: Verhör, Gefangennahme, Prozess, Geißelung, Kreuzigung. In den deutschsprachigen

gewachsen war und sie dem Vater vorgeführt wurde. Einige Textzeugen äußern sich nicht über den konkreten Ort, an dem die Heilige gefangen genommen wird, in anderen ist vom ‚Kerker‘ die Rede.

⁴⁰ Vgl. Lexer, Bd. 3, Sp. 140-142 (zu *verkêren*).

⁴¹ Vgl. dazu Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 44f. und Daxelmüller [Anm. 6], S. 192.

Fassungen wird sie eher als Märtyrerin dargestellt, die für den christlichen Glauben leidet und für den sie – wie Christus – den Tod am Kreuz stirbt. In den deutschsprachigen Legendentexten findet sich das Motiv ‚Braut Christi‘ in Burgkmairs Holzschnitt und in Reutlingers Gedicht. In Reutlingers Gedicht nennt Christus als Grund für das *verkéren* der äußeren Gestalt, dass sie auf diese Weise seine Braut bleiben könne. Bei Burgkmair heißt es, dass sie nur ihm, d. h. Christus, gefallen möge und deswegen um die Verwandlung bittet. Im Burgkmair-Text orientiert sich die Verwandlung der Heiligen am Motiv der Gottgefälligkeit und lässt sich nicht mit dem Gegensatzpaar ‚schön – hässlich‘ (wie in den mittelniederländischen Textzeugen) beschreiben. Wie Schnürer / Ritz bereits konstatierten, wird in diesen Textzeugen das ‚Bartwunder‘, wie sie die Verwandlung in einen Mann nennen, „zugleich tiefsinniger und liebenswürdiger motiviert als in der alten niederländischen Legende“⁴². In N, T und Wa fehlt das Motiv ‚Braut Christi‘. Dort dominiert der Wille, die Jungfräulichkeit zu bewahren und dafür ggf. alles Leid auf sich zu nehmen. So heißt es in Wa über die Heilige, nachdem ihr die Mutter Gottes mit dem Jesuskind und den Heiligen Jungfrauen in einer Vision erschienen war:

Do viel Ockemia (!), die die leyen nennen Sant kumernus, auf ire knie mit erhabem herzen vnd aufgerichten benden got dancksagent vnd seiner außselvten muter vnd enpfing ein kecks vnforchtsams hercz, Ließ den vater verstien jren fürgeseczten willen vnd angenumen gelauben, Das sie got vnd seiner muter marie rainikeit irs leibs versprochen het. (fol. 203r)

Was die Gründe für die Verwandlung angeht, ist ein weiteres Motiv interessant, das nur in N, T und Wa sowie im Tafelbild von Eltersdorf begegnet, wo diesem Motiv ein eigenes Szenenbild gewidmet ist: Die Heilige bittet um die Veränderung ihrer äußeren Gestalt und um die Spende der Heiligen Taufe verbunden mit der Kraft, das Martyrium zu durchleiden. Das in den ältesten Textzeugen enthaltene Motiv (Bitte um Verwandlung der äußeren Gestalt) ist hier mit dem Motiv der Taufe kombiniert. Damit zeigen diese Versionen der Legende eine deutliche Akzentverschiebung hin zu einer stärker christozentrisch und – so wird im Folgenden noch auszuführen sein – sakramenten-theologisch-anthropologischen Perspektive.

Der kurze Überblick hat gezeigt, dass sich die in den Legendentexten geschilderte Verwandlung der Heiligen in den deutschsprachigen Fassungen in zwei Aspekten (Verwandlung in einen Mann / Taufe) von der in den niederländischen Fassungen unterscheidet. Im Folgenden werden diese Unterschiede und die damit verbundenen theologischen Implikationen näher erläutert.

3.2 Verwandlung in einen Mann

Im Unterschied zu den niederländischen Fassungen heißt es in den deutschsprachigen Legenden, dass Gott die Heilige ihm, d. h. Gott, *gleich* (B) gemacht bzw. *in seine Gestalt* (E) verwandelt habe. N, T und Wa gestalten den Passus der Verwandlung erzählerisch aus. Zunächst erscheint Gott der Heiligen zusammen *mit seiner werden Mutter Maria*. Nach der Taufe und der Tröstung mit der Gnade des Heiligen Geistes (siehe zu diesem Motiv unten) stellt sich die äußere Veränderung ein und sie erscheint *aus Junghefrylicher*

⁴² Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 35.

Form in gestalt aines Mans mit bar vnd bardt, gleich wie Gott, als er auff diesem Jamerthal gewandert hat (N, T, Wa). Dass Gott diese Verwandlung vorgenommen hat, wird in dieser Version nicht explizit gesagt. Wie in B und E wird ausgesagt, dass die Heilige ‚Gott gleich‘ verwandelt wurde. Die niederländischen Versionen legen den Schwerpunkt auf die Tatsache, dass die Heilige in einen Mann verwandelt wurde. Hingegen fehlt dort der Hinweis darauf, dass sie Gott gleich gemacht bzw. in seine Gestalt verwandelt wurde. Die Verwandlung in ein männlich aussehendes Wesen wird – in diesem Punkt stimmen die niederländischen mit den deutschsprachigen Versionen überein – durch das Hinzutreten eines sekundären männlichen Geschlechtsmerkmals, des Bartes, angezeigt. Dadurch unterscheidet sich die Kümmerislegende von den *Cross-Dressing*-Legenden⁴³, da die Verwandlung gerade nicht durch einen Kleidertausch vollzogen wird. Durch das sekundäre Geschlechtsmerkmal wird die Heilige nach der Verwandlung nach außen hin als Mann wahrgenommen; allerdings bleiben die weiblichen sekundären Geschlechtsmerkmale von der Verwandlung unangetastet. In den Texten ist nicht die Rede davon, dass sich die Heilige in einen Mann verwandelt habe, sondern dass sie nach der Verwandlung ‚aussieht‘ wie ein Mann. Alle Texte betonen diese Kluft zwischen primärem Geschlecht (eine Frau) und der äußerlich aufgrund des sekundären Geschlechtsmerkmals beobachtbaren Wahrnehmung. So heißt es in G1 *als of* [Hervorh. K. B.] *sy een onabel man gheweest had*.⁴⁴ Eine Grenze, die zwischen männlich und weiblich, wird hier markiert.

Man könnte geneigt sein, das Motiv des ‚Männlich-Werdens‘ symbolisch zu deuten, was gerade für Märtyrerlegenden mit weiblichen Protagonistinnen nicht untypisch ist, man denke nur an die Tradition der frühchristlichen Heiligenlegenden, beispielsweise an Perpetua: Diese erlebt in einer Vision, in der sie den bevorstehenden Kampf im Amphitheater von Karthago antizipiert, ihre Verwandlung in einen Mann. Wie ein Gladiator wird sie mit Öl eingerieben. Äußerlich gleicht sie einem männlichen Kämpfer: *Facta sum masculus*, heißt es im lateinischen Text.⁴⁵ Das Mannsein Perpetuas wird an ihrer unerschütterlichen Kampfbegierde, ihrem Siegesmut und an der brutalen Gewalt ersichtlich, mit der sie kämpft. Für Perpetua bedeutet die Verwandlung in einen Mann ein Zugewinn an innerer Stärke für das bevorstehende Martyrium. Frauen konnten ‚männlich‘ werden bzw. wurden als ‚männlich‘ bezeichnet, wenn sie männliche Verhaltensweisen wie Kraft, Stärke und Verstand an den Tag legten.⁴⁶ Vermittelt v. a. durch die Kirchenväter war die Vorstellung der männlichen Frau auch im Mittelalter virulent. Für eine Frau sei ein jungfräuliches Dasein besonders erstrebenswert, so Augustinus, da

⁴³ Vgl. z. B. die auch in der ‚Legenda aurea‘ überlieferte Pelagius-Legende. Zum Thema Transvestismus besonders in der mittelalterlichen Hagiographie s. Hotchkiss [Anm. 36], S. 13-31.

⁴⁴ In G2 heißt es *quasi fuisset vir rusticalis* (ebenso in W); s. a. B1: *nam barbata ad modum viri facta est*. N und T: *in gestalt aines Mans mit bar vnd bardt*; Wa: *jn gestalt eins mans, Mit bar vnd part*.

⁴⁵ *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des actes*. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index par Jacqueline Amat (Sources Chrétiennes 417), Paris 1996, S. 136-138. Amat weist im Kommentar auf die spirituelle Lesart bzw. auf montanistischen Einfluss hin: „Par ailleurs, il s’agit aussi d’une mutation spirituelle, qui transcende la condition féminine pécheresse, avec la faiblesse et les défaillances qu’on lui attribue communément à l’époque [...]“ (Ebd., S. 225)

⁴⁶ Vgl. dazu Christine Haag, Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine theoretischen Grundlagen, in: Bennewitz / Tervooren [Anm. 18], S. 228-248.

sie auf diese Weise die ‚Schwächen ihrer Natur‘ kompensieren könne.⁴⁷ Eine Frau, die wie ein Mann handelt, bezeichnet Isidor unter Berufung auf die ‚Antiqui‘ als eine ‚starke Frau‘ bzw. als ‚virago‘:

*Virago vocata, quia virum agit, hoc est, opera virilia facit, et masculini vigoris est. Antiqui enim fortes feminas ita vocabant. Virgo autem non recte virago dicitur, si non viri officio fungatur. Mulier vero si virilia opera facit, recte virago dicitur, ut Amazon.*⁴⁸

Auch in der mittelalterlichen Mystik begegnet diese Vorstellung. Die Seele, so Meister Eckhart, die sich zu Gott bekennt und Gott sucht, werde als ‚Mann‘ bezeichnet, andernfalls als ‚Frau‘:

*Diu sêle ist alzemâle man, dâ si ze gote gekêret ist. Dâ diu sêle her nider sleht, dâ heizet si vrouwe; aber dâ man got in im selber bekennet und got dâ heime suochet, dâ ist si der man.*⁴⁹

Könnte man übertragen auf die Kümmerislegende den Bartwuchs insofern symbolisch verstehen, als dass das männliche sekundäre Geschlechtsmerkmal Ausdruck innerer Vollkommenheit der Heiligen ist? Gerade im Hinblick auf den oben zitierten Ausspruch Isidors ist man schnell geneigt, den lateinischen Namen der Heiligen (*Wilgefortis*) dahingehend zu interpretieren und dabei außer Acht zu lassen, dass es nur ein Name neben vielen weiteren bezeugten ist. Wenn überhaupt wäre eine Deutung in diese Richtung nur für die Texte zutreffend, die explizit mit den Kategorien männlich resp. weiblich operieren. Gerade hinsichtlich der niederländischen Texttradition sind hier jedoch erhebliche Zweifel angebracht, betrachtet man die Verwandlung im Kontext des ganzen Legendentexts. Der Sinn und Zweck des Bartwunders erscheint auf der Erzählebene in den niederländischen Versionen viel banaler. Zwar wird wie oben zitiert in G1 (auch in G2, W und B1) ausgesagt, die Heilige sehe aus ‚wie ein Mann‘, doch geschieht dies vor allem, um die Derbheit ihres Äußeren herauszustellen, da sie einem *onabel man* oder – so in den lateinischen Übersetzungen der Legende – *vir rusticalis* gleiche. Deutlich wird in diesen Texten, dass sie nunmehr ihre Schönheit durch den Bartwuchs eingebüßt hat. Genau dies wollte sie durch ihre Bitte ja auch bezwecken: Sie möchte von keinem anderen Mann auf der Erde mehr begehrt werden. Dennoch, und das ist wichtig zu betonen, bleibt sie auch nach dieser äußeren Verwandlung eine Frau. Erstaunlicherweise ist in D und Ges überhaupt nicht die Rede davon, dass sie durch den Bart nun ‚männlich‘ aussehe, sondern dass sie von nun an von allen Männern, und besonders von dem ungeliebten Werber, unbehelligt bleiben werde: *Met welken baerde sy was soe seer ontsient, dat sy alle mannen wederstont ende sonderlinghe den coninck van Cecilien [...].* (Ges) Auch findet sich dort nicht der Vorwurf, sie habe ihrer weiblichen Natur zuwider gehandelt. Dieser Vorwurf begegnet zusammen mit dem Vorwurf der Zauberei vor allem in den anderen Versionen niederländischer Provenienz. Diese Vorwürfe äußert der Vater, als ihm die Tochter nach der Gefangenschaft wieder vorgeführt wird, siehe z. B. die Fassung G1:

⁴⁷ Vgl. Magdalena Bußmann, Die Frau – Gehilfin des Mannes oder eine Zufallerscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben, in: Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. Fragen, Quellen, Antworten, hg. von Bea Lundt, München 1991, S. 123.

⁴⁸ Isidor von Sevilla, Liber Etymologiarum XI, 2,22 (PL 82, 417).

⁴⁹ Meister Eckhart, Werke I. Texte und Übersetzungen, hg. von Niklaus Largier (Bibliothek des Mittelalters 20), Frankfurt a. M. 1993, S. 230 (aus der Predigt 20A).

*Dair sy sus quam, ghebaert als een man, soe is die vader op hair seer toernich gheweest, segghende, dat sy dat masschen des baerts an hair aensicht ghedaen had mit swarten consten **boven der vrouweliker natuer.***⁵⁰ [Hervorh. K.B.]

In den deutschsprachigen Fassungen fehlen diese beiden Vorhaltungen. Die Heilige sieht nach der Verwandlung nicht derb und ungestalt aus, sondern sie gleicht nun Gott selbst, ist Ebenbild Gottes.⁵¹ Auch die französischsprachige Version, die einige Gemeinsamkeiten mit den deutschsprachigen Fassungen aufweist⁵², stellt heraus, dass die Heilige zum Ebenbild Gottes geworden ist.

Es gilt Folgendes festzuhalten:

(1) Es handelt sich bei der Verwandlung nicht um eine Verkleidung oder um eine Geschlechtsänderung, sondern um das Hinzutreten eines Merkmals, das per Konvention als ‚männlich‘ wahrgenommen wird.

⁵⁰ So auch die lateinische Fassung G2: *Qua veniente sic barbata pater ei multum irascebatur asserens, quod per artem magicam huiusmodi barbam contra usum muliebrem crescere fecisset.* Ebenso W; in B1 begegnet auch der Zaubereivorwurf, allerdings fehlt dort diese zweite Anschuldigung, sie habe gegen die weibliche Natur gehandelt. Dieser Vorwurf findet sich nicht in Ges und D. Dort wird grundsätzlich weniger Wert auf die Darstellung des ‚Geschlechtswandels‘ gelegt. Etwas anders gestaltet ist der Zaubereivorwurf in der französischsprachigen Fassung: Dort ruft der Vater Zauberer hinzu, die versuchen sollen, den Bart zu entfernen.

⁵¹ Auf diesen wichtigen Unterschied wiesen bereits Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 35 hin: „Besonders bemerkenswert ist die christusähnliche Gestalt, in welche die Heilige verwandelt wird. Das Bartwunder wird dadurch zugleich tiefsinniger und liebenswürdiger motiviert als in der alten niederländischen Legende. Dort erhält die Gefangene auf ihre Bitte, Gott möge sie so verunstalten, daß kein Mann ihrer begehre, das Aussehen eines ‚onabel man? = vir rusticalis. Hier [gemeint ist die Legende, wie sie auf dem Burgkmair-Einblatt-Druck steht; K. B.] bittet die Jungfrau, daß Gott sie so verwandle, daß sie keinem auf Erden gefiele, sondern ihm alleine, und daß er sie so machte, wie sie ihm am besten gefiele. Darauf wird sie dem Heiland gleich. Daß die Heilige so zuletzt ein schönes Ebenbild des Erlösers ist, tritt hier vor allem stark hervor.“ Auch Schweizer-Vüllers [Anm. 4] betont dieses Motiv, das sich nur in den deutschen Versionen der Legende findet. Es sei ihr zufolge „typisch für die Auffassung in diesen frühen deutschsprachigen Legenden des 16. und 17. Jahrhunderts“ und zeige „die enge Beziehung zwischen dem Erzählten und den entsprechenden bildhaften Darstellungen“ (S. 32). Besonders greifbar ist ein solcher Zusammenhang zwischen Legende und bildhafter Darstellung im Eltersdorfer Tafelbild: Auf dem kleinen Legendenbild, das zeigt, wie Gott die Heilige tauft und sie in ‚seine Gestalt‘ (s. dazu unten) verwandelt, ist die Heilige rein äußerlich nicht von Christus zu unterscheiden. Sie trägt das gleiche graue Gewand und gleicht ihm hinsichtlich des Haar- und Bartwuchses. Eine Ausnahme zu dem oben von Schweizer-Vüllers postulierten Zusammenhang zwischen Legende und bildlicher Darstellung im süddeutschen Raum bildet das Porträt der Kümmerin auf einem kleinen Holzschnitt aus dem Kloster Tegernsee aus dem Jahr 1470/80, auf dem im Unterschied zu den später entstandenen und im süddeutschen Raum auffindbaren Ikonographien die Heilige als Frau ohne männliche Züge (es fehlt sogar der Bart!) dargestellt ist (vgl. Schweizer-Vüllers [Anm. 4], S. 69, vgl. dort auch die Abbildung auf S. 77).

⁵² Die Abweichungen zwischen den deutschen Texten und der französischen Legende sind im Vergleich mit den niederländischen Textzeugen beispielsweise identisch: Es gibt keinen Krieg zwischen dem Vater der Heiligen und dem König, den sie heiraten soll. In beiden Legenden wird von den Martern berichtet (fünf Tage Gefängnis ohne Essen und Trinken). Allerdings ist die Reihenfolge vertauscht: In der französischsprachigen Fassung wird die Heilige nach dem Bartwunder gefangen genommen und gemartert, in den deutschsprachigen Versionen erhält sie den Bart nach der Gefangennahme und den Martern. Wohl gehen beide Versionen auf eine Tradition zurück, die eine Zeit lang parallel lief, sich dann jedoch in eine deutschsprachige und französischsprachige Tradition aufteilte, vgl. Schnürer / Ritz [Anm. 4], S. 32.

(2) Zweitens fällt auf, dass nicht alle Textzeugen die aus dieser Verwandlung resultierende Geschlechterdifferenz thematisieren (Ges und D tun dies nicht).

(3) Drittens gibt es zwischen den Texten, die mit den Kategorien männlich und weiblich operieren, einen qualitativen Unterschied: Die Texte niederländischer Provenienz verwenden das männliche Attribut des Bartwuchses dazu, um die Derbheit und die Unansehnlichkeit der Heiligen zu unterstreichen, die aus der Verwandlung resultiert und die dazu führt, dass die Heilige Braut Christi bleiben kann. Das Männlichwerden ist dort ein Symbol für die kompromisslose Kreuzesnachfolge Jesu, die aus der Heiligen einen weiblichen Christus macht.⁵³ In den deutschsprachigen Versionen und mit etwas anderer Nuance auch in der französischsprachigen Fassung wird die Heilige nicht nur in einen Mann verwandelt und damit unattraktiv für die männlichen Bewerber, sondern sie wird Gott ebenbildlich gemacht. Der Verwandlung in einen Mann kommt damit besonders in den deutschsprachigen Versionen eine theologisch andere Bedeutung zu, da hier das Motiv der Gottebenbildlichkeit betont wird („machte sie gleich“, „verwandelt sie in seine Gestalt“). Was bedeutet nun Gottebenbildlichkeit im Verständnis des Mittelalters und wie ist die in diesem Zusammenhang genannte Verwandlung in einen Mann zu verstehen?

Die Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen geht auf Gen 1,27 zurück. Gott erschafft den Menschen nach seinem Bild. Eine Geschlechterdifferenz wird hier nicht eröffnet. Die Gottebenbildlichkeit gilt für alle Menschen, für beide Geschlechter in gleicher Weise. In den mittelalterlichen Summen und Sentenzenkommentaren zur Gottebenbildlichkeit wird versucht, die in Gen 1,27 – dem sogenannten ‚ersten‘ Schöpfungsbericht – erzählte Erschaffung des Menschen mit dem ‚zweiten‘ Schöpfungsbericht in Gen 2 in Einklang zu bringen. Hierzu greifen die Scholastiker, allen voran Thoman von Aquin, auf die Unterscheidung zwischen der Geistnatur und der Schöpfungsnatur des Menschen zurück. Die Schöpfungsnatur bezeichnet die konkrete menschliche Wirklichkeit in der Schöpfung, von der die Geistnatur zu unterscheiden ist, die einen *a priori*-Zustand markiert. Gen 2 beziehe sich auf die Schöpfungsnatur des Menschen, auf seine Erschaffung als geschlechtliches Wesen als Mann und Frau, während Gen 1 die Erschaffung des Menschen als ‚Geistnatur‘ behandle, innerhalb derer dem Menschen Gottebenbildlichkeit zukomme. Gen 1 wurde aus der Perspektive des zweiten Schöpfungsberichts gelesen und dahingehend interpretiert, dass der Mann als der zuerst Geschaffene über ein höheres Maß an Gottebenbildlichkeit verfüge als die Frau. Der Mann sei direkt Ebenbild Gottes, die Frau dagegen nur indirekt, d. h. nur über den Mann habe sie Anteil an der Gottebenbildlichkeit. Dies gelte für die Schöpfungsnatur, innerhalb der die Ungleichheit der Geschlechter herrscht und der Mann *principium mulieris et finis*⁵⁴ ist, da er gemäß der mittelalterlichen Lesart von Gen 2 (zeitlich) vor der Frau geschaffen wurde. Die für die Schöpfungsnatur geltenden Regeln werden jedoch in der eschatologischen Ordnung relativiert. Im Blick auf die Vollkom-

⁵³ Zu den *Gender*-Implikationen des Motivs der Nachfolge Christi vgl. Friesen [Anm. 4], S. 19-33.

⁵⁴ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, 93,4 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, curante Roberto Busa S.I., Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980).

menheit der gesamten Schöpfung müsse auch die Zweiheit der Geschlechter hinsichtlich der Vollendung der Schöpfung vollkommen sein.⁵⁵

Die Verwandlung in einen Mann, von der die Legende handelt, lässt sich nun innerhalb des oben ausgeführten mittelalterlichen Verständnisses der Gottebenbildlichkeit folgendermaßen deuten: Indem Gott die Heilige ihm gleich macht bzw. in seine Gestalt verwandelt, schafft er sie im Sinne einer eschatologischen Ordnung neu als *imago Dei*. Da sich diese Schöpfung innerhalb der Schöpfungsordnung ereignet, wird die Geschlechterdichotomie nicht aufgehoben, allerdings werden die Geschlechtergrenzen und die damit zusammenhängenden Implikationen relativiert: Die Heilige erhält ein männliches Attribut und wird durch ihr männliches Aussehen demjenigen, der sie geschaffen hat – nämlich Gott – gleich gemacht. Sie ist, so die Botschaft der deutschen Texte, als Frau, die sie auch am Kreuz immer noch bleibt, *imago Dei*.

3.3 Taufmotiv

Im Eltersdorfer Tafelbild (E) und in den Neufahrner Legenden (N und T) wird die Verwandlung von einem weiteren Motiv begleitet: Die Heilige wird getauft. Diesem Motiv ist im Tafelgemälde von Eltersdorf eines der insgesamt vier kleineren Legendenbilder gewidmet. Es trägt die Unterschrift: *Hie taufft Gott sant Kumernus selber In Kerker Unnd verwandelt sy Inn sein Gestalt*. Auch die Neufahrner Legenden und die Legende aus St. Walburg beschreiben die Taufe der Heiligen im Gefängnis, allerdings mit einigen Abweichungen: Dort erscheinen der Heiligen vor der Taufe und der Verwandlung Gott und Maria. Maria taucht im Eltersdorfer Tafelbild nur im ersten der vier Legendenbilder auf, als Maria mit ihrem Kind der Heiligen in einer Vision erscheint; im Legendenbild, das die Taufe und die Verwandlung zeigt, fehlt sie. Ein weiterer Unterschied fällt beim Vergleich zwischen E und N/T/Wa auf: Auf dem kleinen Legendenbild in Eltersdorf sind die auch in N und T erwähnten *Hütter der gefenckhnus* abgebildet, jedoch schlafen diese und scheinen nicht zu merken, dass Gott der Heiligen im Gefängnis erscheint, sie tauft und in seine Gestalt verwandelt. In N und T heißt es, dass die Wächter aufgrund der hellen Erscheinung (*ob den Claren glantz*, N, T; *von dem klarn schein*, Wa) Furcht ergriffen habe und sie dem König darüber berichteten, woraufhin dieser die Heilige wiederum vorführen ließ. Die Taufe der Heiligen wird in keiner anderen Legendenfassung erwähnt, ist also eine Besonderheit der deutschsprachigen Tradition. Offenbar wurde sie für zentral gehalten, da ihr im Eltersdorfer Tafelbild ein eigenes kleines Legendenbild gewidmet wurde. Über die Hintergründe, die zur Aufnahme dieses Motivs in die Legende geführt haben, kann freilich nur spekuliert werden. Möglicherweise steht sie im Zusammenhang mit der Herausbildung der spätmittelalterlichen Sakramententheologie. Erst 1439, in der Bulle ‚Exsultate Deo‘, legte Papst Eugen IV. die Lehre von den sieben Sakramenten fest. Dieser Lehre zufolge kam der Taufe oberste Priorität zu. Sie wird in der Bulle als *vitae spiritualis ianua* (Tor zum geistlichen Leben) bezeichnet.⁵⁶ Erklärt dies vielleicht den exzeptionellen Charakter der Taufe, so bleibt

⁵⁵ Ebd. 99,2.

⁵⁶ Vgl. Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i. Br. u. a. 371991, Nr. 1314-1316 (S. 454f.). Zur Siebenzahl äußert sich erstmals affirmativ das 2. Konzil von Lyon im Jahr 1274 (s. ebd. Nr. 860). Die Bulle aus dem Jahr 1439 ist in

offen, warum diese beiden Motive – Verwandlung in die Gestalt Gottes und Taufe – in einem Bild dargestellt (in E) bzw. in einem Satz (in N, T, Wa) erwähnt werden. Was ist das Element, das diese beiden Motive miteinander verbindet? Es lohnt sich, hier zur Erläuterung einige zentrale Stellen aus den Briefen des Paulus heranzuziehen, die von der Taufe handeln.

Gemäß der paulinischen Tauftheologie vollzieht sich in der Taufe ein soteriologischer Akt: „der Getaufte hat schon jetzt Anteil am Auferstehungsleben Christi“⁵⁷. Paulus formuliert diese zentrale Aussage im Römerbrief 6,3-8:

3 wisst ihr denn nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind?

4 Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben.

5 Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod [Hervorh. K. B.], dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein.

6 Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben.

7 Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde.

8 Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit ihm leben werden.

Die Taufe macht den Gläubigen zu einem wahrhaften Glied Christi, zu einem ‚neuen Menschen‘. Jeder Getaufte habe *Christus als Gewand angelegt*, so Paulus im Galaterbrief (Gal 3,27). Mit der Taufe wird ein eschatologischer Zustand eingeholt: Der getaufte Christ ist bereits erlöst. Entsprechend gelten irdische Grenzen und Gesetze nicht mehr. Auch die Geschlechtergrenzen haben in diesem Zustand keine Gültigkeit mehr, wie Paulus im Anschluss an die oben zitierte Stelle im Galaterbrief (3,28) ausführt:

Es gibt aber nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.

Dass in den Legendentexten N, T und Wa sowie im Eltersdorfer Tafelbild gerade die Taufe und die Verwandlung in eine gottebenbildliche Gestalt in einem Zusammenhang genannt werden, ist sicher nicht ohne Zufall und impliziert eine weitreichende theologische Botschaft: Mit der Taufe geht eine Verwandlung einher, die jeden Täufling christusähnlich macht. Der Täufling zieht Christus an und wird ihm in der Taufe in Tod und

dem Sinne eine Bestätigung der Aussage des 2. Konzils von Lyon. Thomas von Aquin spricht in seiner Summa Theologiae (III, 69,7) von der Taufe als Pforte zum himmlischen Reich. Außerdem schreibt er in diesem Zusammenhang: „Beide Sakramente, nämlich Taufe und Eucharistie, stellen den Tod und das Leiden des Herrn dar; jedes aber auf andere Weise. In der Taufe wird das Gedächtnis des Todes Christi begangen, sofern der Mensch mit Christus stirbt, um zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden. Im Sakrament der Eucharistie hingegen wird das Gedächtnis des Todes Christi begangen, sofern Christus selbst als der, der gelitten hat, uns dargeboten wird als Ostermahl.“ (Summa Theologiae, III, 66,10, zitiert nach: Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica, hg. vom Katholischen Akademikerverband, Bd. 29: Die Sakramente. Taufe und Firmung, Salzburg / Leipzig 1935, S. 188)

⁵⁷ Knut Backhaus, Art. ‚Taufe‘, in: *3LThK* 9 (2000), Sp. 1284.

Auferstehung gleich gestaltet. Anschaulich ist dies im Eltersdorfer Legendenbild dargestellt: Die Heilige ist von Christus äußerlich nicht zu unterscheiden. Sie trägt das gleiche graue Gewand wie Christus und hat wie er einen Kinnbart. Auch Haarfarbe und -länge sind identisch (in den Bildern, die die Zeit vor der Verwandlung zeigen, ist die Heilige blond!).

4. Zusammenfassung

Beide vorgestellten Motive, sowohl das der Verwandlung in eine gottebenbildliche Gestalt als auch das der Taufe verweisen auf einen eschatologischen Zustand, auf die Vervollkommnung des Einzelnen. Diese Motive unterscheiden die oberdeutschen Legendentexte von den niederländischen. Während dort der Schwerpunkt auf dem Motiv ‚Braut Christi‘ liegt und die Heilige als ‚weiblicher Christus‘ dargestellt wird, wird die Legende in der oberdeutschen Rezeption stärker anthropologisch-sakramententheologisch ausgerichtet. Die beiden Motive – *Imago Dei*-Sein und Getauft-Sein – werden an einer Frau exemplifiziert. Die Frau am Kreuz, die Heilige, wird in der Legende zum Symbol für einen eschatologischen Heilszustand. Die schöpferbezogene Weiblichkeit der Heiligen wird durch die Verwandlung relativiert, sie wird Gott ebenbildlich. Eine solche Relativierung der Grenzen und Gesetze der Schöpfungsordnung hinsichtlich der eschatologischen Schöpfungsordnung sei möglich, so Thomas von Aquin, da auch der *diversitas sexus* wie allen anderen Dingen Vollkommenheit hinsichtlich der eschatologischen Schöpfungsordnung zukommt: *sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanae naturae.*⁵⁸

⁵⁸ Summa Theologiae I, 99,2 (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, curante Roberto Busa S.I., Bd. 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980).



Kümmernisbild (1513) aus der Egidienkirche in Erlangen-Eltersdorf (Foto von Robert Leyh, in: Evang.-Luth. Egidienkirche Erlangen-Eltersdorf, Kirchenführer, Eltersdorf 1999, S. 19).