

Wasserkrug und Kamm

Verena von Zurzach als Kasus für die Grenzen und Möglichkeiten der ikonologischen Methode*

Barbara Baert

Im Zentrum des Beitrags steht die Figur der Verena von Zurzach und die Entschlüsselung ihrer Attribute im Lichte der Grenzen und Möglichkeiten der ikonologischen Methode. Neuere Entwicklungen beziehen sich vor allem auf Gender-Studien, kulturelle Anthropologie und mittelalterliche Bildtheorie. Die Autorin sucht einen ersten Zugang zur Diskursanalyse der Verena-Viten, die verschiedene Aspekte der Figur bündeln, die sich während des langen Überlieferungsprozesses angesammelt haben: die Pseudo-Märtyrerin, die Reklusin, die Verrichterin barmherziger Werke. Unter anderem werden mit Hilfe von genderhistorischen Studien aus der Literaturwissenschaft Motive beleuchtet, die Aspekte des Verena-Kults definieren helfen.

Heilige kann man in der bildenden Kunst an ihren Attributen erkennen, an einem bestimmten Gegenstand, Tier oder einem bestimmten Körperteil. Sowohl der mittelalterliche Mensch als auch der heutige Ikonograph kann die heilige Person anhand dieses spezifischen Attributs identifizieren. Einer heiligen Person wird dieses Attribut auf Basis ihres Namens, Kultus oder ihres Heiligenlebens zugeschrieben. Agnes wurde über ihren Namen mit *agnus*, dem Lamm, in Verbindung gebracht. Gertrudis von Nivelles wird als Mäusebekämpferin verehrt und erscheint auf Darstellungen und in Beschreibungen mit einer Mausefalle oder mit Mäusen. Und die Brüste der heiligen Agatha wurden nach ihrem Martyrologium abgeschnitten. Im Falle der Verena von Zurzach, die einen Krug und einen Kamm trägt, verliert die Zuordnung der für sie typischen Attribute weniger direkt.

* Meinem Mann, geboren am Tage der Verena (1. September).

Arnold Egli gab 1994 eine wichtige Übersicht über die kultische Verbreitung der Verena bis auf den heutigen Tag.¹ Seine Herangehensweise ist kulturhistorisch und für ein breites Publikum gedacht. 1948 schrieb Adolf Reinle eine Monographie über Verena von Zurzach die nach wie vor gute Dienste leistet.² Beide Autoren sind jedoch einer Perspektive auf die ikonographische Methode verpflichtet, die in den letzten Jahren eine bedeutende Entwicklung durchlief.

In diesem Beitrag wird daher die auf Verena bezogene Bildkultur erneut und diesmal im Rahmen der neuen methodologischen Entwicklungen besprochen. Diese beziehen sich vor allem auf die Gender-Studien, die kulturelle Anthropologie und die mittelalterliche Bildtheorie.

1. *Verena-virgo*

Der Ursprung der Verena von Zurzach ist etwas verschwommen. Man weiß z.B. nichts Genaues über den literarischen Prototyp, der ihrer Figur zugrunde liegt. Es ist weiterhin auch schwierig zu bestimmen, unter welche Kategorie – Märtyrerin oder Heilige – sie eingeordnet werden kann. Darüber hinaus ist unbekannt, wie sie zu ihrem Namen kam und was er genau bedeutet. Weiters wurde sie in der Schweiz für so viele Dinge zugleich verehrt, dass kaum zu sagen ist, wofür sie *nicht* verehrt wurde. Und schließlich sind da noch ihre Attribute, der Wasserkrug und der Kamm, die nicht in den ursprünglichen Heiligenviten erwähnt werden und die vermutlich zu Anfang auch kaum kultische Bedeutung hatten.

Die Hagiographie der Verena betreffend unterscheidet man die *vita prior* und die *vita posterior*. Die erste Version stammt vom Ende des 9. Jahrhunderts aus der Abtei von Reichenau (Abt Hatto III), die zweite aus dem 10. Jahrhundert.³

1 Egli, A.: Die hl. Verena in Legende, Geschichte und Verehrung. In: Jahresbericht 1994 der Ritterhaus-Vereinigung Ürikon-Stäfa, S. 7–117.

2 Reinle, A.: Die heilige Verena von Zurzach, Legende, Kult, Denkmäler. Basel 1948.

3 Die Texte wurden von Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2), S. 26–47, transkribiert und herausgegeben. Er bezieht sich auf folgende fünf Handschriften: Einsiedeln, Stiftsbibliothek, cod. 257; Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, cod. 577; Zürich, Zentralbibliothek, cod. Rh. 81; Stuttgart, Landesbibliothek, Cod. Bib. Fol. 58. Philipart, G.: Les légendes latines de Sainte Verena. Pour une histoire de leur diffusion. In: *Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie* 103 (1985), S. 253–303.

Die *vita prior* berichtet über Verena aus dem thebäischen Geschlecht. Sie schloss sich in Ägypten einer Gruppe von Märtyrern der thebäischen Legion unter Mauritius an. Doch Verena wollte nach Mailand, um die Märtyrerschaft zu erlangen und ließ sich durch einen heiligen Mann, Maximus, begleiten. Danach zog sie nach Agaunum, wo sie bei einem heiligen Mann, Victor, verblieb. Schließlich gelangte sie zum Castrum Solodorum, wo sie unter den Fittichen eines dritten Mannes Tag und Nacht betete und fastete. Sie vertiefte sich in die Heiligenviten von Jungfrauen und erfährt so vom Pfad der beständigen Unschuld. Unter der lokalen Bevölkerung, den Alemannen, verrichtete Verena gute Taten und Wunderheilungen. Sie wurde für andere Frauen zu einem Vorbild an Bescheidenheit und Frömmigkeit im Gegensatz zu Neid und Stolz. „Die Jungfräulichkeit ist die Blüte am Stamme der Kirche“, schreibt der Autor der *vita prior*. Ein Tyrann, so die *vita* weiter, will ihren Einfluss auf die Bevölkerung verhindern und wirft Verena ins Gefängnis. In derselben Nacht erscheint ein schöner Jüngling, der sie jedoch nicht in Versuchung bringt. Er gibt sich als Mauritius zu erkennen und lädt sie zu der himmlischen Schar der Märtyrer. Doch ihre Zeit ist noch nicht gekommen. Ein andermal gab es nicht genug Brot. Verena bat zu Gott und der schenkte ihr vierzig Säcke Nahrung für die Bevölkerung. Sie selbst ernährte sich von Speisen, die auf wunderliche Weise zwischen ihren Zähnen wuchsen. Dann endlich ist ihre Zeit gekommen und es erscheint ihr an ihrem Sterbebett Maria mit den Märtyrerinnen. Sie nimmt ihre Seele mit in den Himmel, als Belohnung für ihre Unschuld und Keuschheit. Die Zelle, in der sie sich befand, füllte sich mit einem wohlriechenden Duft.

Die *vita posterior* beginnt mit den Wundern, die Verena während ihrer Reise entlang der Aar wirkte. Wo die Aar in den Rhein mündet, bei Koblenz, gab es sehr viele Schlangen. Diese vertrieb sie mit Hilfe von Gottes Wort und sie heilte auch viele Kranke und Lahme. Sie kam schließlich nach Zurzach, wo sie barmherzige Werke tat und eine Kirche gründete. Dort traf sie auch auf einen Priester, der ihr Schützling wurde. Eines Tages wollte sie mit ihrem Krug die Hände und Füße des Priesters waschen. Als dieser sah, dass sich der Wein im Krug auf wunderliche Weise in Wasser verwandelte, bat er Verena um die Vergebung seiner Sünden.⁴ Der Priester gibt Verena auch einen

4 Bei diesem Wunder handelt es sich natürlich um die Verkehrung der Wandlung von Wasser in Wein auf der Hochzeit zu Kanaan.

Ring in Verwahrung, der ihr jedoch gestohlen wird. Der Dieb wirft ihn in den Rhein und er wird schließlich im Bauche eines Lachses wiedergefunden, den Fischer gefangen und dem Priester gebracht hatten. Verena stirbt, nachdem ihr Maria erschienen ist und über ihrem Grab wird eine Kirche errichtet.

In den letzten Jahren wuchs das Interesse für Heiligenviten von Frauen stark an und wurde einerseits durch die neueren Entwicklungen innerhalb der Genderforschung und andererseits durch den Auftritt der kulturellen Anthropologie gespeist. Beide Disziplinen interessierten sich im Zusammenhang mit weiblichen Heiligenviten vor allem für die Beziehungen zwischen Körperlichkeit und Devotion.

Auf dem Gebiet der frühchristlichen Martyrologia traten Daniel Boyarin und Virginia Burrus mit beachtenswerten Analysen in Erscheinung.⁵ Vom Fall der Agnes von Rom ausgehend, bemerkten sie eine stets wiederkehrende Dichotomie zwischen *virgo-virago*. Heilige Frauen sind so mutig wie die Männer *und* sie sind Jungfrauen. Sie verteidigen ihre Jungfräulichkeit in Schmerzen, Entsagung und in der bewussten und andauernden Abkehr von jeglicher Versuchung. Durch diese Keuschheit erlangen sie das Paradies. Der Märtyrertod ist ein Verdienst, die Belohnung für Keuschheit, ein Wunsch, der in Erfüllung geht. Diese Erfüllung betrifft die Vereinigung mit der einzigen keuschen Liebe: Christus. Die Genderspannung richtet sich also auf die Verbindung von „männlichem Mut“ und „weiblicher Jungfräulichkeit“.

In der weiblichen Hagiographie steht die Frau im Spannungsfeld zwischen fleischlichem Verlangen und keuscher Liebe. Ihr Körper wird sozusagen zum „Schlachtfeld“, auf dem der Kampf zwischen Unkeuschheit und Keuschheit ausgetragen wird. Der geschundene Körper der Märtyrerin wird hier zum Sinnbild für das besiegte Böse.⁶ Aus diesem Grunde, wie paradox dies auch klingen mag, trifft man bis ins späte Mittelalter Kommentare an, die die Körper dieser Frauen, ungeachtet ihrer Verletzungen als „intakt“, *integrum* beschrei-

5 Boyarin, D.: *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford 1999, S. 67–92; Burrus, V.: *Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius*. In: *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995), S. 25–46.

6 Shaw, B. D.: *Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs*. In: *Journal of Early Christian Studies* 4 (1996), S. 269–312, S. 273, N. 10 und S. 305; Loraux, N., A. Foster: *Tragic Ways of Killing a Woman*. Harvard 1991, S. 41.

ben.⁷ Märtyrerinnen fühlen nach denselben Kommentaren auch keinerlei Schmerzen,⁸ ihre Körper sind schließlich Heilskörper. Sie gehören dem Paradies an und sind daher vollendet. Die Körper dieser Frauen sind „empfindliche“ Heilskörper, gerade wegen der Unberührtheit des Hymen.⁹ Letzteres ermöglicht die *transitio* ins Jenseits.

Der Märtyrerinnenkörper wird als Beweismaterial für diese *transitio*, den Zutritt ins Paradies und die Vereinigung mit der spirituellen Liebe, verehrt. Ihr Körper ist der „*locus*“, in den sich das Heil nestelt und wird so tatsächlich selbst heilig. Gebeine fordern ein Grab, ein Grab fordert ein Martyrium und ein Martyrium fordert Pilgerschaft. Diese Pilger erfahren ihrerseits den Zugang zum Martyrium, die *transitio* zum Allerheiligsten und erbitten sich innerhalb des *locus*, des Körpers, das Heil von dem sie glauben, dass es Kraft des Gebets, durch Berührung des Körpers oder mit Hilfe kultischer Ableitungen wie heiligem Wasser oder Pilgeramuletten auf sie abstrahlt.

Wir unterscheiden also dreierlei in der femininen Hagiographie: Zunächst die Genderspannung innerhalb des Konzepts der Jungfräulichkeit, zweitens die transitionelle Symbolik und schließlich die Beziehung zwischen Körper und Ort. Auch in der Verena-*vita* werden diese Kategorien auf spezifische Weise ausgefüllt.

Verena ist eine Heldin. Sie ist *virago*. Sie opfert sich als einzige Frau in der thebäischen Legion auf. Als einzige Frau war sie auf diese Weise Vorbild für die männlichen Märtyrer. Verena folgt Männern, doch dieser Exemplarismus wird sofort und nachdrücklich von jedweder sexuellen Anspielung gesäubert. Die Texte betonen stattdessen ihren mentalen und keuschen Drang, genau das zu erleben, was diese Märtyrer im Namen des Christentums erleben. Und hier ergibt sich

7 Bynum, C. W.: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1992, S. 305–317.

8 Dies im Gegensatz zu den Gebärschmerzen. Geburtswehen sind eine Strafe für den Sündenfall. Der schmerzlose Märtyrerintod suggeriert einen „unbefleckten“ Status; Bynum: *The Resurrection* (wie Anm. 7), S. 308.

9 Jungfräulichkeit kann auch auf metaphorischem Niveau funktionieren. Clara von Montefalco († 1308) wird von einem Ketzer verführt. Er fragt sie, was Gott eher behagt, die Jungfräulichkeit der Agnes oder die Sündhaftigkeit der Maria Magdalena. Clara kann dieser Fangfrage jedoch entkommen, indem sie die allumfassende göttliche Liebe verteidigt. Maria Magdalena erreicht über die Reue ja ebenfalls den Wert der jungfräulichen Agnes; Jansen, K. L.: *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in Later Middle Ages*. Princeton 1997, S. 291.

sogleich auch der bestimmende Genderunterschied: Verena ist eine Jungfrau. Ihre Keuschheit wiegt mehr und wird selbst durch die Männer gepriesen. In der *vita posterior* bezieht sich die Genderspannung ausschließlich auf ihre Beziehung zu dem Priester und in diesem Zusammenhang wird eine beidseitige Beschützerrolle betont. In der *vita posterior* lässt sich außerdem auch eine Umkehrung des Genderexemplarismus feststellen. Hier bewundert nämlich eher der Priester Verena als Vorbild, ganz im Gegensatz zur *vita prior*, in der Verena wortwörtlich den Fußspuren der männlichen Märtyrer folgt.

Doch die Verena-*vita* unterscheidet sich auch in mancherlei Hinsicht von den Gendernustern des frühen Christentums. Zum Ersten ist an sich keine Rede von einem Märtyrertum. Das macht zumindest die zweite Kategorie, die transitionelle Symbolik, einzigartig. Ich sehe hier zwei wichtige Eigenschaften: Erstens gibt es keinerlei Übergang der Jungfrau ins Paradies über das „Schlachtfeld“ ihrer körperlichen Wunden, die ihr der heidnische Aggressor zufügte. Verena betritt die *transitio* der Klausnerin. Sowohl in der *vita prior* als auch in der *vita posterior* erscheint Verena als jungfräuliche Reclusin. In der *vita prior* spiegelt sich die Dichotomie zwischen dem Konzept des Märtyrertums und dem der Klausnerin zu Anfang bzw. zum Ende des Textes. In der *vita posterior* tritt die Thematik der Klausnerin stärker in den Vordergrund. Dies widerspiegelt auch die literarische Geschichte der hagiographischen Gattung, bzw. den Übergang von frühchristlichen Konzepten zur karolingischen Typologie innerhalb der femininen Hagiographie.¹⁰ Die Verena-*vita* weist mit anderen Worten Spuren der Entwicklung dieser spezifischen Gattung während des frühen Mittelalters auf.¹¹ Darüber hinaus wird Verena auf diese Weise praktisch verdoppelt. Sie ist zu einem Teil noch die frühchristliche Märtyrerin aus der thebäischen Legion und wird zum anderen Teil zur karolingischen Einsiedlerin an dem Ort, an dem die Aar in den Rhein mündet. Dies zeigt weiterhin deutlich, dass auch der geographische Weg den Verena zurücklegt, ein deutli-

10 Berschin, W.: Verena und Wiborada. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jahrhundert. In: Freiburg Diözesan-Archiv 102 (1982), S. 5–15. 912 ließ Wiborada sich zunächst zur Probe als Inkluse an der Georgenkirche oberhalb von St. Gallen einmauern.

11 Eine methodologisch exemplarische Fallstudie bietet auch Effros, B.: Symbolic Expressions of Sanctity: Gertrude of Nivelles in the Context of Merovingian Mortuary Custom. In: Viator 27 (1996), S. 1–10.

cher Spiegel der Entwicklungen zwischen der Hagiographie der ersten christlichen Städte und der neuen karolingischen Zentren entlang dem Rhein und den Schweizer Bergen ist. Auch in dieser Hinsicht ist Verena eine Übergangsfigur.

Die zweite Eigenschaft innerhalb der transitionellen Thematik liegt darin, dass der Übergang ins Paradies von Maria begleitet wird. Es sind Maria und ihre Jungfrauen, die sie schließlich auf die andere Seite begleiten. Anneke Mulder-Bakker wies bereits auf den in der hagiographischen Forschung unterbewerteten Anteil Marianischen Exemplarismus⁷ hin.¹² In der *Verena-vita* erscheint Maria mit ihrer Jungfernschar als himmlische Mittlerin. In der *vita posterior* wird Verena also in die himmlische Gemeinschaft aufgenommen. Dies ist für den Verena-Kult von großem Belang.

Die dritte methodische Perspektive, Körper und Ort, ist in der Verena-Tradition besonders wichtig und wird zum Boden der ikonographischen Überlieferungsgeschichte und dem Volksglauben, der selbst bis zum heutigen Tag andauert.

2. Grab, Attribut, Bild

In der Krypta der Kirche von Zurzach befindet sich das vermeintliche Grab der Verena (Abb. 1).¹³ Verena wird mit Kamm und Krug dargestellt. Der archaische Gisant wurde 1613 nach dem Bildersturm restauriert, vermutlich nach einem Vorbild aus dem 14. Jahrhundert. Aufgrund fehlender Dokumentation ist über den Ursprung des Grabes nur sehr wenig in Erfahrung zu bringen, doch archäologische Untersuchungen haben gezeigt, dass die Grabstätte aus der altrömischen Periode stammt, und die Schichten zeigen, dass eine kontinuierliche Verehrung der Heiligen seit dem 5. Jahrhundert gesichert ist.¹⁴ Es

12 Mulder-Bakker, A.: *Maria Doctrix. Anchoritic Women, the Mother of God, and the Transmission of Knowledge*. In: *Seeing and Knowing. Women and Learning in Medieval Europe. 1200–1550*. Hg. von Mulder-Bakker, A. Turnhout 2004, S. 181–200.

13 Im Folgenden beziehe ich mich auf Sennhauser, H. R.: *Zurzach zur Zeit der Gründung der Eidgenossenschaft*. Zurzach 1991; Roth-Rubi, K., H. R. Sennhauser: *Verenamünster Zurzach. Ausgrabungen und Bauuntersuchungen, 1. Römische Straße und Gräben*. Zürich 1987.

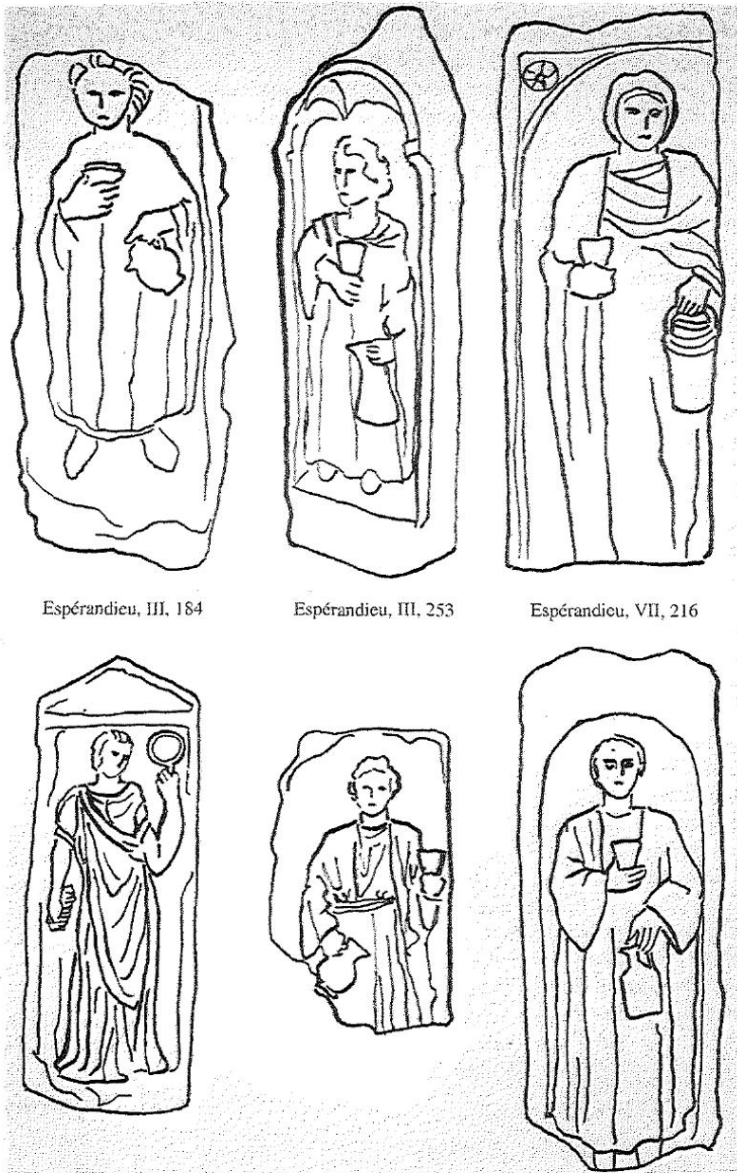
14 Sennhauser, H. R.: *St. Ursen, St. Stephan, St. Peter*. In: *Solothurn. Beiträge zur Entwicklung der Stadt im Mittelalter*. Zürich 1990, S. 195–196. Siehe auch:



Abb. 1: Grab der Verena, 1613, doch vermutlich nach einem Prototyp aus dem 14. Jahrhundert. Krypta, Münster, Zurzach

muss bereits zu dieser Zeit ein kleines Martyrion entlang der römischen Heerbahn gegeben haben. Im 8. Jahrhundert wurde an dieser Stelle ein Mönchskloster gestiftet, das Kaiser Karl III. 881 der Stadt Reichenau schenkte. Er und seine Frau wurden 888 dort beigesetzt. Im Jahre 1265 wurden die Mönche Kanoniker. Sie unterstehen bis heute dem Bischof von Konstanz.

Dettwiler-Braun, D.: Mittelalterliche und neuzeitliche Münzen aus der Stiftskirche St. Verena in Zurzach. In: Schweizerische Numismatische Rundschau 67 (1988), S. 135–162.



Espérandieu, III, 184

Espérandieu, III, 253

Espérandieu, VII, 216

Abb. 2: Beispiel eines gallischen Gisanten, gefunden in der Umgebung von Zurzach

Das heutige Grab ist angesichts der verschiedenen Kopierphasen materiell und ikonografisch „unsauber“. Doch der Gisant zeigt typologische Übereinstimmungen mit alten gallischen Vorbildern aus dieser Gegend (Abb. 2). Es sind uns Gräber aus dieser Periode bekannt, die liegende Frauen zeigen, die einen Kamm und/oder einen Krug halten, und es war durchaus üblich, weibliche Verstorbene mit einem geliebten Gebrauchsgegenstand abzubilden. Es ist möglich, dass ein solches Grab dem Verena-Kult zugrundeliegt.¹⁵ Vielleicht bestand in der Praxis eine Verehrung bei dem Grabe einer bestimmten Frau, die den Kamm und/oder Krug trug. Diese kultische Praxis könnte die Basis der *vita* einer gewissen „Verena“ geformt haben, die dann in der *vita posterior* anwuchs. In eben dieser *vita posterior* wurde der Krug in ein Wunder eingepasst und zwar als Motiv der Dienstbeflissenheit und Barmherzigkeit. Der umgekehrte Prozess, der viel öfter zu finden ist und bei dem ein Attribut aus dem Text selbst gewählt wird, hätte im Falle der Verena wohl eher dazu geführt, dass ihr der Ring, der Fisch und das Brot (die in der mittelalterlichen Ikonographie durchaus Verwendung finden) als Attribute beigegeben worden wären. Das zweite Attribut der Verena, der Kamm wird in den Texten überhaupt nicht erwähnt. Auch eine Kombination ist möglich: Der Krug könnte vielleicht isoliert aus der *vita posterior* überliefert worden sein, während der Kamm auf den funeren Prototyp zurückzuführen ist.

Wie sich der Vorgang auch gestaltete, langsam aber sicher selbstständigte sich eine bestimmte Heilige namens Verena. Aus der komplexen Verbindung von umherschwirrenden Daten über eine thebäische Heldin und dem lokalen Grabfund entstand eine hagiographische und danach auch eine ikonographische Tradition bezüglich einer einen Kamm und einen Krug tragenden Frau. Am Ende dieses Prozesses tritt die Frage, ob die Attribute zunächst der funeren Formensprache entstammten oder aus der Hagiographie (oder aus beiden), zugunsten anderer Fragen in den Hintergrund. Wie wurde die Kamm und Krug tragende Frau perzipiert? Welche Denkbilder und Assoziationen formten sich um diese Figur? Wie sieht ihre kultische Spezifität aus? Wie wurde sie in die Bildsprache aufgenommen und ihrerseits präsentiert? Und wie verhalten sich diese Fragen zu der

¹⁵ Siehe Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2), S. 130 zu dieser sehr wahrscheinlichen Hypothese.



Abb. 3: Parament mit Verena, Cäcilia und Agnes, 12. Jahrhundert, aus St. Blasien, Schwarzwald, Sankt Paul, Lavanttal (Kärnten)

hagiographischen Diskursanalyse und den drei Herangehensweisen, die in diesem Bezug bereits besprochen wurden?

Die ältesten Darstellungen der Verena stammen aus dem 12. Jahrhundert, auch wenn ältere, jedoch verlorene Darstellungen in Zurzach und Umgebung angenommen werden. Auf einem Parament aus dieser Periode, das in Sankt Paul im Lavanttal (Kärnten) bewahrt wird, jedoch aus St. Blasien im Schwarzwald stammt, erscheint Verena zusammen mit Cäcilia an der Seite von Agnes (Abb. 3).¹⁶ Aufschriften identifizieren die drei Frauen. Agnes und Cäcilia tragen den Lilienstab der Märtyrerinnen, Verena jedoch trägt in ihrer rechten Hand

¹⁶ Siehe *Ibidem*, S. 131–132, Abb. 1.



Abb. 4: *Passionale* von Zwiefalten mit einer Federzeichnung, die Verena darstellt, 1148, Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. hist. fol. 415, fol. 62v.

einen kleinen blauen Krug oder eine kleine Vase. Verena und Cäcilia richten ihren Blick auf Agnes, und auch die Gestik ihrer Hände weist in diese Richtung. Alles deutet also darauf hin, dass Agnes als die zentrale heilige Figur betrachtet werden muss und Verena und Cäcilia als ihre Begleiterinnen. Verena erscheint hier mit anderen Worten an der Seite einer der wichtigsten frühchristlichen Märtyrerinnen. Sie wird teilweise als eine der prototypischen Märtyrerinnen des Christentums assimiliert. Doch dass sie auf der anderen Seite *de facto* keine Märtyrerin ist, wird dadurch wiedergegeben, dass sie die konventionelle Märtyrerlilie nicht trägt.

Die Federzeichnung im *Passionale* von Zwiefalten aus dem Jahre 1147 zeigt Verena zusammen mit einem Knecht und einem Priester (Abb. 4).¹⁷ Auch hier wird Verena durch eine Aufschrift identifiziert. Sie trägt einen Krug und einen runden Gegenstand, der vielleicht ein Schälchen darstellen könnte oder ein Brot. In dieser Ikonographie

¹⁷ Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, cod. Hist. Fol. 415, fol. 62v, Reinle: Die heilige Verena. S. 131, Abb. 3.



Abb. 5: Verena mit Kamm und Krug, Siegel von Zurzach

wird also ein Anschluss an die *vita posterior* gesucht, in der von einem Priester und von Wundern um Speisen die Rede ist.

Verena erscheint frühestens ab dem 14. Jahrhundert mit einem Kamm und zwar auf einem Siegel aus Zurzach (Abb. 5).¹⁸ Dies ist übrigens auch die Zeit, in der der Gisant des Grabes in Zurzach gefertigt wurde. Die Attribute auf dem Siegel ähneln denen auf dem Gisant in hohem Maße. Der Krug hat einen Henkel und eine kleine Tülle zum Gießen. Bei dem Kamm handelt es sich um einen Doppelkamm.

Dieselben Attribute trägt Verena auf dem sogenannten Anna-Glasfenster aus dem Jahre 1330 in der Klosterkirche von Königsfelden (Abb. 6).¹⁹ Hier erscheint Verena im Zusammenhang mit der Geburt

¹⁸ Siehe Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2), S. 132, Abb. 4.

¹⁹ Siehe Ibidem, S. 134, Abb. 5.

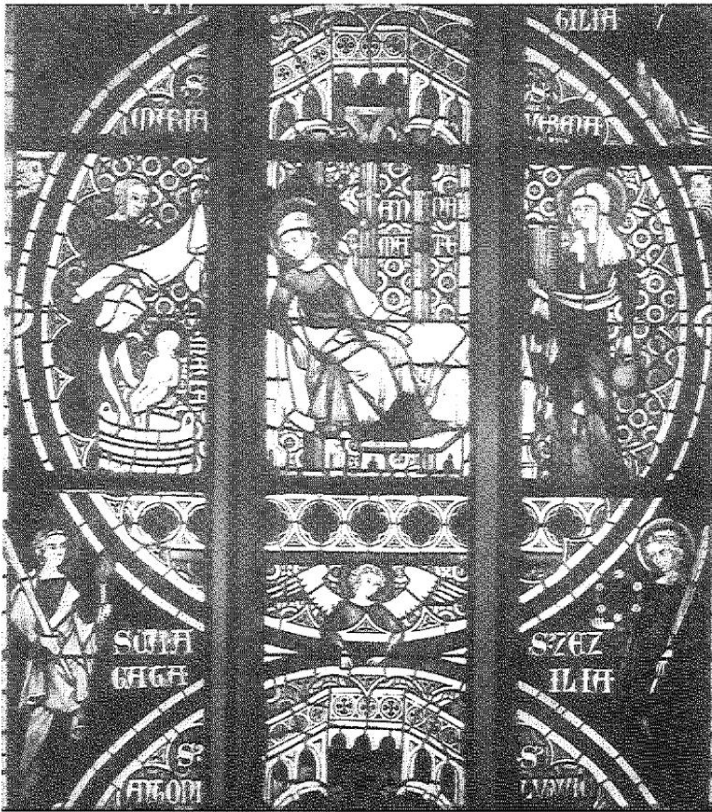


Abb. 6: Verena bei der Geburt der Maria, sogenanntes Annafenster, 1330.
Königsfelden, Klosterkirche

Marias. Sie trägt ein grünes Kleid und einen roten Mantel. In ihrer Linken trägt sie den Krug, in ihrer Rechten hält sie einen großen goldgelben Doppelkamm. Verena wirkt in die Ikonographie der Geburt Marias eingeschoben. Anna sitzt im Zentrum auf dem Bett. Links wird die neugeborene Maria von zwei Hebammen in einem hölzernen Zuber gewaschen. Aufschriften identifizieren die Szenen: MARIA, ANNA MATER, VERENA. Verena wird hier also tatsächlich zu einer Augenzeugin eines der wichtigsten Ereignisse der christlichen Heilsgeschichte. Ihre Position in dieser Ikonographie ist eine der *Teilhaftigkeit*.

Weiter unten gehe ich hierauf näher ein.

3. Genealogie und Fruchtbarkeit

Um 1010 schreibt ein Mönch aus Zurzach das so genannte *Mirakelbuch*.²⁰ Neben der frühesten Erwähnung von Verenas Festtag, dem 1. September, enthält das Buch auch eine Kompilation aller Wunder und Geschehnisse, die an ihrem Grabe stattgefunden haben. Der Autor berichtet über eine adlige Pilgerin, die Herzogin von Reginlinde (Anfang 10. Jahrhundert), deren Ehe mit dem fränkischen Grafen Hermann kinderlos geblieben war. Nach einem Besuch des Heiligtums zu Zurzach bekam das Ehepaar eine Tochter. „Sie übernachteten an demselben Ort. Die Frau träumte, dass eine Taube vor ihrer Brust schwebte und sich in ihrem Bauch einnistete. Dies erzählte sie ihrem Mann. Der Mann war weise und wusste, dass sie eine Tochter bekommen würden. Die Frau empfing und gebar eine Tochter. Diese Tochter wurde in der Welt geehrt, doch mehr noch, so glauben wir, im Himmel.“²¹

Die Tochter war Ita von Schwaben, die spätere Frau Luidolfs († 954), dem Sohn Kaiser Ottos I. Reginlinde stiftete eine der Verena geweihte Kirche in Stäfa und gab viele Schenkungen an Zurzach. Die Kirche in Stäfa befand sich bei den so genannten Wannenbrünneli.²² Diese Mergelsteinhöhlen waren bereits ein vorchristlicher Kultort für Fruchtbarkeitsriten. Nun wurde dieser Ort ein Verena-Brunnen und es entstand der Glaube, dass Verena selbst diesen Ort während ihrer Wanderjahre besucht habe. Als Kindsbringerin wurde Verena besonders von Agnes von Ungarn († 1364) verehrt. Verena wurde die Hausheilige der Habsburger, und dies erklärt auch ihr Erscheinen im Glasfenster der habsburgischen Klosterkirche zu Königsfelden.²³

20 Für eine umfassende Besprechung siehe Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2), S. 48–70; Egli: Die hl. Verena (wie Anm. 1), S. 53–70.

21 Et in ipso loco pernctaverunt. Praedicta autem matrone vidit per somnium quasi descendere in sinum suum, et in eo latitantem, narravitque viro suo. Ipse autem sciebat, quia vir sapiens erat, quod filiam procrearent. Quae concepit et peperit filiam. Ipsa autem eorum filia innumeris honoribus crescebat in saeculo, sed maioribus apud Deum, ut credimus, pollebat in caelo. Aus: Egli: Die hl. Verena (wie Anm. 1), S. 56.

22 Egli: Die hl. Verena (wie Anm. 1), S. 29–32.

23 Reinle, A.: St. Verena von Zurzach als habsburgische Hausheilige. In: Kunst und Architektur in der Schweiz 47 (1996), S. 152–160; Letsch-Brunner, S.: Die hl. Verena von Zurzach. Eine Frau im Gefolge der Thebäischen Legion. In: Märtyrerkult im Mittelalter. Kunst und Architektur in der Schweiz 54 (2003), S. 41–45.

Es werden also neue Aspekte und Funktionen des Verena-Glaubens sichtbar. Die *virgo-virago* aus der konventionellen *martyrologia* entwickelt sich auf Basis einer kultischen Praxis und deren Stimulierung durch Fürstenhäuser zu einer „Kindsbringerin“. Diese Facette ihrer *persona* hat keinerlei Verbindung mehr zu der Tradition der beiden *vitae*, wo sie eher als eine Klausnerin beschrieben wird, die dennoch Heil und Genesung für die Gemeinschaft bringt. Die Umsetzung dieses ursprünglichen Bildes zu dem einer Vermittlerin für Kindersegen hängt vielleicht mit der ursprünglichen Bedeutung der von Verena eingenommenen, bereits früher bestehenden Kultorte zusammen. Was sich mit größerer Sicherheit annehmen lässt, ist die Intensivierung dieser Praxis ab dem und durch das ottonische Geschlecht. Nachkommen sind für den Fortbestand eines Fürstengeschlechts natürlich von äußerster Wichtigkeit, und Verenas Rolle muss auch in dieser Hinsicht interpretiert werden. Sie wurde zur Heiligen für den Fortbestand der adligen Genealogie, mehr noch, sie half beim Beginn des ottonischen Hauses. Aber Reginlinde gebar eine Tochter, damit geht die Erblinie auf eine weibliche Person über. Kann man die Rolle der Verena als eine Art göttlicher Rechtfertigung für den weiblichen Nachkommen sehen, dem durch die Allegorie mit der Befruchtung Marias usw. ein höherer Stellenwert eingeräumt wird?

Reginlindes Traum aus dem Mirakelbuch enthält daneben auch Motive, die auf die Annunziation verweisen. Die Taube, die sich im Bauch der Herzogin einnistet, verweist auch auf die Taube bei der Empfängnis Marias. Hier wird also ebenfalls eine göttliche Vermittlung durch den Heiligen Geist suggeriert. Doch geht es dabei nicht um die Empfängnis selbst: Nach dem Mirakelbuch geschieht die Befruchtung nicht während des Traumes selbst. Dennoch wird hier die Genealogie des adligen Geschlechts an der Heilsgeschichte gespiegelt, werden Verbindungen und Gleichnisse auf diese Weise suggeriert. Und gerade diese Analogie wurde durch die heilige Verena vermittelt.

Kehren wir nun zurück zu dem habsburgischen Fensterglas, so läßt sich hier die ikonographische Umsetzung dieses Parallelismus feststellen. Der Blick der Verena kreuzt den der stehenden Hebamme, die ein weißes Tuch bereithält. Verena ist hier also eng in das Geschehen miteinbezogen. Kamm und Wasserkrug lassen sich übrigens auch als Gegenstände deuten, die zur Versorgung von Mutter und Kind bereitgehalten wurden. In dieser Szene trägt Verena zum Mysterium der weiblichen Genealogie des Christentums bei. Sie wird deutlich in die

Anna-Devotion eingebunden, die ihrerseits mit der Fortpflanzungskultur in Verbindung steht.

Auf den Vergleich zwischen Anna und Verena möchte ich nun weiter eingehen. Es ist zwar keine geschriebene Quelle überliefert, die diese Beziehung bzw. Affiliation zwischen Anna und Verena bewiese, doch ist die Analogie auf dem Niveau der Bildsprache deutlich „sichtbar“ und operativ. Es müssen daher Anknüpfungspunkte und emotionale Muster bestanden haben, die diese Assoziation der beiden heiligen Frauen ermöglichten. Um diese zu ergründen, lohnt sich ein Blick auf gesellschaftliche Archetypen und ihre kulturelle Implantation in mittelalterliche Denkbilder. Dies ist anhand der Figur der heiligen Anna möglich, denn über ihre Verbindung mit dem sozio-religiösen Gewebe und seiner Verwurzelung mit tieferen Schichten der mittelalterlichen Kultur ist einiges mehr bekannt.²⁴

Das Leben der Anna und Marias Kindheit werden im Proto-Evangelium des Jacobus aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts²⁵ und im Evangelium des Pseudo-Matthäus aus dem 5. Jahrhundert²⁶ erzählt. Anna beweint ihre Kinderlosigkeit bei einem Lorbeerbaum und einem Brunnen. Und an diesem Ort verkündigt ihr ein Engel die Geburt eines Kindes. Wurde Christus durch die *perpetua virginitatis* unbefleckt empfangen, so wurde auch Maria, jedenfalls auf sekundärem Niveau, unbefleckt empfangen und zwar über die libidolose Gemeinschaft mit Joachim.²⁷ Das Bild der heiligen Anna ist weniger in die dogmatische

24 Charland, P. V.: *Le culte de sainte Anne en Occident, seconde période de 1400 environ à nos jours*. Québec 1921; *Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*. Hg. von Mulder-Bakker, A. B. New York–London 1995; Dörfler-Dierken, A.: *Annenkult und humanistische Hagiographie*. In: *Pirckheimer Jahrbuch* 8 (1993); Kleinschmidt, B.: *Die heilige Anna. Ihre Verehrung in Geschichte, Kunst und Volkstum*. Düsseldorf 1930; Esser, W.: *Die heilige Sippe. Studien zu einem spätmittelalterlichen Bildthema in Deutschland und den Niederlanden*. Bonn 1986; Ashley, K., P. Sheingorn: *Interpreting Cultural Symbols. Saint Anne in Late Medieval Society*. Athene 1990; Dörfler-Dierken, A.: *Die Verehrung der heiligen Anna in Spätmittelalter und früher Neuzeit*. Göttingen 1992; Dörfler-Dierken, A.: *Vorreformatorenbruderschaften der hl. Anna*. Heidelberg 1992; Andergassen, L.: *Die spätmittelalterliche Verehrung der hl. Anna im lokalen Kult*. In: *Helfen und heilen*. S.l. 2000, S. 689–730.

25 Frey, A. (Hg. und Übers.): *Protévangile de Jacques*. In: *Écrits apocryphes chrétiens*. Turnhout 1997, S. 81–104.

26 Gijssels, J. (Hg. und Übers.): *Évangile de Pseudo-Matthieu*. In: *Écrits apocryphes chrétiens*. Turnhout 1997, S. 117–140.

27 Für Folgendes beziehe ich mich auf Peretto, E.: *Art. Feste di Maria*. In: *Dizionario*

Zwangsjacke eingebunden. Dies ließ ihre Figur rauher erscheinen und als solche auch empfänglicher für die weniger geschliffenen Überzeugungen, die sich ausgehend vom kulturellen Unterbau weiter zu verzweigen wussten. Als Mutter Marias erfuhr diese Heilige dann auch eine stets wachsende Verehrung während des Mittelalters.

Diese Verehrung basiert auf dem Quadrat „Mutter der Mutter“. In dieser Doppelung ist gleichfalls auch eine symbolische Verstärkung der Genealogie der Fruchtbarkeit wirksam. Und gerade in dieser Verdopplung kann Anna das Marianische Idiom regredieren und einen tieferen, von Zeiten protochristlichen Kern des kulturellen Gedankenguts erreichen. Sie wird *die* „Mutter“, die *Magna mater* eines viel größeren Komplexes, der zahlreiche Archetypen mit Bezug auf weibliche Gender vereinigt.

Die Spuren hiervon lassen sich an einigen Orten und an einigen Monumenten noch nachweisen. Anna hat zu Beginn des Christentums zahlreiche Heiligtümer des *Magna mater*-Kults übernommen. Kybele z.B. war eine Muttergöttin, die die Symbolik des Pinienbaumes und der Wassergrotte vereinigte.²⁸ Vor kurzem konnte festgestellt werden, dass zumindest in der frühesten Anna-Ikonographie diese Vereinigung weitergereicht wurde. Die erste Annakirche wurde bei einem Brunnen in Jerusalem gebaut, der *Piscina Probatica*, wo die Römer das heilende Wasser des Äskulap verehrten, wo die Juden ihr Wasser für die Tempelriten holten und Christus die Lahmen heilte (Joh. 5 1–8).²⁹

patristico e di antichità cristiana. Hg. von di Berardino, A. Casale Monferrato 1983, Sp. 2111–2112.

28 Sfameni Gasparro, G.: Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis. Leiden 1985, S. 124–125.

29 van der Vliet, N.: „Sainte Marie où elle est née“ et la piscine probatique. Jeruzalem–Parijs 1938. Es besteht bisher keine grundlegende Studie über die Bedeutung dieses Brunnenplatzes in der Kunst. Eine erste einführende Untersuchung machte ich in: La Piscine Probaticque à Jérusalem. L'eau médicinale au Moyen Age. In: Als Ich Can. Liber Amicorum in Memory of Professor Dr. Maurits Smeyers. Hg. von Cardon, B. et al. Leuven 2002, S. 91–129. In: The Pool of Bethesda. The cultural history of a holy place in Jerusalem. In: Viator 36 (2005), S. 1–22, werden diese Brunnenstelle und ihre verschiedenen Funktionen im Rahmen der „Anthropologie des heiligen Ortes“ während des Mittelalters besprochen. Beide Herangehensweisen machten deutlich, dass eine genauere Analyse der Rolle der Anna-Devotion und -Ikonographie in Bezug auf diese Brunnenstelle vonnöten ist. Diese Perspektive entwickelte ich in: Baert, B.: Anna and the Annunciation. Essay on the Meaning of the Well and the Tree During the Early Middle Ages. In: Annual of the Antwerp Royal Museum, 2002, S. 8–35.

Was Verena betrifft, so kann man von einer ähnlichen monumentalen Implantation in Bezug auf den Mutterschaftskultus sprechen. Reinle widmete einen Teil seiner Studie den so genannten „mythologischen Elementen“.³⁰ Hierbei fällt vor allem die unverkennbare Assoziation mit dem Wasserkult auf. Unter dem Grab in Zurzach wurde ein Brunnen verehrt, und die Mergelsteingrotten in Wannbrünneli wurden bereits erwähnt. In Baden befindet sich weiterhin das berühmte Verena-Bad, dessen Wasser von Pilgern sehr geschätzt wird. Es soll die innerliche und äußerliche Reinigung von Krankheiten und Sünden bewerkstelligen.

Es ist bekannt, dass Brunnen der menschlichen Neigung entgegenkommen, die Naturelemente seiner Umgebung sakral zu überhöhen.³¹ Das Wasser aus der Tiefe der Erde nährt die Faszination für das, was die Unterwelt verbirgt und sich durch den Brunnen einen Weg in diese Welt bahnt. Brunnen und Wasser sind daneben auch starke Lebenssymbole und werden im Volksglauben von mehr oder weniger personifizierten regenerativen Kräften beherrscht. Der Mensch ist bemüht, diese Kräfte über Rituale oder Opfergaben zu beeinflussen. Indem er den bestimmten Ort topographisch und architektonisch „absteckt“, inkorporiert er den Brunnen in sein Bestehen, so dass der Brunnen nun seinerseits der Gemeinschaft und dem Individuum wohltätig dienen soll.³² Brunnen ziehen auch die Wesen an, die in ihren Tiefen leben, Genien, Götter und ja, später auch Heilige. Dies trifft auch auf Verena zu, doch sie war keineswegs die einzige. Es gibt die Brunnen von St. Amandus, St. Severus und St. Odilia, ...³³ Doch lediglich bei Verena blieb die starke Verbindung der Brunnen-Wasser-Symbolik mit Mutterschaft und Weiblichkeit. Warum zog gerade sie diesen Komplex an?

Drei Faktoren können hier zur Erklärung herangezogen werden. 1. die Elemente, die ihrer literarischen Figur inhärent sind, 2. externe historische Faktoren und 3. anthropologische Prämissen.

30 Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2). S. 146–151.

31 Hünnerkopf, R.: Art. Brunnen. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, 1. hg. von Bächtold-Stäubli, H. Berlin–Leipzig 1927, Sp. 1672–1685; Moltmann-Wendel, E. et al.: Erde, Quelle, Baum. Lebenssymbole in Märchen, Bibel und Kunst. Stuttgart 1994, S. 151–156.

32 Siehe Flint, V. I. J.: *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Oxford 1991, passim.

33 Rattue, J.: *The Living Stream. Holy Wells in Historical Context*. Woobridge 1995, passim.

Oben wurde bereits auf das Besondere an ihrer Hagiographie hingewiesen, nämlich darauf, dass verschiedene literaturhistorische Topoi und Facetten zusammengeschmolzen sind. Die Figur der Verena bündelt die Transformationen der weiblichen Heiligen. Sie trägt die Spuren sowohl der klassischen heldenhaften Pseudo-Märtyrerin als auch die der keuschen Magd, sowohl die der Klausnerin als auch jene der Frau, die Werke der Barmherzigkeit verrichtet. Sie bündelt die verschiedenen Rollen heiliger Frauen, die sich rückblickend im sozio-religiösen Gewebe finden, das sich während des ersten Jahrtausends der christlichen Kulturgeschichte entwickelt hat.³⁴ Diese Polyvalenz verlieh ihr vielfältige Vorbildfunktionen und garantierte daneben auch eine kräftige Verwurzelung innerhalb des sozio-religiösen Gefüges selbst. Externe Faktoren wie etwa das besondere adlige Mäzenat verstärkten diese Kapazität und verbreiteten sie noch in Raum und Zeit. Zu betrachten sind weiterhin auch die Prämissen des Gebietes, in dem der Verenakult auftauchte. Die ersten frühchristlichen Spuren eines Münsters lagen an der alten römischen Heerstraße.³⁵ Das Grab der Verena lag im Humus der römisch-gallischen Erde und in dieser Position wurde es bleibend von protochristlichen Kultäußerungen genährt. Der Name Verena könnte hiervon übrigens eine Extension bilden. Die Identität der mythologischen Verena mit der römischen Venus (romanisch Venere) und der altheutischen Freie ist lautlich und sachlich unzweifelhaft.³⁶ Dieser heidni-

34 Dieser Forschungsbereich bekam seit Beginn der neunziger Jahre wichtige neue Impulse. Ich orientierte mich innerhalb des Gebietes an folgenden Studien: Clark, E. A.: *Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity*. In: *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), S. 155–184; Elm, S.: *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford–New York 1994; Fantham, E., H. Peet Foley, N. Boymel Kampen und Sarah B. Pomeroy (Hg.): *Women in the Classical World: Image and Text*. New York–Oxford 1994; Kraemer, R. S. (Hg.): *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World*. Minneapolis 1994; Cloke, G.: *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350–450*. New York 1995; Cooper, K.: *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*. Cambridge 1996; Coon, L. L.: *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia 1997; Clark, E. A.: *Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the 'Linguistic Turn'*. In: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), S. 413–430.

35 Eine gute Übersicht bieten Reinle: *Die heilige Verena* (wie Anm. 2), S. 14–25, S. 105–128; Egli: *Die hl. Verena* (wie Anm. 1), S. 9–28.

sche venerische Hintergrund der Verena hinterließ in den Verehrungsaspekten bezüglich der Liebe und Fruchtbarkeit seine Spuren.

Das bereits erwähnte Mirakelbuch nennt Verena übrigens *Werina: Quia omnia, quae ab ea postulantur, sine dubio impetrantur*, weil sie alles *gewähren* lässt, was von ihr verlangt wird.³⁷ Es ist nicht direkt deutlich, ob der Autor hier selbst nach einer möglichen etymologischen Deutung ihres Namens sucht, oder ob er die allgemein vorherrschende Volksüberzeugung wiedergibt. Wie dem auch sei, sein „*Werina*“ legt von dem weitreichenden und tiefgehenden ontologischen Grund Zeugnis ab, in dem die Verehrung dieser Heiligen wurzelt und muss auch als Namengebung für dasjenige gelten, was hier oben bereits der Anziehungsreflex dieser Heiligen genannt wurde. Offensichtlich wurde sie tatsächlich als die Verkörperung eines totalen Seinsgrundes gesehen, aus dem alles hervorkommen kann und innerhalb dessen alles Verlangen gestillt werden kann. In dieser Bedeutung ist Verena matrixal und das Matrixale hat keinen oder alle Namen, denn es will lediglich Bestehensgrund sein.³⁸

4. Prolegomena für eine Anthropologie des Attributs

Auch auf der Wandmalerei im Chor der Stiftskirche zu Zurzach aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wird Verena nochmals mit ihren Attributen dargestellt: dem Doppelkamm und dem Krug (Abb. 7). Ein Attribut im wörtlichen Sinne ist eine dem Subjekt zugehörige Eigenschaft. Das Wort kommt vom lateinischen *attribuere*, zukennen, verleihen. In der ikonographischen Bedeutung des Wortes ist ein Attribut das Objekt, das die jeweilige heilige Person kennzeichnet und eine Identifizierung ermöglicht.

Ein Attribut wird meistens in Händen gehalten präsentiert. Darum sind Attribute oftmals auf maximal zwei Gegenstände begrenzt. Diese Gegenstände werden auf unterschiedliche Weise rekrutiert. Im Falle

36 Reinle: Die heilige Verena (wie Anm. 2). S. 148, siehe auch die folgenden Seiten für weitere Hypothesen.

37 *Ibidem*, S. 148.

38 Eine ähnliche Herangehensweise nutzt Friesen, I. E.: *Saints as Helpers in Dying. The Hairy Holy Women Mary Magdalene, Mary of Egypt, and Wilgefortis in the Iconography of the late Middle Ages*. In: *Death and Dying in the Middle Ages*. Hg. DuBruck, E. E., B. I. Gusick. New York–Canterbury 1999, S. 239–256. Hiermit bedanke ich mich bei Kate Rudy, die mich auf diese Studie hinwies.



Abb. 7: Verena mit Kamm und Kreuz, Wandmalerei aus dem 15. Jahrhundert im Chor der Stiftskirche von Zurzach

der Verena haben wir es allerdings mit einer Kombination von Hagiographie und Objektgerichtetheit im Bezug auf den gallischen Grabprototyp zu tun. In dieser Phase meines Beitrages spielt die Herkunft jedoch eine weniger große Rolle. Denn einmal als Attribut gekennzeichnet, beginnen sich diese Gegenstände zu verselbständigen. Diese Selbständigkeit führen sie nicht nur auf dem Niveau des visuellen Identifikationsprozesses, sondern ebenso in ihrer Potenz,

Symbolträger zu werden. Auf diese Dynamik möchte ich im Folgenden näher eingehen.

Die Objekte, Kamm und Wasserkrug, übertragen ihre symbolische Kraft auf die Figur der Verena und es entsteht eine andauernde Wechselwirkung. Auf einem ersten Niveau geben die Attribute die Idee von Hygiene und Versorgung, doch es liegen in ihnen auch tiefere Dimensionen verborgen.

Das Attribut Krug kann sich auf eine tief wurzelnde Symbolgeschichte berufen. Der Krug stützt sich nach Form und Inhalt auf den Archetyp des Weiblichen.³⁹ Maria ist das *honorabile vas*, das die göttliche Frucht bewahrt. Und daran anschließend ist das Taufbecken die *venter ecclesiae*. Der Krug ist manchmal auch das Symbol des menschlichen Körpers, in den das Wort gesät wurde – z.B. Kor 4,7: „die Gläubigen tragen den Schatz des Evangeliums in ihrem Krüge“. Der Krug ist mit anderen Worten kein neutrales oder „leeres“ Objekt innerhalb frühmittelalterlicher Vorstellungen. Der Krug bewahrt und ergießt. Im Hohelied 7,2 liest man: „dein Schoß ist ein runder Becher“, und nach Hildegard von Bingen ist die Frau das *vas viri*. In diesem Sinne stellt der Krug mit anderen Worten auch die potentielle Empfängnisbereitschaft dar. Er symbolisiert Konzeption. Reginlinde empfing und gebar, so erzählt das Mirakelbuch über das Verena-Wunder. Auf diese Weise verweist der Krug natürlich auch auf den breiteren Komplex der Fruchtbarkeitsbrunnen.

Auch der Kamm ist keineswegs ein „neutrales“ Objekt. Er zeugt vielmehr von mehreren abgeleiteten Bedeutungen. Vordergründig spielt die Körperhygiene eine Rolle, wie z.B. das Entlausen. Der Kamm reinigt, genau wie der Krug, das Innere und das Äußere. Doch eine tiefere Bedeutung bezieht sich auf das Cluster des Femininen.⁴⁰ Der Kamm legt eine direkte Beziehung mit den Haaren, und das Kämmen der Haare ist nicht nur Teil der Versorgung, sondern kann Mittel zur Verführung sein. Die Sirenen verbringen ihre Zeit mit dem Kämmen ihrer Haare, um so die Seeleute zu verführen. Der Kamm ist ein *vanitas*-Symbol, ein Symbol von körperlicher Liebe, Verführung und Sexualität.⁴¹ Der Kamm ist ein *venerisches* Symbol par

39 Lurker, M.: Art. Gefäß. In: Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart 1991, S. 232–233; Neumann, E.: Die Große Mutter. S.I. 1957, S. 51 und, S. 123–146.

40 Chevalier, J., A. Gheerbrant: Dictionnaire des symboles. Paris 1982, S. 737: *peigne*.

41 Stephan, I.: Das Haar der Frau. Motiv des Begehrens, Verschlingens und der

excellence, wie ja auch Verenas Name selbst dem *venerischen* Bereich zuzuschreiben ist.

Da der Kamm aber die Haare beieinander halten kann, ist er auch ein kräftiges Verbindungssymbol. Auf dem Niveau der Psyche hält der Kamm die unterschiedlichen Aspekte der Persönlichkeit beisammen, und diese ist die Voraussetzung für die Elevation. Im Besonderen hat der Läusekamm zwei Seiten. Als binäres Symbol können diese Seiten die allgegenwärtige Teilung im Universum bedeuten.

Kämme haben Zinken, sog. "Zähne". Hier tritt eine weitere Assoziation in den Vordergrund, die tief in der Matrix verwurzelt ist. Zähne sind beängstigende Fortsätze. Fortsätze sind apotropäisch. Sie schützen gegen das Böse durch Abschreckung. Die Geschichte des Apotropäismus ist eng mit der Transmission vulvatischer Archetypen verbunden. Heutzutage ist es in ersten Ansätzen gelungen, die Geschichte der Transmission kohärent zu rekonstruieren. Dabei kommt eine Zeitlinie zum Vorschein, die bis auf die ursprünglichen Bildformen zurückgeht, die an der Basis dieses Apotropäischen liegen. Die Rekonstruktion wird durch anthropologische Forschungen möglich, die sich auf Gemeinschaften konzentrieren, die auf relativ unkontaminierte Weise Kontakt zu einer Urvisualität erhalten haben, nämlich auf die Berbergemeinschaften.

In seiner wichtigen Studie *Azetta* zieht Paul Vandenbroeck eine Linie zwischen einem sich stets wiederholenden zitternden und spasmatischen Motiv in Berbertextilien und figurativen Formen, die Zittern und Stacheln zeigen, wie etwa Kastanien, Igel, Octopus, und gezähntes Maul/bezahnter Mund.⁴² Die Objektivierung und Animalisierung des Namenlosen, das Berberfrauen als das namenlose, matrixale „Selbst“ beschreiben, verläuft mit einer Bildgeschichte parallel, die sich von matriarchaler vorsprachlicher Abgeschlossenheit zu einer patriarchalen symbolsprachigen Einwirkung entwickelt. Wenn diese Einwirkung zu Übernahme und Dominanz wird, wird sich der Apotropäismus anthropomorphisieren. Metapher und zugleich Apex dieses Supremationsprozesses ist Medusa. Das zitternde vulvatische „Selbst“ wird in der männlichen Mythologie der Antike in einem enthaupteten weiblichen Monster mit Schlangenhaaren konkretisiert.

Retting. In: Körperteile. Eine kulturelle Anatomie, hg. von C. Bentien und C. Wulf. Hamburg 2001, S. 28–48.

42 Dieser Abschnitt basiert auf: Vandenbroeck, P.: *Azetta. Berbervrouwen en hun kunst.* (Kat. zur Ausstellung). Gent-Amsterdam 2000, passim.

Die männliche Figuration führt praktisch buchstäblich zu einer Enthauptung der weiblichen Urbildgeschichte. Die Negativierung dieses Bildes stammt aus einer (Kastrations-)angst vor der weiblichen Potenz.⁴³ Man spricht in diesem Zusammenhang vom Apotropäismus der *vagina dentata*. Ableitungen des Medusatyps weisen in der Tat oftmals angsteinflößende gezähnte Münder auf. Verschlingen und Ausspucken ist, was Apotropäismen tun.

Kehren wir nun zu Verena von Zurzach zurück, so ist eine Reflexion über die Beziehung von matrixalen, objektgerichteten Apotropäismen und dem Phänomen des Attributes in der hagiographischen Ikonographie am Platze. Im Kamm der Verena scheint die Verzweigung des Stammbaumes des matrixalen Urbilds einerseits und der Attribution dieses Objekts als Essenz der Verena – also des „venerischen Selbst“ andererseits stattzufinden. Der Kamm der Verena beschreibt einen Prozess, der von einem sehr alten Kern mit Bezug auf das vulvatische Selbst ausgehend, über eine Objektivierung des „Fortsatzes“ zu der jüngsten Ableitung hiervon führt, nämlich dem Attribut der Kinderbringerin und Heilerin. Dieser Prozess konnte deshalb stattfinden, weil die Figur der Verena aus oben bereits beschriebenen Gründen archetypische 'Ansaugreflexe' bewahrt hat. Hier möchte ich nur nochmals wiederholen, dass der Kult um das Empfangen und Gebären genau der Kult ist, der um die Figur der Verena geformt wurde und bei Reginlinde Früchte trug. Und dann kann der Kamm der Verena aufflackern als das Zittern des „Selbst“, ja für andere sogar als *vagina dentata*.⁴⁴

Ich bin mir dessen bewusst, dass an diesem Punkt methodisch nur noch die Rede von kulturellen Empfindungsmomenten sein kann. Es gibt keine zeitgenössischen Texte, die diese Assoziationen wortwörtlich darstellen. Doch Attribute operieren exklusiv im Feld des visuellen, und die Bildsprache zeigt, reveliert und entkommt teilweise den textuellen Sicherheiten. Sie kann so zum Ausdruck tieferer symboli-

43 Eine eher psychoanalytische Perspektive vertritt Kristeva, J.: *Visions capitales*. Paris 1998, S. 59 und passim.

44 Ich denke hier augenblicklich auch an das Wunder, von dem in der *vita prior* berichtet wird und bei dem Verena Speisen zwischen ihren Zähnen wachsen. Dies könnte eine vage Spur von der *dentata*-Assoziation sein, doch bleibt undeutlich, ob es sich hierbei um eine spontane oder vielmehr eine zufällige Suggestion handelt. Siehe auch: von Braun, Chr.: *Weibliches Fasten und christliche Traditionen*. In: *Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*. Hg. von G. Völger, 1. Köln 1997, S. 179–186.

scher Errungenschaften werden. Wo das Bild sich in seiner Essenz manifestiert, dort ist das Attribut in Analogie essentielles *manifestum*. Dieses *manifestum* ist es, das sich materiell präsentiert und so (mit den Händen) „gegriffen“ werden kann. Im Attribut ist die Revelation und die Greifkraft des Bildes in seiner Essenz zusammengeballt und objektiviert. Im Phänomen des *attribuere* ist also noch die Rede von einer mysteriösen Assoziation zwischen Mensch und Objekt, von Heiligen, die das Geheimnis alter objektivierter Apotropäismen präsentieren, die in ihren Händen die Restanten von versunkenen Archetypen präsentieren. Auch Verena strahlt dieses Geheimnis und diese Restanten aus, doch sind sie transformiert und an die neuen Bedürfnisse der sozio-religiösen Gemeinschaft angepasst.

5. Anstelle eines Schlusses: Randbemerkungen zu einer Methode

Dieser Beitrag will keine lehrhafte Auseinandersetzung mit der Figur der Verena darstellen. Hierzu dienen bereits die oben erwähnten Studien. Dieser Beitrag wollte vielmehr von Verena von Zurzach selbst lernen, als Fallstudie für die Grenzen und Möglichkeiten einer Methode.

In einem ersten Zugang zur Diskursanalyse der Verena-*vita* wurden mit Hilfe von gender-historischen Studien aus der Literaturwissenschaft Motive beleuchtet, die bestimmte Aspekte des Verenakults zu definieren halfen. Dabei konnte festgestellt werden, dass Verena verschiedene Facetten in ihrer Figur bündelt – Pseudo-Märtyrerin, Rekluse, ausführende Kraft der Barmherzigkeit –, die sich während eines langen literarischen Prozesses ansammelten.

Es ist bekannt, dass Texte Einfluss auf Bilder haben und Bilder sich literarischer Quellen bedienen. Es ist weiterhin bekannt, dass während dieses Prozesses Transformationen sichtbar werden, die auf Kenntnissen beruhen, die den Texten entgehen bzw. diese übersteigen. Im Falle der Verena von Zurzach wurde diese Problematik auf die Spitze getrieben, so dass die Grenzen der ikonologischen Methode sichtbar werden konnten. Die Figur der Verena ist schließlich in einem Cluster von Text, kultischem *locus* und protochristlichen Attributen (Kamm) operativ und platziert sich darüber hinaus auf anachronistische Weise neben die frühchristlichen Märtyrerinnen wie z.B. Agnes und neben die Mutter der Mutter, Anna.

Diese Feststellungen wiesen auch auf andere methodologische Wege. Wenn Verena visuell mit Anna in Verbindung gebracht wird,

so berührt sie zugleich auch den Bereich der matriarchalen Genealogie der Heilsgeschichte. Indirekte Spuren dieser Bedeutungsübertragung lassen sich im Mirakelbuch wiederfinden. Sie wurden anhand von Übereinstimmungen von Anna und Verena weiter ergründet. Dabei stießen wir auf kulturell- anthropologische Bereiche, die Systeme von Einwirkungen zwischen Fruchtbarkeitskult und Wasserbrunnen bloßlegten. Möglicherweise befriedigte Verena das lokale Bedürfnis nach einer *magna mater*. Hier beginnt also das Feld der kulturellen Anthropologie.

Innerhalb dieser methodischen Reform öffnet sich ein neues Feld, das eine weitere Exploration verdient, nämlich der Zusammenhang zwischen weiblichen christlichen Kultfiguren und den Ideen bezüglich der „Heilsgenealogie“ einerseits und dem Matrixalen – hier wären z.B. die Figuren der Afra, Odilia, Ursula usw. zu nennen – andererseits. Dies ist allerdings aus ersichtlichen Gründen nicht Teil dieses Artikels. Doch habe ich versucht, wenigstens einen Aspekt aus dem größeren Zusammenhang anhand einer Reflexion über die Eigenheiten und Funktionen von Verenas Attributen aufzuzeigen. Krug und Kamm gehören einem äußerst femininen Bereich an. Der Kamm ist ein – wenn auch abgeschwächtes – Bild des vulvatischen Apotropäismus. An diesem Punkt des Forschungsprozesses fand ein Kenntnissystem Eingang, das vielleicht mehr Mysterium umfasst als Kenntnis und System, nämlich das Mysterium des Weges vom vorsprachlichen, vorfigurativen Matrixalen zum sichtbaren und als greifbar präsentierten Objekt, oder mit anderen Worten: das Mysterium des Visuellen selbst, des *mani-festere*. Das Mysterium weshalb Verena bis auf den heutigen Tag mit dem Kamm abgebildet wird.

Übersetzung aus dem Niederländischen von Dr. Katja Scheel,
Katholische Universität Leuven

Barbara Baert, Verena of Zurzach as a Case Study for the Limits and Possibilities of the Iconological Method

This contribution focuses on Verena of Zurzach and the decoding of her attributes in the light of the limits and possibilities of the iconological method. More recent developments concentrate above all on gender studies, cultural anthropology and the theory of visualization of the Middle Ages. The author provides a first approach to the discourse analysis of the Vitae of Verena which have been collected in the long

process of tradition. These *Vitae* collect a great variety of aspects of who Verena was seen to be: the pseudo-martyr, the recluse, the doer of works of mercy. Among other things this contribution makes use of gender historical studies in the area of the study of literature to throw light on motifs which make it possible to define aspects of the cult of Verena.