

Reinders, Judith

Die bärtige Heilige als inklusive Erlöserin? : Forschung zu Legende und Kult um die heilige Kummernis

In:

Eickels, Klaus van; Eickels, Christine van; Kuber, Johannes; u. a. (Hrsg.), Queere Menschen und die Kirchen : historische, theologische und lebensweltliche Perspektiven, Bamberg : University of Bamberg Press, S. 219-278. 2025. DOI: 10.20378/irb-111118

Beitrag im Sammelwerk - Verlagsversion

DOI des Beitrags: 10.20378/irb-112263

Datum der Veröffentlichung: 18.12.2025

Rechtehinweis:

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt die **Creative-Commons-Lizenz CC BY**.



Die Lizenzinformationen sind online verfügbar:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

JUDITH REINDERS

Die bärtige Heilige als inklusive Erlöserin?

Forschung zu Legende und Kult um die heilige Kummernis

Abstract: Im Aufsatz wird die heilige Kummernis, eine legendäre Figur aus dem Spätmittelalter, in einer interdisziplinären Untersuchung betrachtet, in der vor allem die Bereiche Geschichte, Theologie und Geschlechterforschung miteinander verknüpft werden. Im Fokus stehen die Auswirkungen der Legende auf den damaligen und heutigen Geschlechterdiskurs. Dabei wird die Bedeutung der Heiligen für die kulturelle Identität sowie die Theologie von Christ*innen vom Mittelalter bis heute analysiert. Der Bart wird als Zeichen von Männlichkeit und Macht sowie als Symbol der *imitatio Dei* in den Blick genommen. Durch die Figur wird das Verständnis von Geschlechtlichkeit im Spätmittelalter sowie die Durchbrechung dieser Kategorie durch den Bartwuchs deutlich. Die Legende der Heiligen löst bis heute Debatten über Geschlechterrollen und Geschlechtsidentitäten aus. Ihre Geschlechterfluidität zeugt von einer Komplexität und Vielschichtigkeit der Geschlechterbinaritäten in spätmittelalterlichen Wundergeschichten. Die Legende eröffnet einen Raum für die Neuinterpretation vorherrschender Geschlechtermodelle.

Schlagworte: Queer; Heilige; Mittelalter; Frauenforschung; *crossdressing*; Bart

Als „siegreiche Diva mit Bart“¹ wurde die Dragqueen Conchita Wurst am Abend des 10. Mai 2014 zur Siegerin des Eurovision Song Contests gekürt. Ihr Auftritt war damals in aller Munde. Eine bärtige Frau* scheint noch immer viele zu irritieren. Dabei ist das Spiel mit den Geschlechterrollen in unserer sogenannten westlichen Kultur kein neues Phänomen. Bereits im Spätmittelalter sorgte die Legende einer bärtigen Heiligen für eine Mischung aus Faszination, Ablehnung und Verehrung. „Die queere Frau

¹ <https://www.eurovision.de/teilnehmer/Conchita-Wurst-ESC-Siegerin-von-2014,conchitawurst141.html>.

am Kreuz“², „ein weiblicher Jesus“³ oder eine „inklusive Erlöserin“⁴? Mit diesen Assoziationen weckt sie bis heute das Interesse von Geschichtswissenschaft, Genderforschung und Theologie.

Die heilige Kümmerin, die neben diesem Namen auch unter zahlreichen anderen bekannt wurde,⁵ fasziniert seit Jahrhunderten die Menschheit, insbesondere das Christentum. Ihre Geschichte bietet ein reiches Panorama kultureller und spiritueller Interpretationen, das von den Anfängen der Heiligen als Figur einer Legende bis hin zu modernen Darstellungen in Kunst und Kultur reicht. Sie wird heute meistens im Kontext von Kuriositäten in der Frömmigkeit der katholischen Kirche des Mittelalters genannt. Die Debatte um die Verbreitung ihres Kults stand dabei häufig im Vordergrund der Forschung. Inhaltliche Fragen rund um die Entstehung der Heiligenfigur und zum Bedürfnis, aus dem vor allem Frauen zu ihr beteten, rangierten eher im Hintergrund. Im Zuge eines verstärkten Interesses an der Vielfalt von Geschlechtsidentitäten im 21. Jahrhundert erhielt die Kümmerin neue Aufmerksamkeit, wobei sich auch die Ausdeutung und die kultische Funktion der Figur veränderten.

1 Die Legende

Der Legende zufolge war die heilige Kümmerin die Tochter eines heidnischen Königs, der sie aus politischem Kalkül mit einem anderen heidnischen König oder Prinzen vermählen wollte.⁶ Da sich die junge Frau jedoch zum Christentum bekehrt hatte, verfolgte sie das Ziel, ihr Leben

² Francesca POLISTINA: Die queere Frau am Kreuz, 2023, <https://www.sueddeutsche.de/muenchen/freising/neufahrn-bei-freising-wilgefortis-kuemmernis-christus-lgbtq-1.5960792?reduced=true>.

³ Kurt TUTSCHKE: Ein weiblicher Jesus? Die Geschichte der Heiligen Kümmerin, 2017, <https://www.derstandard.at/story/2000051566937/ein-weiblicher-jesus-die-geschichte-der-heiligen-kuemmernis>.

⁴ Christian GAIER: Kultfigur Frau am Kreuz. Ausstellung im Bildungszentrum sancta clara in Mannheim, 2020, https://www.wochenblatt-reporter.de/mannheim/c-lokales/kultfigur-frau-am-kreuz_a219475.

⁵ Mehr dazu in Kapitel 5.

⁶ Artikel „Wilgeförtis“, in: Catholic Online, https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=465.

Gott zu widmen und keine Ehe einzugehen, sondern in Keuschheit zu leben. Im Streit ließ ihr Vater sie daraufhin in den Kerker werfen. In ihrer Gefangenschaft rief sie Gott um Hilfe an, um die bevorstehende Heirat zu verhindern. Sie flehte ihn an, sie so zu verwandeln, dass sie kein Mann mehr heiraten wollen würde. Daraufhin wuchs ihr ein Bart. Als ihr Vater sie am nächsten Morgen so auffand, wurde er wütend und fragte, woher der Bart komme. Die Königstochter entgegnete, ihr Gemahl, das heißt aus ihrer Sicht Gott, habe sie ihm ähnlich gemacht. Auch nach mehreren Versuchen, den Bart zu entfernen, blieb er in ihrem Gesicht. Der heidnische König, dem sie versprochen war, lehnte die Hochzeit daraufhin ab. Aus Wut entschied der Vater, seine Tochter kreuzigen zu lassen und begründete dies damit, dass sie so ihrem gekreuzigten Gott noch ähnlicher werden könne. Die Narration erscheint aus heutiger Perspektive zunächst eine offensichtliche Ablehnung geschlechtlicher Vielfalt zu beinhalten.

In einigen Überlieferungen wird davon berichtet, wie die Sterbende drei Tage vom Kreuz herab predigte und so Menschen zum Glauben bekehrte. Darunter soll angeblich auch ihr Vater gewesen sein, der sie nach ihrem Märtyrerintendot am Kreuz in kostbare Gewänder hüllen und als Buße eine Kirche errichten ließ.⁷ An dieser Stelle schließt sich in vielen Erzählungen die Spielmannslegende an: Ein Spielmann habe am Bild der heiligen Kummernis musiziert und zum Dank ihren goldenen Schuh erhalten.

Die ‚Heilige‘ wurde nie offiziell von der Kirche zur Ehre der Altäre erhoben, sondern gilt als Volksheilige. Es gab jedoch von kirchlicher Seite eine Toleranz, eine Art „stillschweigende Duldung des Kultes“⁸. Die Votivbilder und Darstellungen in Andachts- und Stundenbüchern

⁷ Vgl. zur Nacherzählung der Legende die bekanntesten Überlieferungen: JACOB GRIMM/Wilhelm GRIMM: Die heilige Frau Kummernis, in: Kinder- und Hausmärchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm, Bd. 2, Berlin 1815, S. 293f. (Nr. 66); sowie Michael OTT: Art. Wilgefortis, in: The Catholic Encyclopedia Bd. 15, New York 1912, online verfügbar: <http://www.newadvent.org/cathen/15622a.htm>; Joachim SCHÄFER: Art. Wilgefortis aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html>.

⁸ Friedrich GORISSEN: Das Kreuz von Lucca und die hl. Wilgefortis/Ontcommer am untern Rhein, in: *Jaarboek Numaga* 15 (1968), S. 122–148, hier: S. 145.

wurden vom Volk in die Kirchen hineingetragen und von der Kirche toleriert. Sie wurde außerdem in Martyrologien aufgenommen – 1583 sogar ins Martyrologium Romanum –, ihr Gedenktag ist der 20. Juli.⁹

2 Ursprung und Überlieferung: Lokales Phänomen oder weit verbreiteter Kult?

Was Ursprung und Überlieferung der Legende um die Heilige betrifft, werden in der Literatur verschiedene Wege der Verbreitung angenommen. Die Ursprünge der Legende reichen demnach wohl bis in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts zurück und sind in Gebieten Nordfrankreichs, Belgiens und der Niederlande dokumentiert. Besonders viele Abschriften lassen sich aus der ersten Zeit, in der ihr Kult nachweisbar existiert hat, zwischen 1430 und 1500 identifizieren. Da auch frühe Miniaturen der Figur bereits Anfang des 15. Jahrhunderts nachgewiesen sind – teilweise in Verbindung mit Gebeten –, kann davon ausgegangen werden, dass ihr Kult zu dieser Zeit bereits etabliert war. Das gehäufte Auftreten von Abschriften und Miniaturen lässt auf einen Ursprung der Legende bereits im späten 14. Jahrhundert schließen.¹⁰ Dieser lag in den Niederlanden, von wo aus sich die Legende bis nach Norddeutschland, ins Rheinland, nach Westfalen und später nach Süddeutschland, Bayern, Österreich und die deutschsprachige Schweiz verbreitete. Darüber hinaus reichte die Verehrung der Heiligen über Frankreich bis nach Polen, Tschechien, Russland und England.¹¹

Bei der Verbreitung und Verehrung der Heiligen handelt es sich im Grunde genommen um zwei unterschiedliche Traditionsstränge der gleichen Legende. Ausgegangen wird von der gleichen Figur; jedoch sind die

⁹ Vgl. Gustav SCHNÜRER/Josef Maria RITZ: Sankt Kümmernis und Volto Santo (Forschungen zur Volkskunde 13–15), Düsseldorf 1934, S. 41.

¹⁰ Vgl. Sr. Jakoba ZÖLL: Weibliche Bärte. Geschlechtsidentität in historischer Perspektive am Beispiel der Heiligen Kümmernis, in: Ringen um religiöse Identitäten. Eine multiperspektivische theologische Annäherung, hrsg. v. Anno Busch/Jonas Maria Hoff et al. (Ambiguitäten, Identitäten, Sinnentwürfe 2), Freiburg i. Br. 2023, S. 92–106, hier: S. 96.

¹¹ Vgl. Regine SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 26), Bern 1999, S. 80f.

ikonographischen Darstellungen, die Namen und die Weiterentwicklung der Legende verschieden. Diese beiden Traditionen, von denen sich die eine in den Niederlanden, die andere in Süddeutschland, genauer in Bayern, entwickelt hat, sind zwar zeitlich und geografisch nur schwer voneinander zu trennen, jedoch lassen sie sich anhand bestimmter Merkmale unterscheiden.

Bei der Untersuchung der Quellen wird deutlich, dass die niederländische Figur der Heiligen älter ist, vermutlich aus dem 14. Jahrhundert stammt und seit dem 15. Jahrhundert verehrt wurde – vor allem in Ländern wie Belgien, Holland, Nordfrankreich, England und dem nördlichen und westlichen deutschsprachigen Raum. Die verehrte Heiligenfigur hieß „Ontcomera“ oder „Ontcommer“. ¹² Die im südlichen deutschsprachigen Raum verehrte Heilige wird dagegen „Kümmernis“ ¹³ genannt. ¹⁴ Besonders Neufahrn bei Freising stellt mit seiner Kirche, den Kreuzen sowie Legenden- und Tafelbildern das größte Zeugnis des Kümmerniskultes und der Kümmernis-Wallfahrt in Bayern ab Mitte des 14. Jahrhunderts dar. ¹⁵ Die Legende wird insgesamt bis in das 20. Jahrhundert rezipiert und in abgewandelter Form weitererzählt.

Als entscheidende Quelle zur Nachverfolgung der Verbreitung der Verehrung der heiligen Kümmernis gelten die *Acta sanctorum* – eine der wichtigsten Sammlungen frühchristlicher und mittelalterlicher Texte und Legenden, in denen sich insgesamt sechs Abschriften der Kümmernislegende finden lassen. ¹⁶ Diese wurden vom niederländischen Jesuiten Wilhelm Cuypers (Cuperus) verfasst und im Juliband der *Acta sanctorum* von 1727 in Antwerpen veröffentlicht. Von ursprünglich sechs erhaltenen Überlieferungen ist heute nur eine einzige lateinische Legende aus den

¹² Handschrift Kloster Oostbroek, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 15. Zu Übersetzungsmöglichkeiten dieses Namens siehe Kapitel 5.

¹³ Kümmernislegende nach Jakob Reutlinger, 1582, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 152.

¹⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 81ff.

¹⁵ Vgl. Ulrike WÖRNER: Frau am Kreuz. Eine neu entdeckte Kultfigur. Buch zur Ausstellung, Frauenmuseum Meran 2017, S. 89–95.

¹⁶ Vgl. ACTA SANCTORUM, XX Julii Tom V, Antwerpen 1727, S. 50–70.

Acta sanctorum erhalten.¹⁷ Zudem haben sich neben der lateinischen Legende sechs weitere Versionen des Textes verbreitet, die wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert stammen.¹⁸ Die genaue Herkunft der Kümmernislegende bleibt im Dunkeln, genauso wie die Details über ihre erste Verehrung.

Der Kult um die heilige Kümmernis war nicht nur im kirchlichen Kontext, sondern gesamtgesellschaftlich relevant, sowohl in den höheren als auch in den unteren Ständen. Die Verehrung der Heiligen fand im öffentlichen Leben statt, in Form von Prozessionen, Wallfahrten und Festspielen. Sie war Patronin von Orten und Gesellschaftsgruppen, wie dies beispielsweise für den Ort Mühringen (heute ein Stadtteil von Horb am Neckar im Landkreis Freudenstadt, Baden-Württemberg) oder in München für die Spielleute bezeugt ist.¹⁹ Nach der Aufklärung verschwand die Verehrung der Heiligen nahezu vollständig aus dem öffentlichen Leben. Als Grund – neben der Säkularisation an sich – mag der Erklärungsansatz dienen, dass eine bärtige weibliche Figur am Kreuz

¹⁷ Es handelt sich um vier lateinische und zwei niederländische Texte. Einer der vier lateinischen Texte ist vollständig abgedruckt. Er stammt aus einem Floarium des Rouge-Cloître (flämisch Rooklooster, deutsch Rotes Kloster) bei Brüssel und lässt sich auf die zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts datieren. Die restlichen Texte werden von Wilhelm Cuypers nur in Bruchstücken zitiert. Bis auf die lateinische Legende aus den *Acta sanctorum* ist heute keine der sechs Handschriften mehr erhalten, obwohl sie noch bis ins 18. Jahrhundert vorhanden waren, vgl. ebd., S. 68; abgedruckt bei SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 16f., sowie SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 12.

¹⁸ Von den Handschriften sind drei in lateinischer und drei in mittelniederländischer Sprache verfasst. Daneben ist auch eine französische Version überliefert, die vermutlich aus dem beginnenden 16. Jahrhundert stammt und in Nordfrankreich verortet wird, vgl. hierzu SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 26; die französische Legende: abgedruckt in SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 23–25. Der älteste dieser Texte stammt aus einer Schriftsammlung des Benediktinerinnenklosters Oostbroek bei Utrecht, vgl. Handschrift Benediktinerinnenkloster Oostbroek. Utrecht Collectie Grothe 9/4, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 14f. In der Handschrift finden sich noch jeweils eine mittelniederländische und eine lateinische Fassung sowie sechs niederländische Mirakelerzählungen, vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 38.

¹⁹ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 282; sowie SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 85, Anm. 4.

zunehmend als störend empfunden worden zu sein scheint.²⁰ Ihr Kult wurde weniger sichtbar, indem Bilder aus Kirchen entfernt, in Christusfiguren umgewandelt oder sogar zerstört wurden.²¹

Gerade im 20. Jahrhundert wurden viele Kunstwerke als Christusdarstellungen bezeichnet, die zuvor als Darstellungen der Heiligen verstanden worden waren. Grund dafür war eine These der Historiker Gustav Schnürer und Josef Ritz, die die Verehrung der Heiligen für ein Missverständnis hielten.²² Ihre These hatte dementsprechend fatale Folgen für den Kult um die Heilige.²³ Die Weitererzählung der Legende endete jedoch nicht, sondern es änderten sich lediglich ihr Kontext und Rahmen.²⁴

3 Visuelle Repräsentation und ihre Transformation

Die ikonischen Darstellungen der Heiligen gehen bis etwa in das Jahr 1400 zurück und sind damit älter als die ersten schriftlichen Zeugnisse der Legende. Zwischen 1400 und 1450 sind sechs Miniaturen bekannt, auf denen die Heilige dargestellt wird. Diese werden in den Niederlanden verortet und stammen vermutlich aus Gebieten Flanderns und vom Rhein, genauer aus Köln (hierzu: Abbildungen 1–5).²⁵

²⁰ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 86. Insgesamt lässt sich ein Rückgang der Verehrung bestimmter weiblicher Heiliger im Laufe der Geschichte beobachten. Mit der letzten Änderung des Heiligenkalenders durch Papst Paul VI. im Jahr 1969 wurde die Heiligenverehrung neu geordnet. Dabei fielen vor allem heilige Frauen aus dem Kalender. Häufig mit der Begründung, sie seien legendär. Männer aus Legenden verblieben im Vergleich jedoch in den meisten Fällen im Heiligenkalender.

²¹ Siehe hierzu beispielsweise: Alexander SCHÖPPNER: Bayrische Sagen, Bd. 1, München (ohne Jahresangabe), S. 401.

²² Siehe hierzu: Kapitel 4.

²³ Vgl. Britta-Juliane KRUSE: Die Bärtige Heilige. Wilgefortis als Identifikation für Eheverweigerinnen und Helferinnen der Ehefrauen, in: Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, hrsg. v. Ute Gaebel/Erika Kartschoke (Literatur – Imagination – Realität 28), Trier 2001, S. 155–171, hier: S. 155.

²⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 87.

²⁵ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 66f.



Abb. 1: St. Ontcommer/Wilgefertis, Psalterium cum precibus
(Heiligenbilder mit Versikeln und Orationen). Niederländisch (Diözese Lüttich, 1. Hälfte 15. Jhd.),
Hofbibliothek Aschaffenburg (Ms. 3, f.29v),
https://daten.digitale-sammlungen.de/bsb00121671/image_66



Abb. 2: Miniatur, St. Ontcommier mit Magdalena, Dorothea und Franciscus.
 Niederländisches Stundenbuch, entsprechend dem Gebrauch von Utrecht
 (Abtei Tongerlo, um 1450),

Universitätsbibliothek Lüttich (Ms. Wittert 35, fol. 13),
<https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/1615/1/MsW035.pdf>



Abb. 3: Sante Ontcommere.

Latijns en Nederlands getijdenboek voor Gent (2. Hälfte 15. Jhd),
 Universitätsbibliothek Gent, Ms. 2750, f.112r (Bild 114),

https://libcatalog.ugent.be/view/UniversalViewer/32RUG_INST/12276239650009161?c=&m=&s=&cv=113&c=&xywh=-2608,-272,12661,5429&r=0

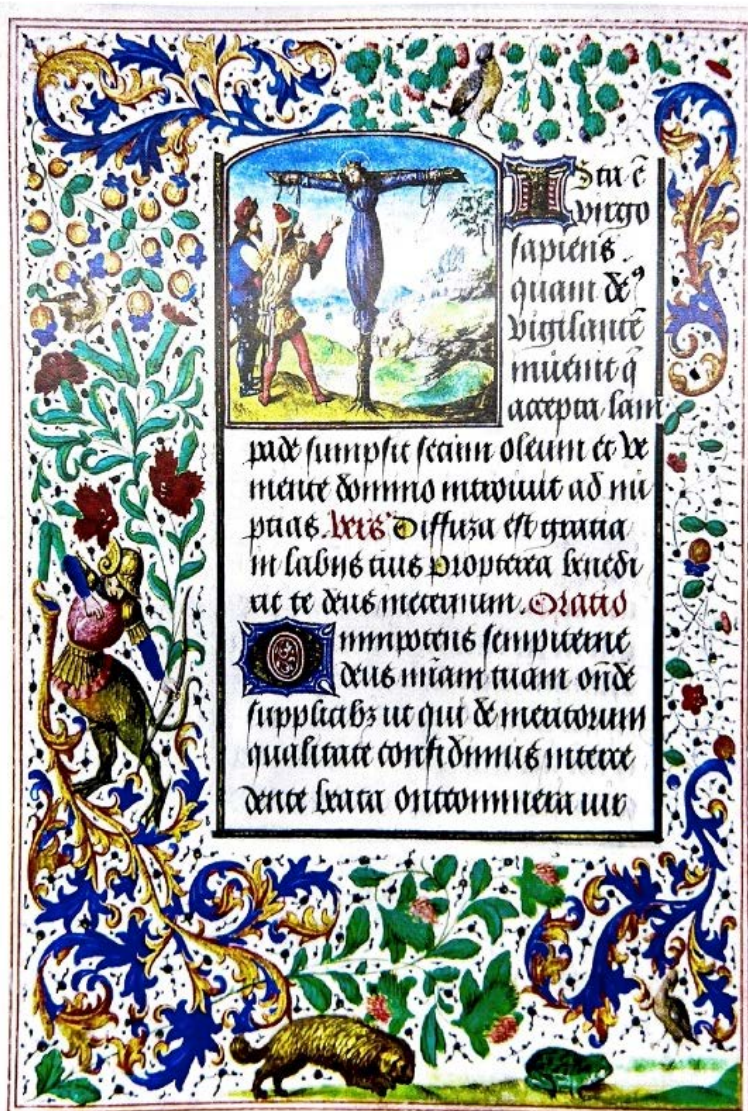


Abb. 4: Miniatur aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (um 1470),
 Universitätsbibliothek Wien (Codex Vindobonensis 1857, f. 125v),
<https://viewer.onb.ac.at/100B8410> [Scan 256]



Abb. 5: Holzschnitt eingeklebt in einen Codex aus dem Kloster Tegernsee
(Augsburg 1470/80),
Bayerische Staatsbibliothek München (Clm 19802, f. 237r)
Quelle:
Regine Schweizer-Vüllers: Die Heilige am Kreuz, S. 77 und Umschlag
vgl. Jean Gessler: De Vlaamische Baardheilige, S. 114–116

Ab 1400 gibt es Belege für eine eigenständige kultische Verehrung, die sich von Flandern ausgehend verbreitete.²⁶ Besonders zu erwähnen gilt es eine Bildergruppe, die im Umkreis der Herzöge von Burgund entstanden ist, vor allem in der flandrischen Stadt Brügge. Eine der Abbildungen ist eine Miniatur aus dem Stundenbuch der Herzogin Maria von Burgund (1458–1482),²⁷ der Alleinerbin des Burgunderreiches (Abbildung 4). Sie wurde die Ehefrau des Kaisers Maximilian I. von Österreich, wobei es sich um eine politische, wenn nicht sogar um eine Zwangsehe handelte, der Maria von Burgund nur unter großem Druck zustimmte. Die Darstellung der Heiligen in ihrem Gebetbuch lässt sich bereits als Vorzeichen für ihren späteren Kult und die Gründe der Verehrung durch viele Frauen verstehen.²⁸ Nach Marias Tod könnte das Stundenbuch mit der Miniatur nach Wien gekommen sein, wodurch der Kult um die Kümmeris im süddeutschen bzw. bayerischen Raum weiterverbreitet wurde.²⁹

Auf diesem und weiteren Bildern wird die Kümmeris immer ähnlich dargestellt: im Gewand am Kreuz, mit Stricken gefesselt, mit einer Krone oder einem Heiligenschein. Besonders in diesen jüngeren Darstellungen wird der Bart häufig nur angedeutet, sodass er kaum zu erkennen ist. Die Heilige erscheint mit sehr weiblichen Zügen, vor allem in Gesicht und Körperform. Teilweise wird sie auch mit langen Haaren dargestellt. Mit ihr abgebildet werden oft zwei Männer, die den Vater und den

²⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 113.

²⁷ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 258f.

²⁸ Vgl. Franz UNTERKIRCHNER: Burgundisches Brevier. Die schönsten Miniaturen aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (Codex Vindobonensis 1857), Graz 1974, S. 127.

²⁹ Ein weiteres Indiz für die Verbreitung stellen die Dalmatiken, die liturgischen Gewänder, des Ordens vom Goldenen Vlies dar. Neben anderen Darstellungen weiblicher Heiliger finden sich auf zwei der aufwendigen Textilien zwischen anderen burgundischen Heiligen auch Abbildungen von der heiligen Kümmeris. Diese werden dem niederländischen Künstler Rogier van der Weyden zugeschrieben, der neben Jan van Eyck und Hugo van der Goes einer der niederländischen Künstler war, der an den Entwürfen der Gewänder beteiligt war. Siehe hierzu: Ilse E. FRIESEN: *The Female Crucifix, Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Ontario 2001, S. 52f; sowie Manfred LEITHE-JASPER/Rudolf DISTELBERGER: *Kunsthistorisches Museum Wien, Teil 1, Schatzkammer und Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe*, München 1982, S. 42.

Bräutigam darstellen sollen.³⁰ Wesentliche Merkmale dieser frühen Darstellungen sind Naturmotive. Die Heilige wird hier zwischen Bäumen und teilweise sogar selbst als eine Art Naturwesen dargestellt, so in einer Miniatur aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, auf der ihr Gesicht sogar grünlich koloriert ist (Abbildung 1).³¹

Eine weitere Darstellung der Heiligen zeigt sie auf vielen Bildern als Erlöste, als vom Tod Befreite, die das Kreuz als Zeichen ihres Leidens selbst in der Hand hält (Abbildung 2). Teilweise trägt sie in der anderen Hand ein Buch, das für Wissen und Lernen steht.³² Auch im deutschsprachigen Raum wird eine frühe Verbreitung des Kults angenommen, da er bereits in einem Gebetbuch aus Köln aus dem Jahr 1425 in Form einer Miniatur vorkommt.³³

Mit dem ausgehenden 15. Jahrhundert verändert sich die Darstellung der Heiligen: von der schönen jungen Frau als Naturwesen mit weiblichen Zügen, hin zu einer groben, teils unheimlichen Gestalt. Nun fehlen ihre weiblichen Züge, stattdessen wird der Bart immer stärker betont (vgl. z.B. die Darstellung im Genter Stundenbuch von etwa 1475, Abbildung 3)³⁴ ganz nach den Legendentexten, die davon berichten, dass sie „in ains manns gestalt verendert worden ist“.³⁵

Auf diesen Abbildungen kann die Heilige nur noch durch den Namen als weibliche Person identifiziert werden. Dadurch wird die Unterscheidung erschwert, ob es sich um eine Darstellung der Heiligen oder

³⁰ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 67f.

³¹ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 68f.

³² Vgl. GORISSEN: Kreuz von Lucca, S. 141; sowie SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 69.

³³ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 115.

³⁴ Jan B. OOSTERMAN: Pronkzucht en Devotie, in: Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen, hrsg. v. Frank Willaert, Amsterdam 1992, S. 187–206, hier: S. 200 u. 205, online verfügbar: https://www.dbnl.org/tekst/will001zoet01_01/colofon.php. Die Datierung von Jean Gessler auf das Jahr 1415, die auch von SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 73, übernommen wurde, ist überholt; Jean GESSLER: De Vlaamische Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer, Antwerpen 1937, S. 68–72.

³⁵ Kümmernislegende nach Jakob Reutlinger, 1582, abgedruckt in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 152.

Christi am Kreuz handelt.³⁶ In späterer Zeit geht diese extreme Darstellung der Heiligen als überdimensionales, unmenschliches, männlich zu lesendes Wesen jedoch wieder zu einer klassischeren, weiblichen Darstellung zurück, wie dies beispielsweise eine Kümmernisfigur aus Graz zeigt (Abbildung 6).³⁷



Abb. 6: Kümmernis. Diözesanmuseum Graz, Steiermark
(2. Hälfte 18. Jhd.),

https://www.websteiner.com/projekte/graz_dioezesanmuseum24/graz_dioezesanmuseum24_03.jpg

Genau wie die textliche Verbreitung der Legende werden auch bildliche Darstellungen der heiligen Kümmernis bis ins 20. Jahrhundert fortgeführt. Ein Beispiel stellt ein *ex voto* aus einer Pfarrkirche in Linz dar, auf dem „St. Kummernus hat geholfen“ steht und das auf das Jahr 1931 datiert wird.³⁸ Die Darstellungen weichen ebenso wie die jüngeren Textbelege zur Legende teilweise stark von den Ursprüngen ab. So wird die

³⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 69.

³⁷ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 70.

³⁸ Vgl. Karl VON SPIESS: Marksteine der Volkskunst, Bd. 2 (Jahrbuch für historische Volkskunde 8/9), Berlin 1942, S. 221.

Heilige im 18. und 19. Jahrhundert häufig ohne Bart dargestellt, woran sich ablesen lässt, wie stark das Interesse an diesem Kult und der Androgynität³⁹ zu dieser Zeit bereits zurückgegangen war.⁴⁰

4 Der *Volto Santo* – eine fehlgedeutete Vorlage?

Lange galt eine Monographie von Gustav SCHNÜRER und Josef RITZ aus dem Jahr 1934 als Standardwerk zum Kult der Heiligen, die eine Sammlung an Legenden und deren Untersuchung auf Ursprung und Eigenständigkeit beinhaltet. Die beiden Autoren vertraten die Meinung, die Legende sei aufgrund eines Missverständnisses zu einem Kult geworden, nämlich wegen einer Verwechslung der Kümmeris mit der *Volto-Santo*-Darstellung aus Lucca. Daher sei die Legende „reine Dichtung, bei der Unverstand, Aberglaube und etwas falsche Gelehrsamkeit sich die Hand gereicht haben, um einem Bedürfnis der Volksfrömmigkeit zu entsprechen“⁴¹.

Der *Volto Santo* in der Kathedrale San Martino von Lucca in Italien ist eine berühmte Christusbildung, die einen Holzschnitt mit einem bekleideten Christus zeigt.⁴² Diese Darstellung hieß ursprünglich „La Santa

³⁹ *Androgynität* ist Ausdruck einer Geschlechtsidentität, die sich durch eine Kombination aus stereotyp männlichen und weiblichen Merkmalen ergibt. Hierbei werden Elemente beider Geschlechter vereint, somit binäre Geschlechtervorstellungen aufgebrochen und überwunden. Dies erfolgt häufig mithilfe äußerer Merkmale, wie beispielsweise Aussehen, Kleidung oder Verhalten, aber auch durch soziale Rollen und Beziehungen; vgl. Arn SAUER, Art. Androgynität/Androgyn, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500903/androgynitaet-androgyn/>.

⁴⁰ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 299f.

⁴¹ SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 23; Ergänzung: Der Begriff der „Volksfrömmigkeit“ wird nach heutigem Verständnis nicht mehr verwendet, da er eine Abstufung bzw. Gegenüberstellung verschiedener Frömmigkeitsformen impliziert. Durch die Idee, es könne neben einer Volksfrömmigkeit beispielsweise eine klerikale Frömmigkeit geben, wird eine Hierarchisierung vorgenommen. Vor allem im Kontext der Reformation verliert der Begriff an Neutralität und wird bewertend verwendet.

⁴² Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S.1 ff.

Croce“⁴³, „Sacra“⁴⁴ oder „Sancta Crux“⁴⁵ (heiliges Kreuz). Diese Art des Kruzifixes mit einer Höhe von 2,50 Metern⁴⁶ lässt sich unter den Großkreuzen mit Reliquiar in die Zeit der Vorgotik verorten.⁴⁷ Erstmals 1107 erwähnt, wurde das Original der Statue vermutlich während des 13. Jahrhunderts durch eine Kopie ersetzt,⁴⁸ angefertigt durch den Bildhauer Benedetto Antelami (Abbildung 7).⁴⁹ Die Figur nahm großen Einfluss auf spätere Christusdarstellungen in Europa und diente auch als Vorbild für ähnliche Kreuze in Deutschland.⁵⁰

Das Haupt der Figur ist leicht geneigt, die Arme sind ausgebreitet. Die Figur trägt ein Gewand, das wohl ursprünglich in violett, der königlichen Farbe, gefärbt war. Es wird mit einem Gürtel zusammengehalten. Im *Volto Santo* wird ein Bild von Christus gezeichnet, wie er bei seiner Wiederkehr auftreten könnte, nämlich als prächtiger König und Sieger über den Tod.⁵¹

⁴³ FRIESEN: Female Crucifix, S. 13.

⁴⁴ Arndt MÜLLER: Bilder des Volto Santo und der heiligen Kümmeris im Ries und in seiner Umgebung, in: Rieser Kulturtage. Dokumentation Band XVI/2006, Nördlingen 2007, S. 310–354, hier: S. 310.

⁴⁵ MÜLLER: Bilder, S. 310.

⁴⁶ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 96.

⁴⁷ Vgl. MÜLLER: Bilder, S. 310.

⁴⁸ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 13; siehe auch: Volto Santo, in: Ian CHILVERS: The Oxford Dictionary of Art, Oxford 2004, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198604761.001.0001/acref-9780198604761-e-3675?rskey=FSSAXQ&result=3681>; sowie Reiner HAUSHERR: Volto Santo, in: Lexikon der Christlichen Ikonographie 4, hrsg. v. Engelbert Kirschbaum, Freiburg 1972, S. 471.

⁴⁹ Siehe zu Benedetto Antelami: Ian CHILVERS: The Oxford Dictionary of Art and Artist, Oxford 2015, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780191782763.001.0001/acref-9780191782763-e-86?rskey=zvk0S1&result=75>.

⁵⁰ Vgl. Reiner HAUSHERR, Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ, in: Zeitschrift für Kunstwissenschaft 16 (1962) S. 145–148.

⁵¹ Die Volto-Santo-Schnitzerei war unter anderem deshalb so ein beliebtes Pilgerziel, weil sich angeblich Reliquien in einer Öffnung am Hinterkopf der gekreuzigten Figur befanden. Demnach wurden dort ein Teil der Dornenkrone Christi, ein Nagel vom Kreuz und Blutstropfen Christi vermutet. Jesus wird hier zwar gekreuzigt, aber lebendig dargestellt. Daher sind seine Augen mit Glas ausgefüllt, um zu verdeutlichen, dass sie geöffnet sind.



Abb. 7: Volto santo in Lucca mit Lilienreif und Stoffbekleidung,
<https://catalogo.beniculturali.it/detail/PhotographicHeritage/1201251003>

Dabei spielt das Gewand zwar eine entscheidende Rolle, jedoch führt es häufig zu Verwirrung und Fehlinterpretationen. Mit dem vermehrten Auftreten der Kümmerislegende im 14. Jahrhundert wurden die Darstellungen vom bekleideten Christus am Kreuz häufig mit Darstellungen der heiligen Kümmeris verwechselt. Die frühen Abbildungen der heiligen Kümmeris zeigten sie stets als Königstochter im gegürteten Gewand und damit in großer Ähnlichkeit zum *Volto Santo*. Sie wird zudem am Kreuz hängend und ebenfalls mit einer Krone gezeigt.⁵² Neben dem Gewand zeigt die Figur des *Volto Santo* außerdem leichte Wölbungen der Brüste, was für Christusfiguren dieser Zeit nicht ungewöhnlich war.⁵³

⁵² Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 68.

⁵³ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 29.

Dadurch kam es ebenfalls zur Interpretation der Figur als Frau, vor allem als heilige Kümmernis.⁵⁴

Die Verbindung von *Volto-Santo*-Darstellungen und dem Spielmannswunder führte zu einer weiten Verbreitung der Legende über die Grenzen Luccas hinaus. Laut Schnürer/Ritz entstanden nicht nur die Darstellungen der heiligen Kümmernis des 16. und 17. Jahrhunderts aus dem *Volto-Santo*-Kult, sondern bereits die ältesten *Ontcommer*-Darstellungen aus den Niederlanden des 14. Jahrhunderts. Der Kult um die Heilige, ihre Legende und Vita, sei dementsprechend nur ein Versuch gewesen, die bärtige weibliche Person am Kreuz zu erklären.⁵⁵

Es gibt jedoch stichhaltige Argumente, die gegen diese Deutung sprechen. So wurde die Heilige ursprünglich bereits als Frau mit Bart abgebildet. Die frühesten Miniaturen aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie die Abbildung der Tegernseer Handschrift von 1470 (Abbildung 5) zeigen keine bloße Kopie der *Volto-Santo*- und bekleideten Christusdarstellungen, sondern vielmehr ein prägnantes Motiv mit eigenständigen Merkmalen. Die Darstellungen bilden weder einen erhabenen Herrscher ab noch ähneln sie dem *Volto Santo* aus Lucca mit seinen typischen Elementen, etwa dem vom Fuß abgefallenen Schuh oder dem Spielmann. Selbst die Repräsentationen, die diese Details beinhalten, zeigen eine weibliche Heilige am Kreuz, wie beispielsweise die Miniatur des Genter Stundenbuchs: Eindeutig zu erkennen ist eine junge Frau, die wie Christus am Kreuz hängt und einen Bart trägt (Abbildung 3).

Dies vermag mitunter zu irritieren, weil sie ansonsten ganz und gar weiblich wirkt. Charakterisiert wird sie vor allem durch die für sie typischen Fesseln. Mit Blick auf ihre frühen Legenden⁵⁶ wird deutlich, dass sie nicht ans Kreuz geschlagen, sondern gefesselt oder gebunden wurde. Die ikonographischen Kennzeichen der Heiligen, der Bart und die

⁵⁴ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 98.

⁵⁵ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 22ff.

⁵⁶ Vgl. Deventerlegende, in: Wybe Jappe ALBERTS: Een onbekende Passio S. Wilgefortis. Dona Westfalica (Schriften der historischen Kommission Westfalen 4), Münster 1963, S. 1–8, hier: S. 3–6, sowie die französische Legende, in: SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 23–25.

Fesseln sowie das T-förmige Kreuz, grenzen die Bilder klar von *Volto-Santo*-Merkmalen ab. Es wird deutlich, dass beide Figuren mit ihren je eigenen Kennzeichen existiert haben, bevor sie zu einem Kult verschmolzen sind.⁵⁷

Mit der Zeit der Aufklärung und dem Beginn der Verbreitung einer rationaleren Weltanschauung endete der Kult um die Heilige.⁵⁸ Insgesamt lassen sich jedoch Versionen und Abwandlungen der Kümmerislegende sowie Einflüsse ihrer Erzählung auf andere Geschichten bis ins 19. oder 20. Jahrhundert nachweisen. Bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges gab es vermutlich regelmäßige Wallfahrten, Pilger suchten die Bilder der Heiligen auf.⁵⁹ Der Kult war in jüngerer Zeit vor allem noch in Nordfrankreich und Belgien verbreitet. Der längste Verehrungszeitraum am selben Ort – im belgischen Brügge – betrug 500 Jahre.⁶⁰

5 Die Namen

Die Heilige hat im Laufe der Geschichte verschiedene Namen erhalten. Ihr Name ist nicht eindeutig herzuleiten; jedoch gibt es Erklärungen für die verschiedenen kursierenden Bezeichnungen.

Bereits in der ersten bekannten schriftlichen Erwähnung der Heiligen, der Oostbroeker Legende, wird nicht nur ein Name festgelegt, sondern sie wird als „heylighe maghet Wilgefortis, Ontcommer in duytsche ghenoemt“⁶¹ bezeichnet. Der Name Ontcommer wird in verschiedenen Kontexten unterschiedlich abgewandelt, so beispielsweise als „sunte

⁵⁷ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 108f.

⁵⁸ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 78.

⁵⁹ Vgl. GESSLER: Baardheilige, S. 96; 152ff. und 162.

⁶⁰ Dies belegen einerseits viele Zeugnisse des Kults aus dem beginnenden 15. Jahrhundert, der frühesten Verbreitungszeit. Ebenfalls aus Brügge stammt andererseits der Nachweis für die Verehrung der Heiligen bis in die 1930er-Jahre: Diese praktizierten die Klarissen des Coletinenklosters, die unter anderem ein Schnitzbild der Heiligen in ihrem Kloster besaßen, vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 79 sowie SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 260.

⁶¹ SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmeris, S. 14.

Unkommer“⁶² im Rheinland, „sancta Unkumer“⁶³ in Rostock oder als „Uncumber“⁶⁴ in England. Ein Erklärungsversuch für die Bedeutung dieses Namens wird in der späteren niederländischen Legende gegeben; dort spricht eine Engelsstimme zur Heiligen: „Wilgefottis, Braut und Tochter Gottes, verbleib in Gott, denn Gott hat euer Gebet erhört und will euren eigentlichen Namen verändern, dass du sollst fortan ‚Ontcommer‘ heißen, das bedeutet so viel wie ‚eine Mutter von allen bedrückten Herzen‘, die durch euch von Kummer befreit werden sollen.“⁶⁵ „Ontcommer“ steht hiermit nicht nur für „diejenige, die keinen Kummer hat“,⁶⁶ später häufig durch den deutschen Namen „Ohn Kümmernis“⁶⁷ oder den lateinischen Namen „Liberata“, „die Befreite“⁶⁸, interpretiert. Vielmehr steht Ontcommer für diejenige, die von Kummer oder von Leiden befreit, die „Entkümmerin“.⁶⁹

Im deutschen Sprachraum hat sich jedoch noch ein anderer Name entwickelt, der die Heilige als „Sankt Kümmernus“⁷⁰ oder „kumini“⁷¹ bezeichnet. Der Name „Kümmernis“ wurde hier am geläufigsten. Das ist daran abzulesen, dass er sogar im 17. Jahrhundert als Taufname vorkam.⁷² Tendenziell heißt die Heilige in niederländischen Legenden Ontcommer und im deutschsprachigen Raum Kümmernis.⁷³ Neben dem Namen „Ontcommer“ wird in den niederländischen Legenden von

⁶² SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶³ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁴ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62, Anm. 2.

⁶⁵ GESSLER: Baardheilige, S. 50.

⁶⁶ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁷ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 55.

⁶⁸ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 62.

⁶⁹ In den *Acta sanctorum* bei Cuypers wird sie übereinstimmend mit dem niederländischen Namen als „Deliberatrix“ bezeichnet. Teilweise wird sie auch „sunte hulpe“ genannt, übersetzt „göttliche Hilfe“, vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 17 und 55 f.

⁷⁰ Holzschnitt von Burgkmair, zitiert nach: SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 17–18.

⁷¹ SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 17–18.

⁷² Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 60.

⁷³ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 60.

„Wilgefortis“ gesprochen, vermutlich abgeleitet vom lateinischen „virgo fortis“, starke Jungfrau.⁷⁴ Diese Bezeichnung setzte sich im romanischen Sprachbereich, besonders in Nordfrankreich und Wallonien durch.⁷⁵

6 Der Bart: Äußere Verwandlung und innere Wirkung

Der Bart wird im Mittelalter eng mit dem männlichen sozialen Status in Verbindung gebracht. Bereits Clemens von Alexandrien interpretierte den Bartwuchs als ein geschlechtsspezifisches und sexuelles Zeichen: Während Gott für die Frauen anscheinend glatte Haut vorgesehen hatte,

schmückte er den Mann wie den Löwen mit einem Bart und gab ihm eine behaarte Brust als Beweis seiner Männlichkeit und als Zeichen seiner Stärke und Vorrangstellung. ... Sein Bart ist also das Abzeichen eines Mannes und zeigt ihm unmissverständlich, dass er ein Mann ist.⁷⁶

Trotz unterschiedlicher Haltungen der Ost- und Westkirche zum Bart bei Geistlichen wurde Clemens' Schlussfolgerung, der Bartwuchs sei ein Symbol der Männlichkeit und seine Verletzung ein Sakrileg, zumindest in der orthodoxen Kirche beherzigt. Gesichtsbehaarung wurde jedoch auch häufig als Attribut Gottes oder Christi dargestellt, wie beispielsweise der *Volto Santo* zeigt. Viele frühchristliche Heilige wie Hieronymus wurden als Zeichen ihrer Gelehrsamkeit mit auffälligen Bärten abgebildet. Bärte zeugten nicht nur von verkörperter Männlichkeit, sondern repräsentierten auch Macht und Intellekt sowie die Unterscheidung zwischen Jugend und Alter.⁷⁷

⁷⁴ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kümmernis, S. 58f.

⁷⁵ Vgl. SCHWEIZER-VÜLLERS: Die Heilige am Kreuz, S. 63.

⁷⁶ CLEMENS VON ALEXANDRIEN: Paidagogos (Paedagogus), in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 7) Kempten/München 1934, S. 166, online verfügbar: https://books.google.de/books?id=jkI-wEAAAQBAJ&pg=PR3&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false.

⁷⁷ Vgl. Robert MILLS: Recognizing Wilgefortis, in: Trans Historical. Gender Plurality before the Modern, hrsg. v. Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Klosowska, Ithaca/London 2021, S. 133–152, online verfügbar: https://transreads.org/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-23_61c4ded98f1a1_TransHistoricalGenderPluralitybeforetheModernbyGretaLaFleureditorMashaRaskolnikoveditorAnnaKlosowskaeditor.pdf, S. 133–152, hier: S. 145.

Auf den ersten Blick scheint deshalb die Verehrung einer bärtigen Frau überraschend, vor allem im Vergleich zu als attraktiver geltenden oder äußerlich ‚gewöhnlicheren‘ Heiligen. Das Ansehen der Heiligenfigur als Märtyrerin scheint jedoch genau mit ihrem Bartwuchs zusammenzuhängen.

Mit dem Symbol des Bartes wurde häufig gespielt. In Literatur, Kunst und Kultur wurden behaarte Frauen erwähnt, um geschlechtsspezifische Erwartungen in Frage zu stellen. Bereits die babylonische Göttin Ishtar, die als Königin des Himmels und der Sterne verehrt wurde, galt als frühes Exempel von weiblichem Hirsutismus.⁷⁸

Sie wurde in Erzählungen teilweise als bärtige Frau dargestellt, die meist zusätzlich kriegerische Kleidung trug. Interessant ist ihre heterogene Verehrung im Norden und Süden Babyloniens. Während sie im Norden als starke, kämpferische „Ishtar Barbata“⁷⁹ verehrt wurde, wurde sie in den südlichen Regionen als sanfte Göttin der Mutterschaft und Liebe angesehen. Eines der ältesten Beispiele des Spiels mit dem Bart als Geschlechtsmerkmal findet sich außerdem bei der ägyptischen Königin Hatschepsut (um 1479–1458 v. Chr.). Diese soll sich zu besonderen Anlässen einen goldenen Bart umgehängt haben, um ihre Macht zu

⁷⁸ Mit diesem medizinischen Begriff wird ein Phänomen bezeichnet, das – hier im medizinischen zeitgenössischen Jargon formuliert – mit einer von der Norm abweichenden „Vermehrung der androgenabhängigen Behaarung vom männlichen Typ [...] bei Frauen“ einhergeht (vgl. Gerd HEROLD: Hirsutismus, in: *Innere Medizin* 2023, hrsg. v. Gerd Herold, Berlin 2022, S. 796f., hier: S. 796). Dabei tritt die Behaarung häufig an Kinn, Oberlippe, Brust oder Oberschenkelinnenseite auf. Mit Blick auf die Kümmerislegende wird so teilweise von Forschenden nach möglichen Auslösern für ihren plötzlichen Bartwuchs gesucht. Auch aus medizinischer Sicht wurde die Legende der Heiligen bereits untersucht (siehe hierzu: Klaus WALTER: Gedanken über die Entstehung der Legende von der Heiligen Kümmeris aus medizinischer Sicht, in: *Am Kreuz. Eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen*, hrsg. v. Sigrid Glockzin-Bever/Martin Kraatz (Ästhetik – Theologie – Liturgik 26), Münster 2003, S. 98–105). Ob diese medizinische Perspektive allerdings zielführend für die Bedeutung der Legende ist, lässt sich anzweifeln. Da es sich um eine Legende handelt, ist die Frage nach einer medizinischen Erklärung obsolet. Jedoch bleibt die Verbindung der Legende und des medizinischen Phänomens insofern bestehen, als die Heilige im Laufe der Geschichte auch zu einer Identifikationsfigur und einem Vorbild für Frauen mit Hirsutismus wurde.

⁷⁹ FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 112.

demonstrieren.⁸⁰ Weitere Erwähnungen von äußeren Geschlechtsverwandlungen finden sich bei Homer oder Ovid, die von Geschlechtsangleichungen als Ergebnis von Affären zwischen Göttern und Sterblichen schrieben.⁸¹

Ab dem 16. Jahrhundert entstanden vermehrt Gemälde und Darstellungen bärtiger Frauen, die als Kuriositäten angesehen wurden. Vor allem in der Epoche des Barocks verbreitete sich die Faszination über die Tragik der betroffenen Personen, wie zum Beispiel der Barbara van Beck (gemalt ca. 1650 von Giovanni Francesco Guerrieri) oder einer Italienerin namens Magdalena Ventura, die 1631 von Jusepe de Ribera gemalt wurde (Abbildungen 8 und 9).

Bis ins 19. Jahrhundert hinein traten Frauen mit Hirsutismus als Attraktion in Zirkussen und sogenannten „Freak-Shows“ auf.⁸² Ab dem 20. Jahrhundert avancierten bärtige Frauen schließlich von Unterhaltungsobjekten zum Gegenstand wissenschaftlich-medizinischer Lehrbücher. Der Bartwuchs bei Frauen wurde in dieser Zeit gemeinhin rassenbiologisch gedeutet und häufig mit psychischen Erkrankungen in Verbindung gebracht. In dieser Bandbreite wurden Frauen mit auffälliger (Gesichts-) Behaarung über die Jahrhunderte hinweg abgewertet.⁸³

Auch der Bart der heiligen Kymmernis wird unterschiedlich interpretiert. In unterschiedlichen kulturellen Zusammenhängen werden verschiedene Aspekte und Elemente der Heiligenfigur akzentuiert. Insgesamt wird jedoch deutlich, dass der Bart nicht nur die Überwindung der Geschlechtergrenzen symbolisiert, sondern auch Gottes Antwort auf Kymmernis' Gebet ist. Die Legende zeigt, wie eng die religiöse und die

⁸⁰ Vgl. Johannes GIEßAUF/Andrea PENZ/Peter WIESFLECKER: Vom Bart der Hatschepsut zu den vier Ehen der Kleopatra. Eine schematische Skizze zur Bedeutung von Pharaoninnen, in: *Im Bett der Macht*, hrsg. v. Johannes Gießauf/Andrea Penz/Peter Wiesflecker, Wien 2011, S. 27–46, hier: S. 31ff.

⁸¹ Vgl. FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 112f.

⁸² Vgl. Barbora PUTOVÁ: *Freak shows. Otherness of the Human Body as a Form of Public Presentation*, in: *Anthropologie* 56.2 (2018), S. 91–102, hier: S. 96.

⁸³ Vgl. Susanne REGENER: *Bartfrauen. Fotografien zwischen Jahrmarkt und Psychiatrie*, in: *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, hrsg. v. Annette Keck/Nicolas Pethes, Bielefeld 2001, S. 81–96.

geschlechtliche Identität miteinander verbunden sind. Anhand der unterschiedlichen bildlichen Darstellungen lassen sich außerdem die Anerkennung beziehungsweise Ablehnung der bärtigen Frau erkennen. Viele mittelalterliche und frühneuzeitliche Künstler schwächten bewusst das genderqueere Potenzial mehrdeutig- oder multigeschlechtlicher Körper oder wandten sich davon ab.⁸⁴



Abb. 8: Giovanni Francesco Guerrieri,
Barbara van Beck (ca. 1650).
Wellcome Collection London 3001072i,
<https://wellcomecollection.org/works/njrxjhcu>

⁸⁴ Vgl. MILLS: Recognizing Wilgefortis, S. 145.



Abb. 9: Jusepe de Ribera,
Magdalena Ventura mit ihrem Ehemann und Sohn (1631).
Museum Prado, Madrid,

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Mujer_barbuda_ribera.jpg

In der Kümmerislegende wird der Bart von Gott eingesetzt, um sie vor ihrem Schicksal zu bewahren. Durch den Bartwuchs wird der Plan ihres Vaters, sie zu verheiraten, zerstört. Theoretisch erhält sie die Möglichkeit, ein Leben ohne Mann zu führen, sogar vor Männern geschützt zu sein. Der männliche Bart der weiblichen Heiligen verhilft ihr zur Realisierung ihres Lebensentwurfes – der *imitatio Dei*.⁸⁵ Ausschlaggebend für die Legende ist außerdem, dass der Bart von Gott kommt, Gott somit in das

⁸⁵ Die *imitatio Dei* ist ein Konzept, das die Nachfolge oder Nachahmung Gottes anstrebt, wodurch die Erlösung gefunden werden soll.

Geschehen eingreift. Der Bart ist gleichzeitig ein Zeichen der Entstellung sowie ein Symbol für göttlichen Schutz. In der Legende wird dabei eindeutig formuliert, dass sie nicht in einen Mann verwandelt wurde, sondern eine Frau bleibt, die lediglich das männliche Geschlechtsmerkmal des Bartes erhalten hat. Diese Geschlechterkluft zwischen der Weiblichkeit als dem primären Geschlecht und der äußerlichen Verwandlung durch das sekundäre männliche Geschlechtsmerkmal wird in allen Versionen der Legende hervorgehoben.⁸⁶

7 Bart und Jungfräulichkeit

Die Legende geht von der Geschlechterdichotomie männlich – weiblich aus und fokussiert eines der wichtigsten Weiblichkeitsideale des 15. Jahrhunderts: die Jungfräulichkeit. Das Konzept der Virginität kann im übertragenen Sinn als Geisteshaltung verstanden werden, die auf Keuschheit und Askese ausgerichtet ist. Jedoch ist sie in erster Linie ein körperlicher Status, der eine zentrale Rolle bei der Konstruktion von Heiligkeit spielt und maßgeblich vom weiblichen Körper her gedacht wird.⁸⁷

Bereits im frühen Christentum kam die Idee der Jungfräulichkeit auf, auch die einer heiligen Ehe mit Christus. Beide entstanden unter anderem durch die Brautsymbolik im Hohelied Salomos sowie in der christlichen Offenbarung, jedoch auch durch erotische Vorstellungen weltlicher Literatur der Brautwerbung. Später entwickelten sich darauf basierende Konzepte wie die Brautmystik des Bernhard von Clairvaux.

Virginität steht für die Reinheit und Unberührtheit der Frau, allerdings auch für Selbstbestimmung über den eigenen Körper und die Lösung der klassischen Rollenerwartungen. Die Heilige am Kreuz wird als gläubige Christin beschrieben. Die Jungfräulichkeit wird als primäres

⁸⁶ Vgl. Allegra McCORMACK: Gender Fluidity in the Late Middle Ages: a Case Study of Saint Wilgefortis, in: *Chariot Journal*, edited by Julia Richards, Juni 2022, <https://chariotjournal.wordpress.com/2022/06/01/gender-fluidity-in-the-late-middle-ages-a-case-study-of-saint-wilgefortis/>.

⁸⁷ Vgl. Ingrid KASTEN: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 199–219, hier: S. 204.

Element der Hingabe an Gott verstanden, die der Vater mit den Heiratsplänen für seine Tochter zu verhindern sucht. Dass die Heilige ihr Leben letztendlich vollständig Gott widmen kann, liegt vor allem an dessen Eingreifen durch die Gabe des Bartes und daran, dass Gott ihr Martyrium nicht verhindert. Sie wird als Heldin dargestellt, die zwar am Kreuz den Märtyrerinentod stirbt, jedoch ihre Jungfräulichkeit bis zum Schluss verteidigt und für ihren Lebensentwurf einsteht. Dadurch werden religiöse Identität und Geschlechtsidentität zusammengedacht und eng miteinander verbunden. Die religiöse Identität der heiligen Kymmernis als christliche Jungfrau wird von ihrem Geschlecht als Frau geprägt.⁸⁸ Ihr Wille zu einem Leben nach der *imitatio Dei* wird höher bewertet als das Erfüllen ihrer traditionellen sozialen Funktion als Ehefrau.⁸⁹

Der Bart kann unter Anbetracht der Rezeption und Verbreitung der Legende insgesamt als Zeichen für die religiöse Aufbruchstimmung des 12. bis 14. Jahrhunderts verstanden werden. Vor allem bei Frauen kam es zu dieser Zeit zu teils radikalen Änderungen im Lebensentwurf, die religiös motiviert waren. Die christliche Lebensführung und die *imitatio Dei* bestimmten das Leben vieler Frauen, die von einem Weiblichkeitsideal ins andere wechselten und sich von ihren Aufgaben als Hausfrauen und Mütter lösten, um ein Leben in Keuschheit, Armut und Gehorsam zu führen. Das Konzept der *vita apostolica* und ähnliche Bewegungen christlicher Lebensideale zogen Menschen an, die teilweise sogar ihre Ehepartner verließen, um in einen Orden einzutreten.⁹⁰

Durch die *Devotio moderna*, die sich als Frömmigkeitsbewegung weit verbreitete, gab es den Wunsch nach einem religiös geprägten Leben und einer Ausrichtung auf Ideale wie die Jungfräulichkeit. Vor allem in Flandern, am Rhein, in Frankreich und England kam es zur raschen Ausbreitung der Bewegung. In diesen Regionen ist auch die Legende der heiligen Kymmernis nachweisbar. Die Legende der heiligen Kymmernis bot ein

⁸⁸ Vgl. ZÖLL: Weibliche Bärte, S. 99.

⁸⁹ Vgl. MCCORMACK: Gender Fluidity.

⁹⁰ Vgl. Claudia OPITZ-BELAKHAL: Die „religiöse Frauenbewegung“ des Mittelalters und ihre Auswirkungen in der Region des heutigen Ruhrgebiets, in: Vergessene Frauen an der Ruhr, hrsg. v. Bea Lundt, Köln 1992, S. 175–193, hier: S. 177.

Vorbild und eine Legitimation für Frauen, die sich gegen eine Ehe und für ein Leben in der Nachfolge Christi entschieden. Daraus kann geschlossen werden, dass die Heilige vor allem für Frauen eine Identifikationsfigur darstellte.⁹¹ Sie wurde zu einer spirituellen Identifikationsfigur für Frauen, die sich ermutigen ließen, einem mystischen Weg zur spirituellen Entwicklung zu folgen, der über kirchliche Autoritäten hinausging und ihnen eine Möglichkeit bot, ihren eigenen Weg zu Gott zu finden.⁹²

Insgesamt zeigt die Verehrung der heiligen Kymmernis, dass Frauen im Mittelalter ihre alltäglichen Erfahrungen und Verbindungen zu ihrer Lebensrealität in Heiligenlegenden suchten. Die Tendenz von Frauen sowie Männern ging hin zur Verehrung weiblicher Heiliger als Vorbilder des Leidens und der inneren Spiritualität, während männliche Heilige häufiger als Vorbilder des Handelns gesehen wurden. Obwohl Männer und Frauen häufig in den gleichen Metaphern dachten, da sie dieselben Schriften, Predigten und Lehren kannten, gab es Merkmale, die speziell auf weibliche Heilige zutrafen, beispielsweise körperliche Veränderungen oder paramystische Phänomene wie Wundmale und Trance.⁹³

Die heilige Kymmernis stellt durch ihre körperliche, übernatürliche Verwandlung durch den Bartwuchs und ihren Wunsch der Christusnachfolge eine vorbildliche weibliche Heiligenfigur dar. Ihre Verehrung wurde durch die Tendenzen der Zeit befördert und fand dadurch vor allem bei Frauen großen Anklang. Mit unterschiedlichen Deutungen und Schwerpunktsetzungen wurde die Legende zum spirituellen Vorbild für viele Frauen. In einigen Darstellungen der Legende, vor allem in Nordfrankreich, verbreitete sich eine spezifische Version der Legende, nämlich dass die Heilige schwanger war, wodurch sie auch zu einer wichtigen Figur für unfruchtbare Frauen wurde.⁹⁴ Nicht nur diesen Frauen leistete die Heilige Beistand, sondern auch unglücklich verheirateten Frauen,

⁹¹ Vgl. KRUSE: Bärtige Heilige, S. 164f.

⁹² Vgl. WÖRNER: Frau am Kreuz, S. 52.

⁹³ Vgl. Caroline Walker BYNUM: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California 1988, S. 25f.

⁹⁴ Vgl. SCHNÜRER/RITZ: Sankt Kymmernis, S. 63, Anm. 8 und 9.

Frauen in familiären Schwierigkeiten oder Frauen, die sich von ihren Männern trennen wollten, wie im Jahr 1528 Thomas Morus anmerkte.⁹⁵

Die Heilige war früh für ihre Verehrung durch Frauen bekannt und erhielt teilweise Beinamen wie „Weiberleonhard“⁹⁶ in Anlehnung an den heiligen Leonhard als Patron der Gebärenden. Auch wurde sie als Beistand und Hilfe bei Liebesbeziehungen, Erkrankungen der Gebärmutter und bei Fruchtbarkeitsproblemen angerufen, auch von Bäuerinnen, die häufig im Stil der Dorffrömmigkeit zu einer bestimmten Heiligen beteten, der sie sich besonders verbunden fühlten.⁹⁷ Durch die Repräsentation marginalisierter Personen – vordergründig Frauen – wurde die heilige Kümmernis zu einer inklusiven Figur, die einen neuen Zugang zum Christentum ermöglichte.

8 *Imitatio Dei* und Geschlechtlichkeit

Das Motiv der Christusnachfolge steht nicht nur in der Kümmernislegende in enger Verbindung zur Geschlechtlichkeit. Wenn Frauen die Nachfolge Jesu antraten, wurde dies bereits in der frühen Kirche im Rahmen der patriarchalen und häufig misogynen Gesellschaftskonzepte interpretiert. Biblische Narrative wurden männlich gedeutet. Dies geschah selbst bei Bibelstellen, in denen das Aufbrechen der Geschlechtergrenzen zugunsten einer neuen Welt- und Werteordnung proklamiert und das Leben aus Jesus Christus als grenzübersteigend und befreiend gedeutet wurde, wie beispielsweise im Galaterbrief.⁹⁸

Bereits in der Zeit der Christenverfolgungen der frühen Kirche war die Rede von weiblichen Märtyrerinnen, die ihre radikale Nachfolge Christi darin verwirklicht sahen, selbst männlich zu werden. Ein Beispiel bietet die frühe Christin Perpetua (3. Jhd.), die sich selbst in einer Vision

⁹⁵ Vgl. GESSLER: Baardheilige, S. 342.

⁹⁶ KRUSE: Bärtige Heilige, S. 166.

⁹⁷ Vgl. KRUSE: Bärtige Heilige, S. 166.

⁹⁸ Vgl. Galaterbrief 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.“

im Traum in einem männlichen Körper sah.⁹⁹ Ein weiteres Beispiel findet sich in der heiligen Blandina von Lyon (2. Jhd.), die der Beschreibung zufolge ein männliches Wesen angenommen hatte und Christus ähnlich wurde, als sie nackt an einem kreuzförmigen Galgen starb. Diese Einheit mit Christus konnte laut damaliger Vorstellung auch durch die mystische Vereinigung mit ihm im Gebet, im Fasten und in Selbstkasteiung geschehen.¹⁰⁰ Die *Acta sanctorum* beinhalten eine Fülle von Erzählungen von gefolterten jungfräulichen Heiligen der frühchristlichen Jahrhunderte. Diese Legenden boten Männern und Frauen Orientierung an tugendhaften und spirituellen Vorbildern. Das Ziel der Protagonist*innen war meist, geistige Identifikation mit Christus durch heroisches Leiden zu erreichen. Dieses Konzept warf jedoch Fragen bezüglich der Geschlechtsidentitäten und -grenzen auf, da beispielsweise Menschen beider Geschlechter dazu aufgerufen wurden, Braut Christi zu werden. Dies lag mitunter an dem Verständnis, nach dem sowohl die menschliche Seele (*anima*) als auch die Kirche (*ecclesia*) wesentlich als weiblich konnotiert angesehen wurden. Gleichzeitig wurden jedoch sowohl Männer als auch Frauen dazu aufgerufen, männlich konnotierte Eigenschaften, wie beispielsweise Mut oder moralische Stärke, zu entwickeln, um möglichst christusähnlich zu werden.

Dieses Austarieren der Geschlechter wurde im 13. und 14. Jahrhundert noch weitergeführt, beispielsweise durch die Beginen.¹⁰¹ Diese verstanden Gott insofern als weiblich, als dass er die fleischgewordene Liebe zum Ausdruck brachte, während die sogenannten Bräute Christi als

⁹⁹ Vgl. Thomas HEFFERNAN: The Passions of Saints Perpetua and Felicitas and the Imitatio Christi, in: Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages, Oxford 1988, S. 185–230; sowie FRIESEN: Female Crucifix, S. 19f.

¹⁰⁰ Vgl. Margaret R. MILES: Becoming Male. Women Martyrs and Ascetics, in: Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West, Boston 1989, S. 53ff.

¹⁰¹ Beginen waren Frauen, die ein religiöses Leben außerhalb eines Klosters ohne Klausur, Ordensregel oder bindende Gelübde führten Sie verpflichteten sich zur Keuschheit und zu intensiver Frömmigkeitsausübung. Sie lebten allein oder in Gemeinschaft. Erstmals sind sie im ausgehenden 12. Jahrhundert belegt; Hannah HIEN: Beginen (22.07.2020), in: Historisches Lexikon Bayerns, <https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beginen>.

„womanChrist“¹⁰² gedacht wurden. Dieses Modell bezieht sich auf die Integration und Nachahmung des Körpers Christi mit spezifisch weiblichen Anklängen, wodurch teilweise das Modell für die Nachahmung Christi durch männliche Ausdrucksformen als idealer, vorgeschriebener Weg zur Heiligkeit verdrängt wurde. Mystiker*innen wie Mechthild von Magdeburg befassten sich mit der Weiblichkeit Gottes und konzipierten Gedanken wie den der „minnenden sele“¹⁰³, der liebenden Seele, die Gott als feminin und zart beschrieben. Die Entwicklung dieser Konzepte diente dazu, den persönlichen Heiligungsgrad der Gläubigen zu erhöhen und gesellschaftliche sowie irdische Beschränkungen zu überwinden. Dadurch wurden die Beschränkungen durch das ‚schwächere‘ Geschlecht durch die Verwandtschaft mit Christus überwunden.¹⁰⁴

Wie bereits dargestellt, war die Vorstellung der weiblichen Heiligen mit dem Bart zumindest bis ins 15. Jahrhundert in Text und Bild tradiert worden, ohne dass die Zuschreibung der männlichen Attribute ein Hindernis für eine breite Rezeption darstellte hätte. Woran dies liegt, wird in der Forschung unterschiedlich bewertet:

Einerseits wird die historische Geschlechterforschung Thomas Laqueurs angeführt, die Darstellung der heiligen Kümmeris erscheint für sie wie ein Sinnbild. Laqueur vertritt eine Ein-Geschlecht-These (*one sex model*), der zufolge der Mensch von der Antike bis ins späte 17. oder frühe 18. Jahrhundert als eingeschlechtliches Wesen verstanden wurde. Demnach habe es nach damaliger Vorstellung nur die biologische Grundform des Mannes gegeben, von der die Frau als fehlerhafte, schwächere Form abwich. Die Genitalien als biologisches Unterscheidungsmerkmal

¹⁰² FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 22; vgl. hierzu auch: Barbara NEWMAN: *From Virile Woman to WomanChrist*. *Studies in Medieval Religion and Literature*, Pennsylvania 1995, S. 137–181.

¹⁰³ MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, ca. 1212–1282, Buch III, Kap. X, hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe (*Bibliothek des Mittelalters* 19), Frankfurt am Main 2003, S. 182.

¹⁰⁴ „In this way out of the flesh itself, out of what is most subject to death, is constructed the very world that can resist and transcend it: out of the immanence of the body is created the very resource of power as it legitimates itself with reference to an eternal, everlasting order“; Sarah BECKWITH: *Christ’s Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings*, London 1993, S. 116.

seien als einheitlich bei allen Menschen gedacht worden. Das weibliche Geschlecht sei demnach dem männlichen ähnlich, jedoch umgekehrt oder fehlerhaft am Körper angebracht. Dadurch fiel die eindeutige Zuweisung des Geschlechts aufgrund von Geschlechtsmerkmalen weg. Nach Laqueur entwickelte sich die Vorstellung vom Körper als Zeichen der Hierarchie und sozialen Ordnung hin zu einer Vorstellung vom Körper als Mittel der Determination, aus der eine soziale Hierarchie erwachsen konnte.¹⁰⁵

Nach dieser Vorstellung wäre die Tradition der heiligen Kümmeris nichts weiter als eine Zuschreibung männlicher Attribute, wie beispielsweise des Bartes, an eine weibliche Person, die ohnehin nur als Mängelwesen des eigentlichen männlichen Geschlechts verstanden wird. Der Bart würde die Person, die ihn trägt, dadurch aufwerten, dass ihr männliche Attribute zukommen.¹⁰⁶ Das geschehe durch die Gabe Gottes, der sie dadurch ein Stück näher zur Vervollkommnung bringt, indem sie immer männlicher wird. Diesen Gedanken repräsentiert die Heilige mit dem Bart dadurch auch für alle übrigen Menschen, für die das Narrativ der Vervollkommnung durch Männlichkeit weiter gestützt wird.¹⁰⁷

Allerdings lässt sich die Ein-Geschlecht-These, wie Laqueur sie vertritt, nicht auf die Gattung der Legende übertragen, da die Geschlechterdifferenz in Legenden, entgegen seiner These, sehr wohl durch das biologische Kriterium mitbestimmt wird. Die Unterscheidung der Geschlechter spielt eine Rolle für den Diskurs, in dem Leiblichkeit mit Weiblichkeit

¹⁰⁵ Vgl. Thomas LAQUEUR: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992. S. 16 und 20f.; siehe dazu auch: Claudia OPITZ-BELAKHAL: *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt 2018, S. 50f.

¹⁰⁶ Die Position Laqueurs wird von mediävistischer Seite vor allem für „methodisch-begriffliche Unschärfen“ kritisiert, durch die der Fokus auf die Entstehungsgeschichte der sozialen und biologischen Geschlechterdifferenzierung gelegt wird, anstatt auf die „Qualität und Funktion der diskursiven Praktiken“, die die Geschlechterbinarität hervorbringen; siehe hierzu: Brigitte SPREITZER: *Störfälle. Zur Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 249–263, hier: S. 249–252.

¹⁰⁷ Vgl. ZÖLL: *Weibliche Bärte*, S. 99f.

und Vernunft mit Männlichkeit assoziiert werden.¹⁰⁸ Männlichkeit bedeutet demnach sittliche Vollkommenheit, die von Frauen nur durch den inneren Aufstieg zum Mann erreicht werden kann.¹⁰⁹

Für eine Analyse mythischer oder heiliger Figuren sind überdies die Perspektivierungen der Gender Studies zu berücksichtigen. Diese haben seit ihrem Entstehen – speziell auch in den Studien zur visuellen Kultur und der kulturwissenschaftlichen Geschlechterforschung – wiederholt auf die geschlechtliche Kodierung des Körpers und von Körperbildern hingewiesen. Wiederholt wurde verdeutlicht, wie Männlichkeit in unserer sogenannten okzidentalen Kultur mit ‚Vernunft‘, ‚Wissen‘ oder ‚Gelehrsamkeit‘ assoziiert wurde, während Weiblichkeit mit Naturräumen und „Leiblichkeit“ in Verbindung gebracht wurde.¹¹⁰ Außerdem endet der Prozess der Vervollkommnung und der stufenweisen Annäherung an ein männliches Ideal als Zeichen der *imitatio Dei* bei der heiligen Kummernis bereits kurz nach der Verwandlung durch den Bart. Es handelt sich bei der Legende eher um ein punktuelles Ereignis als um einen längerfristigen Wandlungsprozess. Des Weiteren stellt auch die Wandlung einer Frau hin zu einem Mann noch keine Befreiung von der vorherrschenden Geschlechterhierarchie dar,¹¹¹ die durch eine „Asymmetrie der Geschlechter“¹¹² geprägt ist.

Im Fall der heiligen Kummernis führt ihr schneller Tod zum Ende ihrer Christusnachfolge, allerdings bleibt sie ihrem Lebensentwurf bis

¹⁰⁸ Vgl. KASTEN: Legende, S. 203f.

¹⁰⁹ Vgl. Christine HAAG: Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine Theoretischen Grundlagen, in: *Manlichiu wip, wipliche man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 228–248, hier: S. 231.

¹¹⁰ Sigrid SCHADE/Silke WENK: Strategien des „Zu-Sehen-Gebens“. Geschlechterpositionen in der Kunst und Kunstgeschichte, in: *Genus. Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, hrsg. v. Hadumod BUßMANN/Renate HOF, Stuttgart 2005, S. 145–184.

¹¹¹ Vgl. HAAG: Ideal der männlichen Frau, 234f.

¹¹² Edith FEISTNER: *manlichiu wip, wipliche man*. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 119.2 (1997), S. 235–260, hier: S. 244.

zum Ende treu, was seinerseits ein starkes Nachfolgemotiv bietet. Die Inkaufnahme des Todes am Kreuz als Sicherung ihrer Jungfräulichkeit wird häufig ins Zentrum der Erzählung gestellt, wobei das erlittene Martyrium erst durch den Bart ermöglicht wurde. Der Bartwuchs ist die Reaktion auf ein konkretes Geschehen und der Moment der Wandlung ist eine Antwort Gottes auf ihr Flehen. Die *imitatio Dei* beginnt erst mit dem Flehen, Gott möge die Heirat verhindern, und mit dem Bartwuchs als Zeichen des Erhörtwerdens. Der Zorn des Vaters und die Entscheidung, seine Tochter am Kreuz sterben zu lassen und sie dadurch Christus nachfolgen zu lassen, wird ebenfalls erst durch den Bartwuchs ausgelöst. Der Tod am Kreuz in Kombination mit dem Bartwuchs wird als entstellend und gar hässlich wahrgenommen, was wiederum zu frühchristlichen Vorstellungen des Kreuzestodes Christi passt. Bereits Augustinus sprach beispielsweise von Christus am Kreuz als deformiert oder missgestaltet, während er diese Darstellung der Hässlichkeit als eigentliche Schönheit für die Christen verstand.¹¹³ Dieses Verständnis wurde im späten Mittelalter, vor allem im 14. und 15. Jahrhundert, rezipiert, um das Kreuzigungsgeschehen Christi zu beschreiben. Häufig wurde es mit der Prophezeiung Jesajas zusammengebracht.¹¹⁴ Dieses Bild des körperlich entstellten Christus wirkt zunächst erniedrigend, dabei wurde es als Zeichen der Erhöhung gedeutet.

Dieser Logik folgt auch die Legende der heiligen Kümmeris, die erst durch die optische Transformation aufgrund des Bartes zu Freiheit und Erhabenheit gelangt. Dass der Bartwuchs Teil ihres Leidens ist, spielt eine zentrale Rolle für ihr Märtyrerinnendasein.¹¹⁵ Der Bart stellt daher ein zentrales Motiv der *imitatio Dei* dar. Der Vater sieht in der Kreuzigung, dass die Heilige Christus gleich wird. Die *imitatio Dei* drückt sich hier

¹¹³ Vgl. AUGUSTINUS: Sermones de vetere Testamento. Id est sermones I–L, in: Corpus Christianorum Series Latina 41, hrsg. v. Cyrillus Lambot, Turnhout 1961, S. 365 (*Pendebat ergo in cruce deformis, sed deformitas illius pulchritude nostra erat*).

¹¹⁴ Vgl. Jes 53,2f. „Er hatte keine schöne und edle Gestalt, sodass wir Gefallen fanden an ihm. Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerz, mit Krankheit vertraut.“

¹¹⁵ Vgl. Lewis WALLACE: Bearded Woman, Female Christ. Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis, in: Journal of Feminist Studies in Religion 30.1 (2014), S. 43–63, hier: S. 55.

eher als eine physische, reale Nachfolge des Leidens der Person Jesu aus, denn als ein spiritueller Prozess, der im Inneren der Person geschieht.

Auch hier wird sichtbar, wie eng die religiöse mit der Geschlechtsidentität zusammenhängt. Durch das Annähern an männliche Merkmale wird die Umsetzung religiöser Ideale erst ermöglicht. Allerdings konzipiert der Bartwuchs als Form der Entweiblichung und Zeichen der Freiheit gleichzeitig eine Form christlichen Leidens. Er stellt keinen schmerzlosen Ausdruck von Geschlechterfluidität dar, sondern wirkt abstoßend. Die radikale physische Veränderung, die durch ihren Glauben an Gott herbeigeführt wurde und sie von ihrem Schicksal befreien sollte, führt zunächst zur Verstärkung ihres Leidens. Dieses Paradoxon passt zum Duktus der Texte zur *imitatio Dei*, deren Dialektik besagt, dass das Leiden ein Mittel des geistigen Aufstiegs sei; je höher ein Mensch im Geiste aufsteige, desto schwerere Kreuze werden ihm in seinem Leben begegnen.¹¹⁶ Die geschlechtliche Fluidität, die für die Heiligkeit der Kümmeris von Bedeutung ist, verstärkt ihr Leiden und bindet sie gleichzeitig enger an Christus.¹¹⁷

Neben den religiösen Deutungen der Kümmerislegende zielen andere Beobachtungen mehr auf den Aspekt der Emanzipation ab und bezeichnen das Wachsen des Bartes als ein „Zeichen der Verweigerung der Unterwerfung unter ein männliches Prinzip“.¹¹⁸ Durch die Hinwendung zu Christus und die Bitte an Gott, die Heirat zu verhindern, widersetzt sich Kümmeris den dynastischen Interessen des Königs und stellt ihren selbstgewählten Lebensentwurf über den ihres Vaters. Darin wird ein Akt der Befreiung erkannt, aus dem die Charakterisierung der Heiligen als Erlöserin abgeleitet wird. Das Ablegen der Weiblichkeit ist Teil des Prozesses ihrer Christusnachfolge. Jedoch bleibt die Heilige bis zum Schluss eine Frau, auch wenn der Bart ihr Geschlecht auf den ersten Blick zu

¹¹⁶ Vgl. THOMAS À KEMPIS: *The Imitation of Christ*, La Vergne 1999, S. 155–161.

¹¹⁷ Vgl. MCCORMACK: *Gender Fluidity*.

¹¹⁸ Gerlinde VOLLAND: *Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock*, in: *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Bd. 2, hrsg. v. Gisela Völger, Köln 1998, S. 199–204, hier: S. 203.

kaschieren versucht. Die ihr zugeschriebene Geschlechtsidentität ist am Ende der Geschichte dieselbe wie am Anfang – weiblich.¹¹⁹

Insgesamt bleibt die heilige Kümmerin ein Beispiel für gottgegebene Geschlechterfluidität. Darin erkennen einige theologische Stimmen die Inklusivität ihrer Figur, da sie äußerliche und innere Grenzen überschreitet. So verkörpert sie die Komplexität der Geschlechterdifferenzen des Spätmittelalters, vor allem unter dem Aspekt der Religion. Am Beispiel der heiligen Kümmerin wird daher die Spannung von einer konstruierten Geschlechterhierarchie im Mittelalter und den Wundergeschichten heiliger Frauen aufgezeigt.¹²⁰

Das Motiv der Nachfolge Christi in der Legende um die heilige Kümmerin hängt eng mit der Konzeptualisierung der Geschlechterrollen zusammen. Indem die Heilige durch das Wachsen des Bartes nach außen hin männlicher erschien, wurden ihr sowohl Schutz als auch die Erfüllung ihres Wunsches der Christusnachfolge ermöglicht. Die gekreuzigte Heilige wurde als christusgleich oder christusähnlich angesehen, wodurch ihr und somit auch anderen Frauen direkter Anteil am göttlichen Heilsplan zukam.¹²¹ Dieser Glaube kulminiert in der Bezeichnung der Heiligen als *inklusive Erlöserin*.¹²²

Auch das Motiv der Jungfräulichkeit als hohe, erstrebenswerte Tugend wurde in Verbindung mit den Geschlechtervorstellungen gebracht. Augustinus erwähnt beispielsweise, dass die Jungfräulichkeit dazu dienen könne, die Schwächen der weiblichen Natur auszugleichen.¹²³

¹¹⁹ Vgl. ZÖLL: Weibliche Bärte, S. 100f.

¹²⁰ Vgl. MCCORMACK, Gender Fluidity.

¹²¹ Vgl. WÖRNER: Frau am Kreuz, S. 52.

¹²² Christian GAIER: Kultfigur Frau am Kreuz.

¹²³ Auch bei Thomas von Aquin verfestigte sich der Gedanke, die Frau sei dem Mann untergeordnet und die Jungfräulichkeit sei die erstrebenswerteste Lebensform, da sie eine vollkommene Offenheit für Gott ermögliche. Im Mittelalter dominiert der Gedanke der Unterlegenheit oder gar Minderwertigkeit – Inferiorität – von Frauen, die nicht nur die soziale Wirklichkeit, sondern auch theologische und gesellschaftliche Ordnungsprinzipien bestimmte; siehe hierzu: Magdalena BUßMANN: Die Frau. Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung 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, hrsg. v. Bea Lundt, München 1991, S. 117–134, hier S. 132.

Legenden wie die der heiligen Kymmernis drohten die bestehende hierarchisch gegliederte Gesellschafts- und Kirchenordnung durcheinanderzubringen, wenn die bestehende Geschlechterordnung von Mann und Frau angezweifelt worden wäre.¹²⁴ Dieser Gedanke ist vor allem bei der Rezeptionsgeschichte der Legende von Bedeutung und kann einen Erklärungsansatz für die verbreitete Missverständnisthese liefern. Die Verwechslung der Kymmernisrepräsentation mit dem *Volto Santo* wäre dementsprechend zwar ein Grund für die Verdrängung des Kults um die bärtige Frau, jedoch wäre die Verdrängung in erster Linie eine Maßnahme zum Schutz der traditionellen gesellschaftlichen Ordnung, vor allem der Geschlechterhierarchie.

Festzuhalten bleibt, dass es sich bei der Legende der heiligen Kymmernis nicht um eine tatsächliche geschlechtliche Transformation handelt, sondern um die Ergänzung ihres weiblichen Körpers durch ein äußeres, männlich gelesenes Merkmal. Durch die Verwandlung der Heiligen mittels Bartwuchses wird sie Gott entsprechend dem römisch-patriarchalisch geprägten Bild von Gott als Mann ähnlicher gemacht, was sozusagen als Neuschaffung der Kymmernis im Rahmen einer eschatologischen Ordnung interpretiert werden kann, auch als Weitung der Geschlechtergrenzen, durch die zwar die Geschlechterdichotomie nicht aufgehoben, die strikten Zuschreibungen jedoch relativiert werden. Katharina Boll formuliert es so: „Sie [Kymmernis] ist, so die Botschaft der deutschen Texte, als Frau, die sie auch am Kreuz immer noch bleibt, *imago Dei*.“¹²⁵

Dadurch wird deutlich, dass die Vorstellungen von Identität und Körperlichkeit nicht erst seit den gegenwärtigen Genderdiskursen von gesellschaftlichen sowie theologischen Denkmustern beeinflusst werden. In der mittelalterlichen Vorstellung von Körper und Geschlecht spielte

¹²⁴ Vgl. BUßMANN: Die Frau, S. 123f.

¹²⁵ Katharina BOLL: Die Legende von der Frau am Kreuz. Theologische Überlegungen zur oberdeutschen Texttradition. In: kunst und saelde. Festschrift für Trude Ehlert, Würzburg 2011, S. 161–177, hier: S. 174, online verfügbar: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/6173/file/Boll_FS_Ehlert_formatiert_End.pdf.

beispielsweise nicht nur der Leib-Seele-Diskurs eine Rolle, sondern auch die Bedeutung der Person an sich. Die Umwandlung des Körpers im Zuge der Auferstehung des Menschen wurde dementsprechend thematisiert. Dabei ging es um die Verwandlung des alten in den neuen Menschen, wobei dem Körper eine wichtige Funktion im göttlichen Heilsplan zugesprochen wurde. Er wurde als unbedingter Teil der Person wahrgenommen. Dementsprechend änderte sich die Rolle des Körpers für den Menschen, wodurch auch indirekt die Rolle der Frau im Vergleich zum Mann beeinflusst wurde. Dieser Diskurs verweist auf die Tatsache, dass „selbst die natürlichsten Gegebenheiten Effekte eines Diskurses sind, somit keine Entitäten, sondern historisch variable Performanz des Kulturellen“.¹²⁶

9 Die Legende der heiligen Kymmernis als Crossdressing-Legende?

Häufig wird die Legende der heiligen Kymmernis mit dem Phänomen des *crossdressing*¹²⁷ in Verbindung gebracht.¹²⁸ Der Begriff *crossdressing* definiert das Tragen von Kleidung, die mit der im binären Verständnis gegenteiligen Geschlechterperformance assoziiert wird. Hier wird die Binarität von männlich und weiblich aufgebrochen und pointiert. Der Begriff setzt sich aus den englischsprachigen Worten *cross* (= kreuzen) und *dress* (= kleiden) zusammen. Die Praxis des *crossdressing* ist in verschiedenen

¹²⁶ Helena STADLER: Körper und Subjekt in der Frauenmystik, in: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 233–254, hier: S. 235.

¹²⁷ Es gilt zu beachten, dass es sich um gegenwärtige, zeitgenössische Kategorien handelt, deren Übertragung auf mittelalterliche Phänomene sich nicht problemlos vollziehen lässt. Begriffe wie *crossdressing* sind durch heutige Sichtweisen und Forschung geprägt. Die Frage, ob sich die Legende der heiligen Kymmernis in diese Kategorie einteilen lässt, ist somit unter Vorbehalt zu stellen. Es gilt vielmehr herauszufinden, inwiefern sich die heutigen Kategorien auf die Legende anwenden lassen und sie dadurch Gegenstand heutiger Genderdebatten werden kann.

¹²⁸ Vgl. Elisa HEINRICH: Die Ordnung und ihr Anderes? Einige Anmerkungen zum Cross Dressing am Beispiel der Heiligen Kymmernis, in: *Medium Arvum Quotidianum* 51 (2005) S. 40–47, hier: S. 40.

Kulturen und Gesellschaften weit verbreitet und hat teilweise kulturelle und auch religiöse Gründe.¹²⁹

Die Bedeutung und Praxis von *crossdressing* im religiösen Kontext hängen sehr stark von den Gegebenheiten der jeweiligen Kultur und Religion ab. Auch in der christlichen Tradition werden Crossdressing-Phänomene erkannt und sowohl in biblischen Erzählungen und Legenden als auch bei historischen Personen als solche gedeutet.¹³⁰

Ein wichtiges Beispiel für die Bedeutung von Männlichkeit in Hinblick auf Heiligkeit und Spiritualität bieten die sogenannten „Kleidertausch-Legenden“, die das aktive Kaschieren des eigentlichen, weiblichen Geschlechts thematisieren. In diesem Legendentypus verkleiden sich meist Frauen als Männer, um sich in einer Lebensform zu verwirklichen, die ihnen eigentlich verwehrt bleiben würde. In einigen Kleidertausch-Legenden wird die Verkleidung genutzt, um in ein Kloster einzutreten.¹³¹ Ein Beispiel ist die Pelagius- bzw. Pelagialegende, in der sich eine Frau namens Margareta als Mann verkleidet und sich den männlichen Ordensnamen Pelagius gibt, um einer geplanten Ehe zu entgehen und stattdessen ins Kloster einzutreten. Als sie in den Verdacht gerät, eine Frau vergewaltigt und geschwängert zu haben, wird sie, ohne Einspruch zu erheben, vom Kloster bestraft und verstoßen. Ihre Legende endet mit dem Tod, den sie auf sich nimmt, um mit ihrer Verkleidung nicht aufzufallen.¹³² Die Legende ist ein Beispiel für die Dekonstruktion des weiblichen Körpers durch die Konstruktion des männlichen, somit heiligen Körpers.

¹²⁹ Vgl. Fachstelle Gender & Diversität NRW (FUMA), #crossdressing, <https://www.gender-nrw.de/crossdressing-2/>; Art. Cross Dressing/Cross Dresser, in: Arn SAUER: LSBTIQ-Lexikon, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500911/cross-dressing-cross-dresser/>.

¹³⁰ Vgl. Marie E. DOERFLER: Coming Apart at the Seams. Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Late Antiquity, in: Dressing Judeans and Christians in Antiquity, hrsg. v. Kristi Upson-Saia, et al., London 2016, S. 37–51. Nicht außer Acht zu lassen ist auch der Einfluss, den *crossdressing* auf das Christentum gehabt haben dürfte. Beispielsweise auf die Kleidung von Priestern, deren im Ritus getragene Gewänder fast schon geschlechtsverhüllend wirken.

¹³¹ Vgl. KASTEN: Legende, S. 208f.

¹³² Zur Nacherzählung der Legende siehe Karl REISSENBERGER: Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, Berlin 1914, S. 518ff.

Dadurch wird deutlich, so Ingrid Kasten, dass es nicht darum geht, Weiblichkeit in „die Konstruktion des Heiligen zu integrieren als vielmehr sie zu eliminieren“. ¹³³ Pelagia verwandelt ihren Körper eigenständig in das äußere Erscheinungsbild eines Mannes. Im Zentrum steht die Radikalität, mit der sie sich von ihrem weiblichen Selbst löst. Diese erhält ihren Höhepunkt in der Identifikation der Frau an ihrem toten Körper. Auf diese Weise wird vermittelt, dass die Frau ihr „minderwertiges Anderssein“ ¹³⁴ zwar verstecken kann, dafür jedoch mit dem Tod bezahlt. Erst durch die Abtötung ihres weiblichen Körpers wird es ihr möglich, Mann zu sein, wodurch das strikte binäre Ordnungssystem der Geschlechter bestätigt wird.

Die Legende der heiligen Kummernis deutet zwar auch auf das Ungleichgewicht der Bewertung der Geschlechter hin, allerdings unterscheidet sie sich von diesen Motiven. So deutet die Legende der Pelagia das Männlichwerden durch Verkleidung als Spiritualisierung. Die Verdrängung ihres weiblichen Körpers und ihr anschließendes Leben als Mann bedeuten für Pelagia das Erlangen des Status eines Mannes. ¹³⁵

Ein weiteres frühchristliches Beispiel, das der Kummernislegende vermutlich am nächsten kommt, ist die Legende der Galla von Rom, von der Gregor der Große (590–604 n. Chr.) in seinen *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* berichtet. ¹³⁶ Galla wurde nach früher Hochzeit jung Witwe und weigerte sich, erneut zu heiraten. Stattdessen beschloss sie, ihr Leben Christus zu widmen und in Keuschheit zu leben. Zu diesem Zweck verkleidete sie sich. Auch ihr wuchs ein Bart, wobei die Ursprünge

¹³³ KASTEN: Legende, S. 209.

¹³⁴ Edith FEISTNER: Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters, in: Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 131–142, hier: S. 137.

¹³⁵ Vgl. KASTEN: Legende, S. 210f.

¹³⁶ Vgl. Sophia KUNZE: „Gegen die Natur einen Bart bekommen“. Die normative Abweichung als Ordnungsprinzip geschlechtlicher Rollenmodelle im 17. Jahrhundert, in: Frauen und Päpste (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 10), hrsg. v. Sophia Wenderholm/Iris Leuschner, 2016, S. 239–252, hier: S. 239.

dieser körperlichen Veränderung nicht weiter elaboriert werden. In ihrer Legende ist keine Rede von einem göttlichen Eingreifen, wie es bei Kümmeris der Fall ist. Jedoch ist auch für ihre Erzählung der Bart das entscheidende Attribut und Erkennungsmerkmal.¹³⁷ Wie in den übrigen Crossdressing-Legenden wird Galla durch die männliche Verkleidung und den Bartwuchs vor den Absichten der Männer geschützt, wodurch ihr ein Leben in christlicher Nachfolge ermöglicht wird.

In der Kümmeris-Legende geht es dagegen nicht um die Änderung des Geschlechts. Auch nach ihrer Wandlung wird in keiner Version der Legende davon berichtet, dass sie sich nicht mehr als Frau wahrgenommen hätte oder von anderen nicht mehr so wahrgenommen worden wäre. Vielmehr geht es darum, wie sie mit dem äußeren, sekundären Geschlechtsmerkmal des Bartes vor ihrem Schicksal geschützt wird und wie im Anschluss daran mit ihr umgegangen wird. Ihr Vater erkennt sie nicht etwa als Sohn an, sondern ist vielmehr davon überzeugt, dass sie als Frau keine Chancen mehr hat, seinen und den gesellschaftlichen Erwartungen gerecht zu werden. Ausschlaggebend ist außerdem, dass sich die heilige Kümmeris nicht verkleidet, sondern ihr ‚nur‘ ein Bart wächst. Diese Veränderung ist nicht nur körperlicher Natur, sondern auch durch ein äußeres Zutun, das Zutun Gottes, entstanden. Während in den Kleidertausch-Legenden davon berichtet wird, wie sich Frauen aktiv verkleiden, um ihrem Schicksal zu entfliehen, wird die Verwandlung der Kümmeris durch ihr Gebet zu Gott herbeigeführt. Sie bittet zwar um das Eingreifen Gottes, jedoch geschieht das Wunder an ihr, nicht durch sie selbst.

Was die Crossdressing-Erzählungen und die Kümmerislegende gemein haben, ist jedoch ihre Deutung als „Störfälle“¹³⁸ der mittelalterlichen Literatur. Diese Beispiele bilden Übergänge und Einbruchsstellen klassischer binärer Geschlechtergrenzen. Die Idee der Störfälle, die von

¹³⁷ Zur Nacherzählung der Legende siehe: Walter KASPER: Lexikon für Theologie und Kirche 6, ³Auf. Freiburg i. Br. 1995, Sp. 525 f., online verfügbar: <https://archive.org/details/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche-LThK3---Band-6%2C-eds.-Michael-Buchberger%2C-Walter-Kasper%2C1997/page/n273/mode/2up?view=theater>; sowie Vern L. BULLOUGH: Transvestites in the Middle Ages, in: *The American Journal of Sociology* 79.6 (1974), S. 1381–1394, hier: S. 1387 f.

¹³⁸ SPREITZER: Störfälle, S. 255.

Judith Butler im Zuge der Auseinandersetzung mit *gender troubles*¹³⁹ entwickelt wurde, lässt sich in der Theorie auf die De- und Rekonstruktion der Geschlechterbinaritäten des Mittelalters übertragen. In den Legenden und mittelalterlichen Texten, die sich mit Geschlechterfragen auseinandersetzen, finden sich immer schon Spielräume für Modifikation und Subversion, wie vor allem viele Frauenlegenden zeigen.

In den Kleidertausch-Legenden wird häufig die Konfrontation der Frau mit der eigenen Sexualität thematisiert, der durch den Eintritt in ein Kloster entgangen werden sollte. In der Pelagius-Pelagia-Legende führt der Vorwurf des sexuellen Übergriffs und der Schwängerung beispielsweise zum Ausschluss aus dem Kloster und letztendlich zum Tod. In der Legende um Eufrosina-Smaragdus¹⁴⁰ wird die Protagonistin nach ihrem Eintritt ins Kloster von einem Mitbruder so sehr begehrt, dass sie isoliert von der Klostersgemeinschaft weiterleben muss. Auch in der Erzählung von Eugenia-Eugenius¹⁴¹ wird die verkleidete Frau nach der Zurückweisung einer Frau, die ihr ein Liebesgeständnis macht, mit dem Vorwurf der Vergewaltigung konfrontiert. In dieser Legende führte die Überschreitung der kulturell gewachsenen Geschlechtergrenzen zum gesellschaftlichen Ausschluss und zum Tod. Damit waren sie Stabilisierungserzählungen einer binären Geschlechterkonstruktion.

Die Kluft zwischen den Geschlechtern wird durch die Erzählungen betont. Das Mannsein als Ideal veranlasst Frauen, ihr eigentliches Geschlecht zu verleumden, und skizziert parallel eine Gleichsetzung von Frau und Sexualität. Das Thema Geschlechtlichkeit kann demnach hier – in einem anderen Sinne als beispielsweise Laqueur es tut – als Ein-Geschlecht-Modell gedeutet werden, indem die Frau Geschlecht hat und ist, während beim Mann nicht in dieser Kategorie gedacht wird. Der Mann steht in diesem mittelalterlichen Geschlechterverständnis für Verstand, Vernunft und Gottebenbildlichkeit.

¹³⁹ Siehe hierzu: Judith BUTLER: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

¹⁴⁰ Vgl. REISSENBERGER: *Väterbuch*, S. 518ff.

¹⁴¹ Vgl. Karl KÖPKE: *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1852, S. 471ff.

Obwohl die Legende der heiligen Kymmernis von den zuvor erwähnten Crossdressing-Legenden abweicht, passt ihre Darstellung als Märtyrerin zu den Erzählungen. In den Kleidertausch-Legenden wird den Protagonistinnen durch ihre äußere Anpassung zunächst ein Leben ermöglicht, das sie sich zwar gewünscht, das sie jedoch aufgrund ihres weiblichen Geschlechts nicht ohne die Täuschung erlangt hätten. Der eigentliche Fokus der Legenden liegt jedoch nicht auf der Verkleidung, sondern auf dem späteren Ertragen der Verleumdung, der Strafe und der Ausgrenzung. Die Märtyrerinnenhaltung, die diese Frauenfiguren in allen Legenden einnehmen, wird zum entscheidenden Grund ihrer späteren Verehrung.¹⁴²

In diese widerstandslose Annahme des Schicksals reiht sich auch die heilige Kymmernis ein, die ihren Tod am Kreuz hinnimmt. Sie erträgt ihr Leiden, anstatt Gott erneut um seine Hilfe und die Entfernung des Bartes zu bitten. Um ihr Leben Christus zu widmen, nimmt sie lieber den Tod in Kauf, als ihrem Vater und den gesellschaftlichen Konventionen nachzugeben. Anders als bei den anderen Crossdressing-Legenden endet ihr Leben jedoch direkt in der Nachfolge Christi im Tod am Kreuz, ohne durch einen weiteren Zwischenfall beeinträchtigt zu werden.

Gleich bleibt das angestrebte Ideal des Männlich-Seins als Zeichen der Vollkommenheit.¹⁴³ Dadurch bestätigen die Legenden zwar die herrschenden Sozialstrukturen und festigen damit das Verständnis von einer Geschlechterdichotomie, sie bieten jedoch auch Raum, Geschlecht anders zu denken, Geschlechtergrenzen zu überwinden und für Abweichungen von der Norm.¹⁴⁴

Statt von *crossdressing* könnte in der Legende der heiligen Kymmernis vielleicht besser von *gender crossing*¹⁴⁵ gesprochen werden. Die Bezeichnung bezieht sich auf die Überschreitung von Geschlechtergrenzen, wie beispielsweise durch die Annahme männlicher Züge.

In ihren Darstellungen und Statuen, die häufig ihren Bart abbilden, während sie ihre Weiblichkeit herausstellen, scheint hingegen der Begriff

¹⁴² Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 256 ff.

¹⁴³ Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 258 f.

¹⁴⁴ Vgl. SPREITZER: Störfälle, S. 261.

¹⁴⁵ WALLACE: Bearded Woman, S. 44.

*gender blending*¹⁴⁶ passender, was sich durch die Gleichzeitigkeit von männlichen und weiblichen Merkmalen in einer Person ausdrückt. Die beiden Termini lassen sich unter dem Ansatz der geschlechtsspezifischen Transformationen¹⁴⁷ zusammenfassen. Im Vordergrund steht nun die Symbolkraft der Heiligenfigur. Ihre Verwandlung durch das männliche Merkmal des Bartes diene in erster Linie ihrer Strahlkraft als religiöses Symbol, wodurch sie viele Bewegungen des spätmittelalterlichen Christentums in sich vereinte und dadurch zu einem religiösen Vorbild für Frauen wurde. Durch die ambigen Darstellungen der Heiligen als männliche Frau, weibliche Braut Christi, entstellte Jungfrau oder weibliche Version Christi in den schriftlichen Legenden werden die Möglichkeiten aufgezeigt, die ihre Figur eröffnet. In der einen Person wurden durch ihre symbolische, geschlechtliche Transformation unterschiedliche religiöse Ideale vereinigt, die maßgeblich zu ihrer Popularität und Verehrung beitrugen. Durch diese Symbolik schafft es die Heilige, vielleicht mehr als andere spätmittelalterliche Symbole, die körperlichen Grenzen der sozial gedemütigten Frau zu durchbrechen und beinahe aufzuheben.¹⁴⁸ Das Alleinstellungsmerkmal dieser Legendenfigur ist der Bart und damit die geschlechtliche Transformation. Diese wird in den schriftlichen Legenden meist explizit ausgedrückt, indem sie „wie ein Mann“¹⁴⁹ beschrieben wird.

In den Crossdressing-Legenden führt die Überschreitung des eigenen Geschlechts durch eine Verkleidung dazu, dass der höhere Stellenwert der Männlichkeit in christlicher Frömmigkeit untermauert wird. Außerdem hängen die Geschichten häufig mit Betrug und Verleugnung zusammen. Das Männlichwerden wird als Zeichen der Verpflichtung der Frau zur Askese angesehen sowie als Aufruf zur Missachtung des eigenen Körpers. Es kann gleichzeitig als Verherrlichung der Flucht vor der Sündhaftigkeit des Frauseins verstanden werden.

¹⁴⁶ WALLACE: *Bearded Woman*, S. 44.

¹⁴⁷ Lewis Wallace prägt den Begriff, der im Englischen *gendered transformations* heißt; siehe WALLACE: *Bearded Woman*, S. 43–63.

¹⁴⁸ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 47.

¹⁴⁹ ACTA SANCTORUM: *Quod factum est: nam barbata ad modum viri facta est.*

Diese Motive lassen sich auch in die Kümmernislegende hineinlesen, wenngleich der Aspekt der Verkleidung fehlt. Gleichzeitig werden durch die heilige Kümmernis eine Vielzahl an Idealen verkörpert, Interpretationen ermöglicht und Tendenzen fließender Geschlechtergrenzen erkennbar. Die Grenzverschiebung der geschlechtsspezifischen Symbole wird durch ihre Gestalt personifiziert und verleiblicht. Der Bart ermöglicht ihr gleichzeitig Freiheit und macht sie heilig, andererseits entstellt er sie auch. Durch den Bartwuchs personifiziert die heilige Kümmernis eine Hybridität, die gesellschaftlich vermutlich größtenteils als inakzeptabel oder anormal wahrgenommen wurde. Die Verwandlung ihres Körpers wird in den Legenden vordergründig als tragisch und deformierend dargestellt. Die geschlechtsspezifische Hybridität der Heiligen wird vor allem auf den Verlust ihrer Schönheit reduziert. Jedoch wird dadurch auch ihr grenzübertretender Charakter erkennbar, für den sie mit dem Tode bezahlen muss.¹⁵⁰ In dieser Spannung, die ausgehalten werden muss, wurde sie nicht nur als bärtige, jungfräuliche Märtyrerin gesehen, sondern auch als weiblicher Christus, wodurch sie ein Symbol der Identifikation für Frauen der damaligen Zeit wurde. Dadurch kam ihr auch der Name der *Erlöserin* zu. Die Darstellung der Heiligen kann somit einerseits als Beispiel symbolischer Umkehrung von Weiblichkeit in Männlichkeit – und somit christusgleich – verstanden werden, andererseits jedoch auch als symbolische Kontinuität, indem die Männlichkeit in die Weiblichkeit integriert wird.

Nach diesem Verständnis erlangt die Heilige die Einheit mit Christus durch das *gender crossing*,¹⁵¹ das nicht ihre wahre Person verschleiert, sondern sie vielmehr als die Frau, die sie ist, näher zu Gott führt. Die Heilige erhält somit ihre symbolische Wirkmächtigkeit nicht nur trotz, sondern gerade wegen des *gender crossing*, das als gottgegebenes Ereignis in der Legende dargestellt wird und das Paradoxon der Kreuzigung nach dem Verständnis des spätmittelalterlichen Christentums verdeutlicht.¹⁵²

¹⁵⁰ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 54.

¹⁵¹ WALLACE: *Bearded Woman*, S. 53.

¹⁵² Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 55.

Zur Zeit der Ausbreitung und Popularität der Kummernislegende war die Darstellung des fleischgewordenen Gottes, der den brutalen Kreuzestod starb, sehr explizit. Sowohl Bilder als auch Texte repräsentierten die radikale Selbsthingabe Christi immer deutlicher und blutiger. Dieses Kreuzigungsverständnis kulminiert in der Erzählung von Kummernis und ihrer *gendered transformation*. Ihr Wandel von einer jungfräulichen Märtyrerin zu einer bärtigen Frau, die wie Christus am Kreuz leidet, vereint den damals verbreiteten Kreuzigungsglauben mit Vorstellungen weiblicher Religiosität. Durch die Darstellung der bärtigen Heiligen am Kreuz wurde sie somit nicht nur heilig, indem sie männlich wurde, sondern vielmehr, indem sie ihre Weiblichkeit beibehielt, aber dadurch ihren gesellschaftlichen Status verlor. Sie wurde christusähnlich und trotzdem als Frau degradiert. Ihre Verehrung und Popularität hat sie dennoch ihrer Besonderheit des Bartwuchses zu verdanken. Für Frauen wurde sie nicht nur ein Symbol der Befreiung, sondern auch Fürsprecherin in Bezug auf unerfüllte Ehen und Probleme mit Ehemännern. Die transgressive Kraft des Bartes und des Todes am Kreuz wurde bezeichnend für das Geschlechterverständnis und das Paradoxon spätmittelalterlicher religiöser Symbole.¹⁵³

10 Die Heilige im Zeichen der Allgeschlechtlichkeit Christi

Die geschlechtliche Wandlung der heiligen Kummernis wird jedoch auch vor dem Horizont einer gendersensiblen Theologie als Zeichen einer ‚Allgeschlechtlichkeit‘ Christi gedeutet.¹⁵⁴ Hierbei wird die Bedeutung der Geschlechtlichkeit Christi insgesamt abgeschwächt und hinterfragt, inwieweit das biologische Geschlecht Jesu von Nazareth eine Rolle für das daraus resultierende Gottes- und Menschenbild spielt. Die Frage nach der Bedeutung des Männlich-Seins des historischen Jesus sowie nach dem Verhältnis von Frau und Mann in der Christusbefreiung wurden in der Vergangenheit immer wieder von Theolog*innen gestellt. Bereits Hans

¹⁵³ Vgl. WALLACE: *Bearded Woman*, S. 62f.

¹⁵⁴ Die Gedanken zur Allgeschlechtlichkeit Christi stammen aus dem Vortrag „Christus. Allgeschlechtlich und „All-gegen-wärtig“ von Aurica JAX, gehalten im März 2023 in Mannheim.

Urs von Balthasar thematisierte die Frage nach der Rolle der Frau, wobei er der Linie der Kirchenväter treu blieb und eine Typologie der Geschlechter voraussetzte. Für ihn stand die Mannwerdung Gottes mit dem biologischen Geschlecht von Jesus von Nazareth im Mittelpunkt seiner Überlegungen.¹⁵⁵ Anders argumentierte hingegen Karl Rahner in einem Aufsatz mit Anita Röper und plädierte dafür, die Menschwerdung als zentralen Aspekt in den Fokus zu nehmen. Das Geschlecht des inkarnierten Logos ist in seiner Theologie nur ein Aspekt von vielen. Er hielt es für „unsinnig [...], das Mannsein als solches oder aufgrund der Vereinigung Gottes mit Jesus, der ein Mann ist und war, als besondere Selbstoffenbarung Gottes hochzuspekulieren“.¹⁵⁶

Die sogenannte „Entdramatisierung von Geschlecht“¹⁵⁷ trifft in der heutigen Forschung häufig auf fruchtbaren Boden. Besonders im Kontext gendersensibler Theologie werden Modelle und Strategien entwickelt, die von einem männlich dominierten Gottes- und Christusbild hin zu einer inklusiveren, gleichberechtigten Gottesvorstellung führen sollen. Dabei suchen Forschende nach Hinweisen zu Gottebenbildlichkeit und Christusförmigkeit von Mann *und* Frau. Entgegen der Überbetonung des biologischen Geschlechts des historischen Jesus werden daher Theorien entwickelt, mithilfe derer eine Relativierung des Geschlechts ermöglicht werden kann.¹⁵⁸ Dadurch wird ein Versuch gewagt, die Beschränkung auf ein

¹⁵⁵ „Mann-Frau als weltliche Abbildung des Gott-Geschöpf-Verhältnisses. Der Primat des Zeugenden und Erschaffenden vor dem empfangenden und fruchtbar austragenden Schoß ist unaufhebbar, die Weiblichkeit aller Kreatur (ob sie männlich oder weiblich ist) gehört zu ihrem Wesen“; Hans Urs von BALTHASAR: Die Würde der Frau, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 11.4 (1982), S. 346–352, hier: S. 349; vgl. auch Aurica NUTT: Das „Leib-Christi“-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechtersensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: *Theologische Quartalschrift* 197.2 (2017), S. 133–154.

¹⁵⁶ Karl RAHNER/Anita RÖPER: „Gott“ Vater und Mutter, Mann und Frau? Eine Frau befragt einen Mann der Kirche, in: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentalthologie und Dogmatik* (Sämtliche Werke 30), hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 2009, S. 735–759, hier: S. 758.

¹⁵⁷ Aurica JAX: Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie. Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche, in: *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral* 2 (2020), <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geschlechtersensible-gottesrede-und-christologie-grundlagen-fuer-eine-geschlechtergerechte-kirche/>.

¹⁵⁸ Vgl. JAX: Gottesrede.

bestimmtes, in diesem Fall männliches, Körperbild zu entschärfen und die Exklusivität der Inkarnation aufzulösen.

Ein Modell, die Inkarnation nicht nur männlich, sondern in allem Fleisch zu denken, ist beispielsweise *deep incarnation* nach Niels Henrik Gregersen. Er ist der Auffassung, dass der Logos Gottes durch die Fleischwerdung in Jesus Christus die materiellen Bedingungen der kreatürlichen Existenz vereint und dadurch das Schicksal aller biologischer Lebensformen, auch der Pflanzen und Tiere, teilt.¹⁵⁹ Sallie McFague entwickelt in ihrem Modell der Allgegenwart Gottes *in and through all bodies* die Idee, dass es durch die göttliche Inkarnation, durch Gottes Erscheinen in der Natur und in Jesus von Nazareth eine menschliche Vorstellung vom unsichtbaren Gott gebe. Die Welt würde somit als Leib Gottes betrachtet, wodurch dieser nicht nur an einem Ort präsent ist, beispielsweise in Jesus von Nazareth, wobei dieser besonders paradigmatisch ist, sondern in und durch alle Körper.¹⁶⁰

Durch diese und weitere Modelle wird eine Allgeschlechtlichkeit Christi denkbar, die die Grenzen bisheriger Vorstellungen von göttlicher Inkarnation überschreitet. Unter Berücksichtigung dieser Modelle wird die heilige Kümmeris zum Beispiel für ein grenzüberschreitendes Körperbild, das die Exklusivität der männlich konnotierten Inkarnation abschwächt. Durch ihre Figur wird verdeutlicht, dass nicht die Tatsache entscheidend ist, dass Jesus von Nazareth ein Mann war, sondern dass die Menschwerdung Gottes in Christus in den Fokus gestellt wird. Dadurch wird die Ausgrenzung von Frauen aus dem rein männlichen Verständnis von Nachfolge aufgehoben.¹⁶¹ Insofern kann die heilige Kümmeris als Zeichen der Inklusion und der Gleichberechtigung der Geschlechter in der Christusnachfolge gelten.

¹⁵⁹ Siehe hierzu Niels Henrik GREGERSEN: *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, S. 225–251.

¹⁶⁰ Siehe hierzu Sallie MCFAGUE: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

¹⁶¹ Vgl. Aurica JAX: Im Interview mit Sabine Schleiden-Hecking, Über eine spezielle Heilige. Sankt Kümmeris, die Fürsprecherin am Kreuz, ausgestrahlt als Hörfunk-Sendung am 08. September 2019, <https://www.deutschlandfunk.de/ueber-eine-sehr-spezielle-heilige-sankt-kuemmeris-die-fuersprecherin-am-kreuz-dlf-bc3813e3-100.html>.

11 Zeitenössische Interpretationen des Kümmerniskults

Unter dem Namen „Tiefe Kümmernis“ leitete eine *Dragqueen* im Kunsthistorischen Museum in Wien in sogenannten *Drag-Führungen* zwischen 2016 und 2019 regelmäßig durch eine Ausstellung und beleuchtete die Kunst aus einem „queeren Blickwinkel“. ¹⁶² Themen wie *crossdressing* in der Geschichte sollten dadurch sichtbar gemacht werden. Die Wahl des Namens „Tiefe Kümmernis“ spielt hier deutlich auf die bärtige Heilige an. Die Selbstdarstellung des bärtigen Mannes in Frauenkleidung bringt ähnliche Reaktionen der Irritation hervor, wie es die Legende der bärtigen Frau am Kreuz tut. Es wird ein Bruch hervorgerufen, bewusst intendiert. Dadurch entsteht eine Parallele der Legende und der modernen Inszenierung als Irritation gesellschaftlicher Geschlechternormen. So wie der Bart in der Kümmernislegende als Schutz der Jungfräulichkeit und der daraus resultierenden Selbstbestimmung der Frau fungiert, dient auch *Drag* ¹⁶³ als persönliche Ausdrucksform zum Durchbrechen der Geschlechtergrenzen. Die Führungen im Museum waren ein Versuch, den heteronormativen Blick der Kunstgeschichte zu weiten und ihre Werke aus einem anderen Blickwinkel zu beleuchten. ¹⁶⁴

So wie sich die *Dragqueen* Tiefe Kümmernis die Heilige durch die Namensgebung zunutze gemacht hat, beanspruchen auch andere Gruppierungen die Legende für sich. So erschien die Heilige als

¹⁶² Siehe hierzu Julia SCHRENK: *Drag Queen führt durchs Museum. Mit Stolz gegen Vorurteil*, 2019, <https://kurier.at/chronik/wien/drag-queen-fuehrt-durchs-museum-mit-stolz-gegen-vorurteil/400498660>; vgl. auch Lorraine WENZEL: *Der Mann im Kleid*, 2017, <https://www.zeitjung.de/kunst-drag-queen-der-mann-im-kleid-tiefe-kuemmernis-kunsthistorik-wien/2/>.

¹⁶³ „Drag Queens sind – meist, nicht immer – Personen, denen bei Geburt das männliche Geschlecht zugewiesen wurde, und die u.a. im Rahmen von künstlerischen Performances Weiblichkeit(-en) darstellen bzw. parodieren. Beim gezielten Einsatz von Geschlechter-Zeichen geht es dabei z.T. um das Aufzeigen der Konstruiertheit von Geschlecht, aber auch teilweise um den Ausdruck eigener Identitäten“; Arn SAUER: *Art. Geschlechtliche Vielfalt – trans**, in: *LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität*, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500939/lstiq-lgbtiq/>.

¹⁶⁴ Siehe hierzu: Eva HOLZINGER: *Interview mit Benjamin aka. Drag Queen Tiefe Kümmernis*, in: *c/o Vienna Magazine*, 2019, <https://www.co-vienna.com/de/leute/die-tiefe-kuemmernis/>.

„St. Uncumber (or Wilgefortis)“ in einer Auflistung von „*Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*“¹⁶⁵ sowie in einer Auflistung von „*Transvestite Saints*“, die auf dem Blog *A Medieval Woman's Companion. European Women's Lives in the Middle Ages* veröffentlicht wurde.¹⁶⁶

Die Verbindung der Heiligen mit der Lebensrealität *queerer* Personen scheint in mehr als nur einem Fall zu bestehen. Die Werke und Interpretationen, die nur einen kurzen Überblick über die zahlreichen Erwähnungen und Neuinterpretationen der Heiligen bis in die Gegenwart geben sollen, bieten verschiedene Darstellungen der Legende rund um die heilige Kümmeris. Sie zeigen ihre Vielseitigkeit und den Spielraum für Interpretationen und Weiterentwicklungen.¹⁶⁷

12 Ertrag: Ist Kümmeris eine *inklusive Erlöserin*?

Die Legende, in deren Mittelpunkt die heilige Kümmeris steht, kann, wie zusammenfassend festzuhalten ist, sehr vielschichtig gelesen und interpretiert werden. Durch diese Breite an Variationen wird die Zielgruppe der Rezipient*innen geweitet und die Nutzungsmöglichkeiten der Kümmerisfigur für persönliche und wissenschaftliche Positionen, Überzeugungen und Anliegen werden zahllos. Die unterschiedlichen Legenden und Abwandlungen ihrer Erzählung zeugen davon, in welcher Intensität sich ihre Geschichte auf die damalige Zeit und die Menschen ausgewirkt hat. Ihre Darstellungen spiegeln eine dauerhafte Vermittlung bestimmter Werte wider, die sich auch in der Schaffung von Gemälden, Skulpturen und anderen Abbildungen der bärtigen Heiligen zeigen.

Die Legende der Heiligen löst bis heute Debatten über zeitgenössische Geschlechterrollen und Geschlechtsidentitäten aus.¹⁶⁸ Der Diskurs um die heilige Kümmeris spiegelt das Bedürfnis – vor allem von Frauen – wider, zu androgynen Fürsprecher*innen und weiblichen Vorbildern

¹⁶⁵ Vgl. Paul HALSALL: *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*, 1995, S. 37.

¹⁶⁶ Vgl. Kristyne BARAN: *Transvestite Saints*, 2014, <https://amedievalwomanscompanion.com/transvestite-saints/>.

¹⁶⁷ Die weitere Erforschung dieser Re- und Neuinterpretationen sowie der Bedeutung der Heiligenfigur in unterschiedlichen queeren Kontexten steht aus.

¹⁶⁸ Vgl. FRIESEN: *Female Crucifix*, S. 3.

im Glauben zu beten. Die Betitelung der Heiligen als *queer* oder *trans** zeugt von dem Wunsch nach Repräsentation und Darstellungen *queerer* und nichtbinärer Verkörperungen in der Geschichte. Auch die Bezeichnung der Heiligen als ‚Transgender‘ nach heutigem Verständnis zeugt vom Wunsch nach Repräsentation.

Gleichzeitig führt diese Interpretation aber auch zu Schwierigkeiten in der Anwendung moderner Sichtweisen auf historisch-fiktionale Figuren. Der Bart der heiligen Kümmeris dient nicht einer Bestätigung des inneren und andauernden Gefühls von Männlichkeit, vielmehr ist die Anpassung durch die Gesichtsbehaarung eine partielle Veränderung, die beim Lesen ihrer Legende sowie Betrachten ihrer Darstellungen teilweise provoziert, stört und beunruhigt. Sie durchbricht die Vorstellung einer Jungfrau und irritiert auf den ersten Blick. In diesem Sinne könnte Kümmeris als *queer* verstanden werden – indem sie das binäre Kalkül durchbricht, nach dem sich nur Männer durch Gesichtsbehaarung identifizieren.¹⁶⁹

Die Chance der Inszenierung eines Dialogs zwischen mittelalterlichen Perspektiven und zeitgenössischen Ideen über *queere* Personen besteht demnach in der Frage, inwieweit der geschlechterinklusive Charakter der Heiligen für heutige Debatten und Denkprozesse genutzt werden kann. Mit Blick auf die Forschung um die heilige Kümmeris bedeutet dies, dass die Fragen nach ihrer Anerkennung, ihrer Namensgebung und ihrer Geschlechtlichkeit mithilfe einer neuen Dimension beleuchtet werden könnten – nämlich unter dem Vorzeichen, dass sie immer schon eine Figur war, die aus verschiedenen Aspekten zusammengesetzt wurde, und deren Legende es ermöglicht, eine Vielfalt an Bedeutungshorizonten und Kontexten zu beherbergen und zu generieren.¹⁷⁰

Als bärtige Frau am Kreuz vereint sie sowohl spätmittelalterliche Vorstellungen der Christusnachfolge und *imitatio Dei* als auch Aspekte weiblicher Religiosität und weiblichen Selbstverständnisses im Mittelalter. Ihre Figur kann insofern als *inklusiv* bezeichnet werden, als sie zur Akzeptanz und Integration von Vielfalt sowohl im Mittelalter als auch heute

¹⁶⁹ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 150.

¹⁷⁰ Vgl. FRIESEN: Female Crucifix, S. 152.

beitrug bzw. beiträgt. Dies geschieht, indem sie die Exklusivität männlicher Christusunachfolge auflöst und das männliche Ideal dekonstruiert.

Der Titel *Erlöserin* erscheint vor allem im Zusammenhang mit dem Kreuz naheliegend, sollte jedoch ebenfalls kritisch hinterfragt und womöglich abgeschwächt werden. Statt von der heiligen Kymmernis als tatsächlicher *Erlöserin* zu sprechen, könnte besser von ihr als *Ermöglicherin* gesprochen werden. Sie öffnet durch ihre Symbolkraft Grenzen und bietet neue Zugänge zu Religiosität und Geschlechtlichkeit. Aus heutiger Perspektive wird diese Rolle als Ermöglicherin und Grenzöffnerin festgefahrener Geschlechtergrenzen noch mehr betont, indem sie durch die Übertragung gegenwärtiger gendertheoretischer Fragestellungen integriert wird.

Von ihren Ursprüngen bis zu heutigen Interpretationen bietet die Legende der heiligen Kymmernis ein komplexes Panorama kultureller und spiritueller Interpretationen. Die Verbindung mittelalterlicher Traditionen mit heutigen Ideen bietet eine Chance, die Bedürfnisse damaliger Zeit und den Umgang damit als Vorbild für heutige Problemstellungen zu nutzen. Die Figur der heiligen Kymmernis wird somit zu einem Gedankenspiel, das die Ansprache einer weiblichen Seite Gottes aufzeigt. So steht am Ende die Erkenntnis, dass die heilige Kymmernis eine *inklusive Ermöglicherin* sein kann, deren Figur trotz des Rückgangs ihrer Verehrung und Popularität eine Herausforderung darstellt – in der Vergangenheit ebenso wie auch heute und sicher noch in Zukunft.

Bibliographische Hinweise

Alle Internetlinks wurden am 17.11.2025 überprüft.

Quellen

- AUGUSTINUS: Sermones de vetere Testamento. Id est sermones I–L, in: Corpus Christianorum Series Latina 41, hrsg. v. Cyrillus Lambot, Turnhout 1961.
- ACTA SANCTORUM, XX Julii Tom V, Antwerpen 1727.
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: Paidagogos (Paedagogus), in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften / aus dem Griechischen übers. von Otto Stählin. (Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1; Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 7) Kempten/München 1934, S. 166, online verfügbar: https://books.google.de/books?id=jkIwEAAAQBAJ&pg=PR3&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=1#v=onepage&q&f=false.
- MECHTHILD VON MAGDEBURG, Das fließende Licht der Gottheit, ca. 1212–1282, Buch III, Kap. X, hrsg. v. Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Frankfurt am Main 2003.
- REISSENBERGER, Karl: Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, Berlin 1914.
- THOMAS A KEMPIS: The Imitation of Christ, hrsg. v. Léon-Henri Curmer, La Vergne 1999.

Literatur

- ALBERTS, Wybe Jappe: Een onbekende Passio S. Wilgefortis. Dona Westfalica (Schriften der historischen Kommission Westfalen 4), Münster 1963, S. 1–8.
- VON BALTHASAR, Hans Urs: Die Würde der Frau, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 11, (4/1982), S. 346–352.
- BARAN, Kristyne: Transvestite Saints, 2014, <https://amedievalwomanscompanion.com/transvestite-saints/>.
- BECKWITH, Sarah: Christ's Body. Identity, Culture and Society in Late Medieval Writings, London 1993.
- BOLL, Katharina: Die Legende von der Frau am Kreuz. Theologische Überlegungen zur oberdeutschen Texttradition. In: *kunst und saelde*. Festschrift für Trude Ehlert, Würzburg 2011, S. 161–177, online verfügbar: https://opus.bibliothek.uni-wuerzburg.de/opus4-wuerzburg/frontdoor/deliver/index/docId/6173/file/Boll_FS_Ehlert_formatiert_End.pdf.
- BULLOUGH, Vern L.: Transvestites in the Middle Ages, in: *The American Journal of Sociology* 79.6 (1974), S. 1381–1394.
- BUßMANN, Magdalena: Die Frau. Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung 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*, hrsg. v. Bea Lundt, München 1991, S. 117–134.
- BUTLER, Judith: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

- BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, California 1988.
- CHILVERS, Ian: *The Oxford Dictionary of Art and Artist*, Oxford 2015,
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780191782763.001.0001/acref-9780191782763-e-86?rskey=zvk0S1&result=75>.
- CHILVERS, Ian: *The Oxford Dictionary of Art*, Oxford 2004,
<https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780198604761.001.0001/acref-9780198604761-e-3675?rskey=FSSAXQ&result=3681>.
- DOERFLER, Marie E.: *Coming Apart at the Seams. Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Late Antiquity*, in: *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, hrsg. v. Kristi Upson-Saia et al., London 2016, S. 37–51.
- FEISTNER, Edith: *Der Körper als Fluchtpunkt. Identifikationsprobleme in geistlichen Texten des Mittelalters*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz / Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 131–142.
- FEISTNER, Edith: *manlichiu wip, wipliche man. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 119.2 (1997), S. 235–260.
- FRIESEN, Ilse E.: *The Female Crucifix, Images of St. Wilgefortis Since the Middle Ages*, Ontario 2001.
- GESSLER, Jean: *De Vlaamische Baardheilige Wilgefortis of Ontcommer*, Antwerpen 1937.
- GIEßAUF, Johannes/PENZ, Andrea/WIESFLECKER, Peter: *Vom Bart der Hatschepsut zu den vier Ehen der Kleopatra. Eine schematische Skizze zur Bedeutung von Pharaoninnen*, in: *Im Bett der Macht*, hrsg. v. Johannes Gießauf/Andrea Penz/Peter Wiesflecker, Wien 2011, S. 27–46.
- GORISSEN, Friedrich: *Das Kreuz von Lucca und die hl. Wilgefortis/Ontcommer am unteren Rhein*, in: *Jaarboek Numaga* 15 (1968), S. 122–148.
- GREGERSEN, Niels Henrik: *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015.
- GRIMM, Jacob/GRIMM, Wilhelm: *Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm*, Bd. 2, Berlin 1815.
- HAAG, Christine: *Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine Theoretischen Grundlagen*, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz / Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 228–248.
- HALSALL, Paul: *Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Saints*, 1995.
- HAUSSHERR, Reiner: *Volto Santo*, in: *Lexikon der Christlichen Ikonographie* 4, hrsg. v. Engelbert Kirschbaum, Freiburg 1972.
- HAUSSHERR, Reiner: *Das Imerwardkreuz und der Volto-Santo-Typ*, in: *Zeitschrift für Kunstwissenschaft* 16, 1962.
- HEFFERNAN, Thomas: *The Passions of Saints Perpetua and Felicitas and the Imitatio Christi*, in: *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, Oxford 1988.
- HEINRICH, Elisa: *Die Ordnung und ihr Anderes? Einige Anmerkungen zum Cross Dressing am Beispiel der Heiligen Kümmernis*, in: *Medium Arvum Quotidianum* 51 (2005) S. 40–47.

- HEROLD, Gerd: Hirsutismus, in: *Innere Medizin 2023*, hrsg. v. Gerd Herold, Berlin 2022.
- JAX, Aurica: Geschlechtersensible Gottesrede und Christologie. Grundlagen für eine geschlechtergerechte Kirche, in: *Euangel. Magazin für missionarische Pastoral 2* (2020), <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2020/perspektive-geschlecht/geschlechtersensible-gottesrede-und-christologie-grundlagen-fuer-eine-geschlechtergerechte-kirche/>.
- JAX, Aurica: Im Interview mit Sabine Schleiden-Hecking, Über eine spezielle Heilige. Sankt Kümmernis, die Fürsprecherin am Kreuz, ausgestrahlt als Hörfunk-Sendung am 08. September 2019, <https://www.deutschlandfunk.de/ueber-eine-sehr-spezielle-heilige-sankt-kuemmernis-die-fuersprecherin-am-kreuz-dlf-bc3813e3-100.html>.
- KASTEN, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur* hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 199–219.
- KÖPKE, Karl: *Das Passional. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts*, Leipzig 1852.
- KRUSE, Britta-Juliane: Die Bärtige Heilige. Wilgefortis als Identifikation für Eheverweigerinnen und Helferinnen der Ehefrauen, in: *Böse Frauen – Gute Frauen. Darstellungskonventionen in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hrsg. v. Ute Gaebel/Erika Kartschoke (Literatur – Imagination – Realität 28), Trier 2001, S. 155–171.
- KUNZE, Sophia: „Gegen die Natur einen Bart bekommen“. Die normative Abweichung als Ordnungsprinzip geschlechtlicher Rollenmodelle im 17. Jahrhundert, in: *Frauen und Päpste (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte 10)*, hrsg. v. Sophia Wenderholm/Iris Leuschner, 2016, S: 239–252.
- LAQUEUR, Thomas: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992.
- LEITHE-JASPER, Manfred/DISTELBERGER, Rudolf: *Kunsthistorisches Museum Wien, Teil 1, Schatzkammer und Sammlung für Plastik und Kunstgewerbe*, München 1982.
- Lexikon für Theologie und Kirche 6, begr. v. Michael Buchberger/hrsg. v. Walter Kasper, 3. Aufl. Freiburg i. Br. 1997, online verfügbar: <https://archive.org/details/Lexikon-fur-Theologie-und-Kirche/LThK3---Band-6%2C-eds.--Michael-Buchberger%2C-Walter-Kasper%2C1997/mode/2up?view=theater>.
- MCCORMACK, Allegra: Gender Fluidity in the Late Middle Ages: a Case Study of Saint Wilgefortis, in: *Chariot Journal*, edited by Julia Richards, Juni 2022, <https://chariotjournal.wordpress.com/2022/06/01/gender-fluidity-in-the-late-middle-ages-a-case-study-of-saint-wilgefortis/>.
- McFAGUE, Sallie: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.
- MILES, Margaret R.: Becoming Male. Women Martyrs and Ascetics, in: *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston 1989.
- MILLS, Robert: Recognizing Wilgefortis, in: *Trans Historical. Gender Plurality before the Modern*, hrsg. v. Greta LaFleur/Masha Raskolnikov/Anna Kłosowska, Ithaca/London 2021, S. 133–152, online verfügbar: https://transreads.org/wp-content/uploads/2021/12/2021-12-23_61c4ded98f1a1_Trans-HistoricalGenderPluralitybeforetheModernbyGretaLaFleureditorMashaRaskolnikoveditorAnnaKlosowskaeditor.pdf.
- MÜLLER, Arndt: Bilder des Volto Santo und der hl. Kümmernis im Ries und in seiner Umgebung, in: *Rieser Kulturtage. Dokumentation Band XVI/2006*, Nördlingen 2007, S. 310–354.

- NEWMAN, Barbara: *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, Pennsylvania 1995.
- NUTT, Aurica: Das „Leib-Christi“-Verständnis Hans Urs von Balthasars. Eine geschlechter-sensible Analyse seiner Christologie und Ekklesiologie, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2/2017).
- OOSTERMAN, JAN B.: Pronkzucht en Devotie, in: *Een zoet akkoord. Middeleeuwse lyriek in de Lage Landen*, hrsg. v. Frank Willaert, Amsterdam 1992, S. 187–206, online verfügbar: https://www.dbnl.org/tekst/will001zoet01_01/colofon.php.
- OPITZ-BELAKHAL, Claudia: *Geschlechtergeschichte*, Frankfurt 2018.
- OPITZ-BELAKHAL, Claudia: Die „religiöse Frauenbewegung“ des Mittelalters und ihre Auswirkungen in der Region des heutigen Ruhrgebiets, in: *Vergessene Frauen an der Ruhr*, hrsg. v. Bea Lundt, Köln 1992, S. 175–193.
- OTT, Michael: Art. Wilgefortis, in: *The Catholic Encyclopedia*, Bd. 15, New York 1912, online verfügbar: <http://www.newadvent.org/cathen/15622a.htm>.
- PUTOVÁ, Barbora: Freak shows. Otherness of the human body as a form of public presentation, in: *Anthropologie* 56.2 (2018), S. 91–102.
- RAHNER, Karl/RÖPER, Anita: „Gott“ Vater und Mutter, Mann und Frau? Eine Frau befragt einen Mann der Kirche, in: *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentalthologie und Dogmatik (Sämtliche Werke 30)*, hrsg. v. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 2009, S. 735–759.
- REGENER, Susanne: Bartfrauen. Fotografien zwischen Jahrmarkt und Psychiatrie, in: *Mediale Anatomien. Menschenbilder als Medienprojektionen*, hrsg. v. Annette Keck/Nicolas Pethes, Bielefeld 2001, S. 81–96.
- SCHADE, Sigrid/WENK, Silke: Strategien des „Zu-Sehen-Gebens“. Geschlechterpositionen in der Kunst und Kunstgeschichte, in: *Genus. Geschlechterforschung – Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, hrsg. v. Hadumod Bußmann/Renate Hof, Stuttgart 2005, S. 145–184.
- SCHNÜRER, Gustav/RITZ, Josef Maria: *Sankt Kümmernis und Volto Santo (Forschungen zur Volkskunde 13–15)*, Düsseldorf 1934.
- SCHÖPPNER, Alexander: *Bayrische Sagen*, Bd. 1, München (ohne Jahresangabe).
- SCHWEIZER-VÜLLERS, Regine: *Die Heilige am Kreuz. Studien zum weiblichen Gottesbild im späten Mittelalter und in der Barockzeit (Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 26)*, Bern² 1999.
- VON SPIESS, Karl: *Marksteine der Volkskunst*, Bd. 2 (Jahrbuch für historische Volkskunde 8/9), Berlin 1942.
- SPREITZER, Brigitte: Störfälle. Zur Konstruktion, Dekonstruktion und Rekonstruktion von Geschlechterdifferenz(en) im Mittelalter, in: *Manlichiu wip, wiplich man. Zur Konstruktion der Kategorien Körper und Geschlecht in der deutschen Literatur des Mittelalters*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Helmut Tervooren (Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 9), Berlin 1999, S. 249–263.
- STADLER, Helena: Körper und Subjekt in der Frauenmystik, in: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*, hrsg. v. Ingrid Bennewitz/Ingrid Kasten (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), Münster 2002, S. 233–254.
- UNTERKIRCHNER, Franz: *Burgundisches Brevier. Die schönsten Miniaturen aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (Codex Vindobonensis 1857)*, Graz 1974.

- VOLLAND, Gerlinde: Zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. Behaarte Frauen in der europäischen Kunst vom Mittelalter bis zum Barock, in: Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich. Bd. 2, hrsg. v. Gisela Völger, Köln 1998, S. 199–204.
- WALLACE, Lewis: Bearded Woman, Female Christ. Gendered Transformations in the Legends and Cult of Saint Wilgefortis, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 30.1 (2014), S. 43–63.
- WALTER, Klaus: Gedanken über die Entstehung der Legende von der Heiligen Kummernis aus medizinischer Sicht, in: Am Kreuz. Eine Frau. Anfänge – Abhängigkeiten – Aktualisierungen, hrsg. v. Sigrid Glockzin-Bever / Martin Kraatz (Ästhetik – Theologie – Liturgik 26), Münster 2003, S. 98–105.
- WÖRNER, Ulrike: Frau am Kreuz. Eine neu entdeckte Kultfigur. Buch zur Ausstellung, Frauenmuseum Meran 2017.
- ZÖLL, Sr. Jakoba: Weibliche Bärte. Geschlechtsidentität in historischer Perspektive am Beispiel der Heiligen Kummernis, in: Ringen um religiöse Identitäten. Eine multiperspektivische theologische Annäherung, hrsg. v. Anno Busch / Jonas Maria Hoff et al. (Ambiguitäten, Identitäten, Sinnentwürfe 2), Freiburg i. Br. 2023, S. 92–106.

Internetlinks

- Artikel „Wilgefortis“, in: Catholic Online,
https://www.catholic.org/saints/saint.php?saint_id=465.
- FACHSTELLE GENDER & DIVERSITÄT NRW (FUMA), #crossdressing,
<https://www.gender-nrw.de/crossdressing-2/>.
- GAIER, Christian: Kultfigur Frau am Kreuz. Ausstellung im Bildungszentrum sanctclara in Mannheim, 2020,
https://www.wochenblatt-reporter.de/mannheim/c-lokales/kultfigur-frau-am-kreuz_a219475.
- HIEN, Hannah: Beginen (22.07.2020), in: Historisches Lexikon Bayerns,
<https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Beginen>.
- HOLZINGER, Eva: Interview mit Benjamin aka. Drag Queen Tiefe Kummernis, in: c/o Vienna Magazine, 2019, <https://www.co-vienna.com/de/leute/die-tiefe-kummernis/>.
- JANKE, Nicole: Conchita Wurst – Siegreiche Diva mit Bart,
<https://www.eurovision.de/teilnehmer/Conchita-Wurst-ESC-Siegerin-von-2014,conchitawurst141.html>.
- POLISTINA, Francesca: Die queere Frau am Kreuz, 2023,
<https://www.sueddeutsche.de/muenchen/freising/neufahrn-bei-freising-wilgefortis-kuemmernis-christus-lgbtq-1.5960792?reduced=true>.
- SAUER, Arn, Art. Androgynität/ Androgyn, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenz Ausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500903/androgynitaet-androgyn/>.
- SAUER, Arn: Art. Cross Dressing / Cross Dresser, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenz Ausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500911/cross-dressing-cross-dresser/>.

- SAUER, Arn: Art. Geschlechtliche Vielfalt – trans*, in: LSBTIQ-Lexikon. Grundständig überarbeitete Lizenzausgabe des Glossars des Netzwerkes Trans*Inter*Sektionalität, hrsg. v. d. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn 2018, <https://www.bpb.de/themen/gender-diversitaet/geschlechtliche-vielfalt-trans/500939/lsbtiq-lgbtiq/>.
- SCHÄFER, Joachim: Artikel Wilgefortis aus dem Ökumenischen Heiligenlexikon, <https://www.heiligenlexikon.de/BiographienW/Wilgefortis.html>.
- SCHRENK, Julia: Drag Queen führt durchs Museum. Mit Stolz gegen Vorurteil, 2019, <https://kurier.at/chronik/wien/drag-queen-fuehrt-durchs-museum-mit-stolz-gegen-vorurteil/400498660>.
- TUTSCHEK, Kurt: Ein weiblicher Jesus? Die Geschichte der Heiligen Kummernis, 2017, <https://www.derstandard.at/story/2000051566937/ein-weiblicher-jesus-die-geschichte-der-heiligen-kuemmernis>.
- WENZEL, Lorraine: Der Mann im Kleid, 2017, <https://www.zeitjung.de/kunst-drag-queen-der-mann-im-kleid-tiefe-kuemmernis-kunsthistorik-wien/2/>.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: St. Ontcommer/Wilgefortis, Psalterium cum precibus (Heiligenbilder mit Versikeln und Orationen). Niederländisch (Diözese Lüttich) (1. Hälfte 15. Jhd.), Hofbibliothek Aschaffenburg (Ms. 3, f. 29v), https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00121671/image_66
- Abb. 2: Miniatur, St. Ontcommer mit Magdalena, Dorothea und Franciscus. Niederländisches Stundenbuch, entsprechend dem Gebrauch von Utrecht (Abtei Tongerlo, um 1450), Universitätsbibliothek Lüttich (Ms. Wittert 35, fol. 13), <https://donum.uliege.be/bitstream/2268.1/1615/1/MsW035.pdf>
- Abb. 3: Sante Ontcommere. Latijns en Nederlands getijdenboek voor Gent (2. Hälfte 15. Jhd), Universitätsbibliothek Gent, Ms. 2750, f. 112r (Bild 114), https://libcatalog.ugent.be/view/UniversalViewer/32RUG_INST/1227623965009161?c=&m=&s=&cv=113&c=&xywh=-2608,-272,12661,5429&r=0
- Abb. 4: Miniatur aus dem Stundenbuch der Maria von Burgund (um 1470), Universitätsbibliothek Wien (Codex Vindobonensis 1857, f. 125v), <https://viewer.onb.ac.at/100B8410> [Scan 256].
- Abb. 5: Holzschnitt eingeklebt in einen Codex aus dem Kloster Tegernsee (Augsburg 1470/80), Bayerische Staatsbibliothek München (Clm 19802, f. 237r).
- Abb. 6: Kümmernis. Diözesanmuseum Graz, Steiermark (2. Hälfte 18. Jhd.), https://www.websteiner.com/projekte/graz_dioezesanmuseum24/graz_dioezesanmuseum24_03.jpg
- Abb. 7: Volto santo in Lucca mit Lilienreif und Stoffbekleidung, <https://catalogo.beniculturali.it/detail/PhotographicHeritage/1201251003>
- Abb. 8: Giovanni Francesco Guerrieri, Barbara van Beck (ca. 1650), Wellcome Collection London 3001072i, <https://wellcomecollection.org/works/njrxjhcu>
- Abb. 9: Jusepe de Ribera, Magdalena Ventura mit ihrem Ehemann und Sohn (1631), Museum Prado, Madrid, https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Mujer_barbuda_ribera.jpg