

## »Ein solches Beispiel«.

### Normativität in Gottfried Kellers Legenden *Eugenia* und *Schlimm-heiliger Vitalis* (1872)

Vormoderne Legenden erzählen von Heiligen als »exemplarische[n] Gestalten«<sup>1</sup> und »imitable[n] Vorbilder[n]«,<sup>2</sup> von deren Beispiel sich lernen lässt. Während die Heiligen in einer *Imitatio Christi* dem Vorbild Jesu folgen, werden sie durch ihre »religiöse Vollkommenheit«<sup>3</sup> selbst vorbildhaft für die Gläubigen.<sup>4</sup> Ziel von Legenden ist es nicht nur, die Heiligkeit der dargestellten Heiligen zu begründen, sondern auch die Rezipient\*innen zu ermutigen, es den Heiligen und deren vorbildhaften Leben gleichzutun, damit sich die Heilserwartung im Jenseits erfüllen möge. Damit stellen die Heiligen ein normatives Beispiel für einen vorbildlichen christlichen Lebenswandel dar.<sup>5</sup> Auch ohne die »kultisch-rituellen Ordnungen der mittelalterlichen Frömmigkeit«<sup>6</sup> erhalten sich Legenden und gewinnen

1 Andreas Hammer: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*, Berlin und Boston 2015, S. 11.

2 Peter Strohschneider: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg »Alexius«, in: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln, Weimar und Wien 2002, S. 109–147, hier S. 111.

3 Hammer (Anm. 1), S. 11.

4 Insbesondere André Jolles betont gattungsgeschichtlich äußerst einflussreich die Bedeutung der *Imitatio* für die Legende, vgl. André Jolles: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen <sup>8</sup>2006. Jolles Konzeption der Legende als Einfache Form wurde in der Forschung dafür kritisiert, durch den Fokus auf das Imitable einseitig zu sein und Strukturäquivalenzen zu überdehnen, siehe dazu Susanne Köbele: Die Illusion der »einfachen Form«. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134, 3, 2012, S. 365–404, hier S. 373 f.

5 Zum normativen Beispiel, vgl. Stefan Willer, Jens Ruchatz und Nicolas Pethes: Zur Systematik des Beispiels, in: Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, hg. von Jens Ruchatz, Stefan Willer und Nicolas Pethes, Berlin 2007, S. 7–59, hier S. 40–55.

6 Strohschneider (Anm. 2), S. 118.

in der Aufklärung sogar an Aufwind, wobei sie allerdings »einer aktiven Umnutzung« unterzogen werden.<sup>7</sup> Um 1800 werden sie etwa von Johann Gottfried Herder und Ludwig Kosegarten neu bestimmt. Im 19. Jahrhundert belegt die rege Legendenproduktion – etwa bei Heinrich von Kleist, Conrad Ferdinand Meyer und Ricarda Huch –, dass sich Legenden auch außerhalb des kirchlich-religiösen Kontextes zitieren, nachahmen und weiterentwickeln lassen,<sup>8</sup> wobei auch die Legenden des 18. und 19. Jahrhunderts mit dem Vorbildcharakter der Heiligen spielen.<sup>9</sup>

Gottfried Keller verweist bereits im Titel seiner *Sieben Legenden* (1872) auf die Gattung und stellt Heilige ebenfalls als normative Beispiele ins Zentrum der Erzählungen, die nur so von Regeln für die Lebenspraxis strotzen. Damit nehmen die *Sieben Legenden* ein wesentliches Element ihres Prätextes auf, der zweibändigen Legendensammlung des protestantischen Rügener Pfarrers Ludwig Kosegarten aus dem Jahr 1804.<sup>10</sup> Neben den Legenden selbst ist insbesondere Kosegartens Vorrede von Bedeutung für Keller. In seinem in der Forschung breit rezipierten Vorwort<sup>11</sup> lehnt sich Keller –

7 Andreas Keller: Heiligenlegenden. Aufklären mit den Mitteln des Aberglaubens oder Rettung des Christentums mit seinen erzählerischen Frühformen? in: Die Erzählung der Aufklärung. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2015 in Halle a.d. Saale, hg. von Frauke Berndt und Daniel Fulda, Hamburg 2018, S. 285–298, hier S. 297.

8 Die Gattungsgeschichte der Legende im 19. Jahrhundert untersucht das durch den Schweizerischen Nationalfonds geförderte Dissertationsprojekt, an dem ich arbeite und in dessen Kontext der vorliegende Beitrag entstand.

9 Andreas Keller weist darauf hin, dass Legenden mitunter deswegen aufklärungsaffin seien, vgl. Keller (Anm. 7), S. 291.

10 Keller schreibt am 22.4.1860 an Ferdinand Freiligrath, er habe eine Legendensammlung Kosegartens gefunden. Sie sei »in einem läppisch frömmelnden u einfältiglichen Style erzählt (von einem norddeutschen Protestanten doppelt lächerlich«, Gottfried Keller: Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Walter Morgenthaler, Bd. 23.2, *Sieben Legenden*, Apparat 2 zu Band 7, hg. von Walter Morgenthaler, Ursula Amrein, Thomas Binder und Peter Villwock, Basel und Zürich 1998, S. 375. Zum Verhältnis der *Sieben Legenden* zu Kosegarten siehe insbesondere Andrea Krauß: »Beim Lesen einer Anzahl Legenden«. Kellers aufmerksame Hermeneutik im Horizont der Säkularisierung, in: Kellers Erzählen. Strukturen – Funktionen – Reflexionen, hg. von Philipp Theisoohn, Berlin und Boston 2022, S. 167–193, hier S. 173f. und Antonius Weixler: »Um modern zu reden«. Gottfried Kellers *Sieben Legenden* zwischen Reproduktion und Restauration erzählerischer Archetypik, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 44, 2, 2019, S. 512–548.

11 Vgl. exemplarisch Krauß (Anm. 10); Weixler (Anm. 10) und Antje Pedde: »Große Dichtung redet von der Frau oft nicht anders als der Biertisch«? Untersuchung der

ohne den Prätext zu benennen – bis in die Formulierungen an Kosegartens Vorrede an. Kosegarten definiert darin zunächst den legendarischen Zeitraum, den auch Kellers Legenden aufgreifen, nämlich das Urchristentum, also die ersten christlichen Jahrhunderte, sowie das Mittelalter.<sup>12</sup> Darüber hinaus betont Kosegarten die normative Funktion von Legenden, die auch für die *Sieben Legenden* wesentlich ist. Kosegarten versucht seine Legenden-sammlung in der Vorrede gegen etwaige Vorwürfe zu verteidigen, dass man Anstoß, »an dem herben und strengen Charakter der in diesen Sagen empfohlenen Frömmigkeit« nehmen könnte, indem er hervorhebt, dass sich diese Frömmigkeit »auf den Buchstaben der Schrift«<sup>13</sup> stützt. Er unterstreicht, dass »Entsagung, Aufopferung, Selbstverläugnung [...] der Angelpunkt« seien, »um welchen die christliche Askese sich drehet.«<sup>14</sup> Als Beleg führt er eine Liste biblischer Gebote an, die Barmherzigkeit, Selbsterniedrigung und Jungfräulichkeit thematisieren.<sup>15</sup> Damit legt die Vorrede auch die zentralen Themen fest, die Kellers Legenden aufgreifen, wobei Keller die in den Geboten formulierten Normen in seinem »harmlosen Spiel[ ]«<sup>16</sup> hinterfragt und gegen den Strich liest.

Keller spielt in seiner Sammlung mit den Heiligen als »Repräsentanten allgemeinverbindlicher Lebensentwürfe«.<sup>17</sup> Meine These ist, dass Keller in den Legenden *Eugenia* und *Der schlimm-heilige Vitalis* die normative Funktion von Legenden durch die generische Markierung ›Legende‹ sowie die paratextuelle Rahmung betont. Gleichzeitig ersetzt er die christlich-asketischen Normen, die für Legenden typisch sind und die auch Kosegarten betont, durch solche der bürgerlichen Gesellschaft. Diese Substitution erzeugt Spannungen zwischen den im Gebot formulierten Normen und den darauf folgenden Legenden, wodurch letztlich die Normativität selbst infrage gestellt wird.

Wechselbeziehung von Narration und Geschlechterdiskurs in Gottfried Kellers »Sinngedicht« und »Eugenia«-Legende, Würzburg 2009, S. 40–48.

12 Vgl. Ludwig Theoboul Kosegarten: Legenden, Bd. 1, Berlin 1804, S. X.

13 Kosegarten (Anm. 12), S. XIV.

14 Kosegarten (Anm. 12), S. XIV.

15 Vgl. Kosegarten (Anm. 12), S. XIVf.

16 Gottfried Keller: Sieben Legenden, in: Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Walter Morgenthaler, Bd. 7, Das Sinngedicht, Sieben Legenden, hg. von Walter Morgenthaler, Ursula Amrein, Thomas Binder und Peter Villwock, Basel und Zürich 1998, S. 331–427, hier S. 333. Zitate nach dieser Ausgabe künftig im Fließtext mit Seitenzahl.

17 Willer, Ruchatz, Pethes (Anm. 5), S. 10.

## 1. Von der Norm abweichende Nebenfiguren: Eugenia

Der ersten Legende *Eugenia* ist ein alttestamentliches Motto vorangestellt: »Ein Weib soll nicht Mannsgeräte tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider an thun; denn wer solches thut, ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel. 5. Mos. 22. 5.« (S. 337) Keller orientiert sich bei seiner Erzählung zwar grob an Kosegartens *Legende von der heiligen Eugenia*,<sup>18</sup> ergänzt jedoch das Motto, das der Genesis in der Fassung der Lutherbibel entstammt. Im Alten Testament ist dieses Gebot Teil des Deuteronomiums, einer Sammlung von Gesetzen und Geboten, die für die Menschen der Bundesgemeinschaft verbindlich waren.<sup>19</sup> Das Motto entfaltet aufgrund seiner Position vor der Legende eine doppelte Wirkung: Zum einen gibt es als Gebot Verhaltensnormen vor, zum anderen leitet es durch die Position vor der Legende die Lektüre. Die normative Aussage des Gebots ist unmissverständlich: Es fordert binäre Geschlechterordnungen und verbietet Crossdressing.<sup>20</sup> Dass Keller gerade dieses Gebot über seine *Eugenia*-Legende setzt, ist bemerkenswert im Hinblick auf die Gattungsgeschichte. Tatsächlich gibt es, wie Johannes Traulsen gezeigt hat, eine beträchtliche Anzahl weiblicher Heiliger in vormodernen Legenden, die eine männliche Identität annehmen, um »sich ein monastisches Leben als Eremit oder in einem Mönchskloster zu ermöglichen.«<sup>21</sup> Insbesondere an der Figur der heiligen Eugenia sind bereits ab dem 4. Jahrhundert »Bezugnahmen auf die Crossdressings in der christlich-asketischen Literatur erkennbar.«<sup>22</sup> In den vormodernen Texten gibt es keine expliziten Hinweise darauf, dass Crossdressing ein »Irritationsmoment« darstellt, »vielmehr finden die Figuren in ihrer männlichen Identität zu genau dem Leben, das sie bereits als weibliche Figuren angestrebt haben.«<sup>23</sup>

18 Vgl. Kosegarten (Anm. 12), S. 190–198.

19 Vgl. S. Dean McBride, Jr. und Wolfgang Roth: Deuteronomium/Deuteronomistische Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, in: Theologische Realenzyklopädie Online, Berlin und New York 2010, zitiert nach [https://doi.org/10.1515/tre.08\\_530\\_51](https://doi.org/10.1515/tre.08_530_51), letzter Zugriff 17.11.2024.

20 Vgl. dazu Eric Downing: Double Exposures. Repetition and Realism in Nineteenth-Century German Fiction, Stanford 2000, S. 98–125. Eingehend mit der *Eugenia*-Legende im Hinblick auf Gender beschäftigt hat sich Pedde (Anm. 11).

21 Johannes Traulsen: Jungfrau und Mönch. Askese und Geschlecht in Crossdressing-Legenden des Mittelalters, in: Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive, hg. von Ingrid Bennewitz, Jutta Eming und Johannes Traulsen, Göttingen 2019, S. 227–242, hier S. 228.

22 Traulsen (Anm. 21), S. 230f.

23 Traulsen (Anm. 21), S. 231.

Kosegartens *Legende von der heiligen Eugenia* erzählt von einer jugendlichen Römerin, die mit ihrer Familie nach Alexandrien zieht. Dort tritt sie crossgedressst als Mann in ein Mönchskloster ein, gibt sich später als Frau zu erkennen und bekehrt ihre gesamte Familie zum Christentum, bevor sie schließlich durch den Befehl des Kaisers Valerianus das Martyrium erleidet. Keller fächert in seiner *Eugenia* die Vorgeschichte des Martyriums breit aus und fügt eine Liebesgeschichte hinzu, die er ins Zentrum der Erzählung stellt. Eugenia bevorzugt das Studium der Wissenschaft gegenüber einer Ehe und weist daher alle Verehrer ab, darunter auch den stattlichen Konsul Aquilinus. Um ihre Studien ungestört fortzusetzen, tritt sie als Mönch Eugenius in ein Kloster ein. Als eine unglücklich begehrende Witwe sie fälschlicherweise des sexuellen Missbrauchs bezichtigt,<sup>24</sup> wird Eugenia als Angeklagte vor den Konsul Aquilinus gebracht. Eugenia rettet sich, indem sie ihm ihren nackten Körper zeigt. Nachdem Aquilinus die verschollen geglaubte Eugenia wiedererkannt hat, heiraten die beiden. Das Martyrium, das in der legendarischen Tradition zentral ist<sup>25</sup> – und bei Kosegarten auch ausführlich geschildert wird –, wird in einem einzigen lakonischen Satz am Schluss der Legende abgehandelt:

Die Legende erzählt nun weiter, wie die ganze Familie nach Rom zurückkehrte, um die Zeit, da der christenfeindliche Valerianus zur Regierung gelangte, und wie nun während der ausbrechenden Verfolgungen Eugenia noch eine berühmte Glaubensheldin und Märtyrerin wurde, die erst jetzt ihre große Geistesstärke recht bewies. (S. 354)

Ausgerechnet bei der Schilderung des Martyriums schafft die Erzählinstanz eine größere Distanz zum Geschehen, in dem von der Legende der Eugenia als Quelle erzählt wird, auf die *Eugenia* nur referiert.<sup>26</sup> Der Märtyrerintod wird damit ausgespart: Statt aufs Martyrium fokussiert sich Kellers *Eugenia* auf die Liebesgeschichte.

Der Erzählanfang scheint zunächst die Forderung des Mottos zu verstärken, indem der erste Absatz der Legende eine allgemeine Regel formu-

24 Eine eingehende Analyse dieser Szene legt Pedde vor, vgl. Pedde (Anm. 11), S. 95–106.

25 Vgl. Nicolas Detering: Motivationsverzicht und Perspektivwechsel. Kellers Märtyrerinnenlegenden und die Faszination des Unerzählbaren, in: Kellers Wissen. Dinge – Diskurse – Praktiken, hg. von Cornelia Pierstorff, Berlin und Boston 2024, S. 67–88, hier S. 72.

26 Vgl. Detering (Anm. 25), S. 73 f.

liert: »Wenn die Frauen den Ehrgeiz der Schönheit, Anmut und Weiblichkeit hintansetzen, um sich in andern Dingen hervor zu thun, so endet die Sache oftmals damit, daß sie sich in Männerkleider werfen und so dahintrollen.« (S. 337) Die Verwendung des Präsens in den ersten beiden Absätzen unterstreicht die Allgemeingültigkeit dieser Regel. Im zweiten Absatz wird die Regel mit den Ursprüngen der Christenheit verknüpft:

Die Sucht, den Mann zu spielen, kommt sogar schon in der frommen Legendenwelt der ersten Christenzeit zum Vorschein, und mehr als eine Heilige jener Tage war von dem Verlangen getrieben, sich vom Herkommen des Hauses und der Gesellschaft zu befreien. (S. 337)

Damit wird auf die Geschichte der ›Legende‹ verwiesen mit ihrer nicht unerheblichen Anzahl an weiblichen Heiligen, die nicht nur – so zumindest spitzt es *Eugenia* zu – aus religiösen Gründen (wie dem Klostereintritt) Crossdressing betrieben, sondern dadurch auch familiären, sozialen und gesellschaftlichen Zwängen zu entgehen suchten. Der Erzählanfang berührt dadurch einen Aspekt von Crossdressing-Heiligen, den auch Traulsen anspricht: Die Heiligen entscheiden sich dafür, »keine Frauen, aber auch keine Töchter und keine Adligen mehr zu sein«; wie andere weibliche Heilige entzieht sich auch *Eugenia* – zumindest phasenweise – der »Verfügungsgewalt« von Vater und potenziellem Ehemann, indem sie stattdessen als Mönch ins Kloster eintritt.<sup>27</sup> Die Erzählung markiert jedoch einen zeitlichen Abstand zu dieser »frommen Legendenwelt der ersten Christenzeit«, indem diese Zeit als »jene[ ] Tage« bezeichnet und somit von der gegenwärtigen Beschreibungzeit<sup>28</sup> getrennt wird. Dieser zeitliche Abstand wird in *Eugenia* mehrfach hervorgehoben und humoristisch betont, beispielsweise, indem die Erzählinstanz – genau in der Mitte der Legende – anmerkt: »Das machte ihr eben zu Mute, wie wenn sie die unrechte Karte ausgespielt hätte, um modern zu reden, da es damals freilich keine Karten gab.« (S. 345)

Die Erzählinstanz führt *Eugenia* im dritten Absatz explizit als Beispiel für eine Heilige ein, die Crossdressing praktiziert:

Ein solches Beispiel gab auch das feine Römermädchen *Eugenia*, freilich mit dem nicht ungewöhnlichen Endresultat, daß sie, in große Verlegen-

27 Traulsen (Anm. 21), S. 242.

28 Vgl. Marianne Schuller: »Sieben Legenden« (1872), in: Gottfried Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Ursula Amrein, Stuttgart 2018, S. 92–109, hier S. 96.

heit geraten durch ihre männlichen Liebhabereien, schließlich doch die Hilfsquellen ihres natürlichen Geschlechtes anrufen mußte, um sich zu retten. (S. 337)

Die Bezeichnung als ›Beispiel‹ unterstreicht die Exemplarität der Heiligen; Eugenia liefert allerdings ein Beispiel für ein Verhalten, das gemäß dem biblischen Gebot gerade zu vermeiden wäre; nämlich als Frau Männerkleider tragen. Das religiös-sittliche Verhalten, das *Eugenia* vorgeblich vermitteln soll, ist, dass Frauen sich strikt an die Normen der binären Geschlechterordnung halten sollen. Die *Sieben Legenden* erzeugen so eine Spannung zwischen dem Gebot und der legendarischen Tradition der Crossdressing-Heiligen. Diese Spannung entsteht vor allem durch die Verknüpfung verschiedener Zeiten: Das Motto aus dem Deuteronomium verweist auf die Zeit des Alten Testaments, der Erzählanfang situiert die Handlung in der »ersten Christenzeit«, und die Erzählinstanz bezieht die moderne Zeit mit ein. Mit diesen unterschiedlichen Zeiten gehen divergierende normative Vorstellungen einher.

Dass es den *Sieben Legenden* mit dem Status Eugenias als Heilige im Sinne einer exemplarischen Gestalt nicht allzu ernst ist, zeigt sich am sprachlichen Register des Erzählbeginns. Die Formulierung »in Männerkleider werfen und so dahintrollen« ist wertend, doch die umgangssprachliche Wortwahl unterläuft den Regelcharakter der Aussage. Diese Ironie verstärkt sich weiter im dritten Absatz, in dem eine Prolepse vorwegnimmt, dass Eugenia vor Aquilinus ihren nackten Körper entblößen wird: Sie müsse »schließlich doch die Hilfsquellen ihres natürlichen Geschlechtes anrufen«. Der Erzählanfang spielt durch die ironischen Formulierungen mit dem misogynen Klischee, das Frauen darauf reduziert, ihre Weiblichkeit als letzte Rettung einzusetzen, und stellt es durch die Wendung »nicht ungewöhnlich[ ]« auch als Klischee bloß. Was das alttestamentliche Gebot fordert, scheint sich im Verlauf der Legende auf den ersten Blick zu bestätigen: Eugenia gerät als Eugenius in Bedrängnis und folgt schließlich der im Gebot geforderten Norm, indem sie die Männerkleidung aufgibt. Letztlich priorisiert sie Schönheit, Anmut und Weiblichkeit wieder, indem sie den zunächst verschmähten Konsul Aquilinus doch noch heiratet und nach der Hochzeit »so schön und liebenswert erschien, wie noch nie« (S. 354).

Die Normativität des Gebots wird jedoch von Eugenias Begleitern, den Hyazinthen, unterlaufen, da sie die geforderte binäre Geschlechterordnung durchbrechen: Eugenia wird seit ihrer Jugend von zwei Knaben ihres Alters begleitet, die später ebenfalls heiliggesprochen werden. Beide heißen, wie die Legende festhält »seltsamer Weise« (S. 338), Hyazinthus. Sie werden daher im Plural als die »Hyazinthen« (S. 338) bezeichnet. Die Dreierkonstellation

von Eugenia und den Hyazinthen<sup>29</sup> erzeugt eine ambige Geschlechterzuordnung: »Der eine trug ein azurblaues Gewand, der andere ein rosenfarbiges und sie selbst ein blendend weißes, und ein Fremdling wäre ungewiß gewesen, ob er drei schöne zarte Knaben oder drei frischblühende Jungfrauen vor sich sehe.« (S. 339) Die beiden Jünglinge sind Eugenia untergeordnet: Sie wurden zur Gesellschaft mit ihr erzogen und »mußten« an »all' ihren Studien teilnehmen« (S. 338). Die Unterordnung wird zum einen in ihrem Wissensstand offenkundig; die Hyazinthen bleiben »in ihrem Wissen um einen Zoll hinter ihr zurück, so daß sie [d.i. Eugenia, ZZ] stets recht behielt und nie befürchten mußte, etwas Ungeschickteres zu sagen als ihre Gespielen« (S. 338). Zum anderen zeigt sie sich räumlich: Die Hyazinthen sind »allezeit ihr zur Linken und zur Rechten« und gehen, Eugenias Verse auf goldenen Schreibtafeln eintragend, »anmutig hinter ihr« her, »indessen die Herrin rückwärts mit ihnen disputierte« (S. 338). Eugenia bleibt die Herrin und bestimmt in allen Lebensbereichen über die Hyazinthen. Sogar ihr Eintritt ins Kloster folgt Eugenias Entscheidung: »[D]ie Hyazinthen sahen sich wohl oder übel desgleichen in Mönche verwandelt, da sie gar nicht gefragt worden waren und sich längst daran gewöhnt hatten, nicht anders zu leben, als durch den Willen ihres weiblichen Vorbildes.« (S. 342 f.) Die Legende thematisiert explizit das *weibliche* Vorbild: Genauso, wie die Heiligen also ›imitable Vorbilder‹ für die Gläubigen darstellen, wird Eugenia zunächst – bevor sie zur Heiligen wird – zum Vorbild für ihre Begleiter.

Dass die Hyazinthen von der ›regelmäßigen, gewohnten Art auffällig abweichen‹ hebt die Erzählinstanz durch die mehrfache Verwendung des Adjektivs ›seltsam‹ in Bezug auf die Hyazinthen oder Eugenias Verhältnis zu ihnen hervor.<sup>30</sup> Sie sind erstens im Hinblick auf ihr Geschlecht uneindeutig, zweitens werden sie qua Plural von »der Hyazinthus« zu »die Hyazinthen«, was sie auch grammatikalisch geschlechtsindifferent macht.<sup>31</sup> Drittens wird die heteronormative Ordnung durch den intertextuellen Verweis auf die an-

29 Zu Eugenia und den Hyazinthen, siehe auch Downing (Anm. 20), S. 107–109.

30 Vgl. Art. seltsam, adj., Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, Bd. 16, Sp. 551, zitiert nach <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=S26472>, letzter Zugriff 17.11.2024. »[W]elche seltsamer Weise beide Hyazinthus hießen« (S. 338), »seltsame Verhältnis« (S. 341), Eugenia erwähnt die Hyazinthen bei ihrer Wiedervereinigung mit Aquilinus »seltsamer Weise [...] mit keiner Silbe« (S. 350).

31 Vgl. Christine Renz: Gottfried Kellers »Sieben Legenden«. Versuch einer Darstellung seines Erzählens, Tübingen 1993, S. 143.

tike Mythologie durchbrochen, wo Hyakinthos der Geliebte Apollos ist.<sup>32</sup> Die Hyazinthen lassen sich somit weder äußerlich noch durch ihre soziale Position in der erzählten Welt oder ihre Namen in ein binäres Geschlechtersystem einordnen. Zwar werden und bleiben die Hyazinthen Mönche, sie entsprechen aber auch als solche nicht den patriarchalen Vorstellungen, da sie weiterhin ihrem Vorbild Eugenia unterstellt bleiben und ihr nachfolgen müssen. Dies belegt der letzte Absatz der Legende, als Eugenia die Hyazinthen nach Rom »mitnimmt«, wo sie ebenfalls das Martyrium erleiden. Bis zu ihrem Tod wird über die Hyazinthen bestimmt.

*Eugenia* gibt sich im Erzählanfang als beispielhafte Erzählung über binäre, heteronormative Geschlechterordnungen und scheint dies teilweise – in Bezug auf Eugenia – auch zu erfüllen.<sup>33</sup> Mit der binären Ordnung interferieren indes die Hyazinthen, die sogar eine herausgehobene Position in der Erzählung einnehmen, was sich daran zeigt, dass die Legende mit ihnen und ihrer Heiligwerdung endet:

Ihre [also Eugenias, ZZ] Gewalt über Aquilinus war so groß geworden, daß sie auch die geistlichen Hyazinthen aus Alexandrien mit nach Rom nehmen konnte, allwo dieselben ebenfalls die Märtyrerkrone gewannen. Ihre Fürsprache soll namentlich für träge Schülerinnen gut sein, die in ihren Studien zurückgeblieben sind. (S. 354)

Eric Downing hebt die Ambiguität des Pronomens »ihre« in »[i]hre Fürsprache« hervor, da sich »ihre« gleichermaßen auf Eugenia, auf die Hyazinthen oder auf alle drei beziehen lässt.<sup>34</sup> Die geschlechtliche Ambiguität der Hyazinthen wird also auch rhetorisch aktiv, sodass unentscheidbar bleibt, wer nun als Fürsprecher\*in für träge Schülerinnen fungiert.

Die unterschiedlichen Normen, die in der Legende durch die verschiedenen Zeiten aufgerufen werden, erzeugen Spannungen, sodass die Legende als ein humorvoller Kommentar zum alttestamentlichen Motto erscheint. Wenn Eugenia ihre Männerkleidung ablegt und sich in eine irdische Ehefrau verwandelt, erfüllt sie einerseits die im Gebot formulierte Norm. Andererseits widerspricht sie als liebende Ehefrau zugleich der legendarischen Tradition, die durch den Gattungsbezug und den Verweis auf die

32 Vgl. Bernhard Herzhoff: Art. Hyakinthos, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Bd. 5, Stuttgart und Weimar 1998, Sp. 765–768, hier Sp. 765.

33 Hierauf weist beispielsweise Renz hin, vgl. Renz (Anm. 31), S. 155.

34 Vgl. Downing (Anm. 20), S. 128.

erste Christenzeit evoziert wird. Die legendarische Tradition würde nämlich, wie Kosegarten betont, Entsagung, Aufopferung und christliche Askese verlangen. Nicolas Detering weist darauf hin, dass die »asketischen Heiligen und Märtyrer« aufgrund ihrer Jungfräulichkeit dem heteronormativen 19. Jahrhundert erstaunlich »*queer*« erscheinen mussten.<sup>35</sup> Eugenia wendet sich »mit eben der gründlichen Ausdauer, welche sie sonst der Philosophie und der christlichen Askese gewidmet, dem Studium ehelicher Liebe und Treue« zu (S. 353).<sup>36</sup> Sie wird so statt zur exemplarischen, dem 19. Jahrhundert queer erscheinenden Heiligen zur vorbildlichen, den Normen des bürgerlichen Zeitalters entsprechenden Ehefrau. Die Vorbildhaftigkeit der Hyazinthen bleibt hingegen zweifelhaft. Ihre Fürsprache für träge Schülerinnen stellt infrage, ob sie überhaupt als Vorbilder taugen. Ihre geschlechtliche Uneindeutigkeit und die Inszenierung ihres Verhältnisses zu Eugenia unterstreichen diese Fragwürdigkeit, da sie den Normen des bürgerlichen 19. Jahrhunderts widersprechen – sie bleiben als queere Elemente bestehen. Die Legende hinterfragt sowohl die im Gebot formulierte Norm als auch die Normen der bürgerlichen Moderne.

## 2. Begehrenssubjekt durch asketische Praktiken: Der schlimm-heilige Vitalis

Ein zweites Motto in den *Sieben Legenden* thematisiert geschlechtsspezifische Regeln, nämlich das der fünften Legende *Der schlimm-heilige Vitalis*: »Meide den traulichen Umgang mit Einem Weibe, empfiehl du überhaupt lieber das ganze andächtige Geschlecht dem lieben Gott. Thomas a Kempis, Nachfolge, 8. 2.« (S. 386) Dieses Motto entstammt dem besonders für die spätmittelalterliche Frömmigkeit bedeutsamen Werk *De Imitatione Christi* (*Nachfolge Christi*) von Thomas von Kempen aus dem 15. Jahrhundert, das zunächst an Ordensleute gerichtet war, in der Rezeption aber auch darüber hinaus als weit verbreitete Anleitung für ein christliches Leben in der Nachfolge Jesu verstanden wurde.<sup>37</sup> Damit wird für das Motto des *Schlimm-*

35 Nicolas Detering: *Die Kunst der Einfachheit. Märtyrer und Legenden im bürgerlichen Zeitalter der Literatur*, Konstanz 2024, S. 390f.

36 Pedde hebt hervor, dass die ›Vermählung‹, die Aquilinus und Eugenia in seinem Landhaus noch vor ihrer ›Hochzeit‹ feiern, ein Hinweis auf eine voreheliche Sexualität darstellt. Diese widerspricht nicht nur der Gattungstradition der Legende, die Askese fordert, sondern auch den normativen Vorstellungen der bürgerlichen Sittlichkeit; vgl. Pedde (Anm. 11), S. 99.

37 Vgl. Ulrich Luz, Karl Suso Frank, John K. Riches und Hans-Joachim Klimkeit: *Nachfolge Jesu*, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin und New York 2010, zitiert nach [https://doi.org/10.1515/tre.23\\_678\\_33](https://doi.org/10.1515/tre.23_678_33), letzter Zugriff 17.11.2024.

*heiligen Vitalis* wiederum eine Quelle genutzt, die normative Vorgabe für ein gottgefälliges Leben formuliert.

Die nachfolgende Legende bricht jedoch mit der Aufforderung zur Jungfräulichkeit, die das Gebot artikuliert, indem sie die Entwicklung eines asketischen Mönchs zum »treffliche[n] und vollkommene[n] Weltmann und Gatte[n]« (S. 410) erzählt. Diese Entwicklung wird durch spezifische Praktiken ermöglicht, wodurch die Legende das Ineinandergreifen von religiösem und begehrendem Subjekt betont. In *Die Geständnisse des Fleisches* beschreibt Michel Foucault, wie sich im Frühchristentum durch die »Praktik der Buße und die Exerzitien des asketischen Lebens« das Subjekt konstituiert; Buß- und Askesepraktiken ermöglichen die »Form der Subjektivität: die Übung von sich an sich, die Erkenntnis von sich durch sich, die Konstituierung von sich selbst als Gegenstand der Untersuchung und des Diskurses«. <sup>38</sup> Die Praktiken des Selbst, die Foucault beschreibt, sind, wie Carolin Rocks darlegt, »als ein Formungsprozess, d.h. als eine aktive, transformatorische Einwirkung des Subjekts auf sich selbst« zu verstehen. <sup>39</sup> Detering erläutert, dass das Subjekt durch die Buße lernt, »sein Gewissen zu prüfen«, wodurch der Einzelne einen neuen Selbstbezug etabliert: »Man befragt das eigene Begehren mit dem Ziel, das Selbst zu optimieren und die fremde, diabolisch gesteuerte Sünde auszumerzen.« <sup>40</sup> Insofern haben die »Wüstenväter, Märtyrer, Mönche und andere Heilige (die Foucault freilich kaum erwähnt) [...] ihre Sexualität nicht schlicht unterdrückt«, sondern sie haben sie »im Zuge der Gewissensprüfung ›in sich‹ entdeckt, offengelegt und als zu kontrollierenden oder abzutötenden Bestandteil ihrer Subjektivität definiert.« <sup>41</sup> Deswegen ist die »christliche[ ] Praktik des ›Wahrsprechens‹ [...] die Vorstufe zur bürgerlichen Subjektivierung des Begehrens«. <sup>42</sup>

Mit Foucault lässt sich auch erklären, warum das 19. Jahrhundert »ausgerechnet die Ikonographie der Büsser, Märtyrer und Anachoreten mit sexuellem Normbruch« assoziiert, da »die Ideale der Jungfräulichkeit, des Bruchs mit der Herkunftsfamilie und des Martyriums im Zeitalter der Bio-

38 Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 4, *Die Geständnisse des Fleisches*, aus dem Französischen von Andrea Hemminger, hg. von Frédéric Gros, Berlin 2019, S. 76.

39 Carolin Rocks: *Ästhetisches ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaften, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66, 1, 2021, S. 69–95, hier S. 84.

40 Detering (Anm. 35), S. 388.

41 Detering (Anm. 35), S. 388.

42 Detering (Anm. 35), S. 388.

Politik notwendig als unfruchtbar klassifiziert werden mussten«.43 Deswegen galten die Asket\*innen als Gegenmodell einer auf die Reproduktion ausgelegten bürgerlichen Sexualmoral.44 Genau an der Schnittstelle zwischen Norm und Bruch setzt Keller an, da er einerseits den Bruch markiert, der mit den asketischen Märtyrer\*innen einhergeht, Eugenia und Vitalis letztlich aber doch den Normen der bürgerlichen Sexualmoral verpflichtet.

Vitalis' Transformation vom Märtyrer zum Ehemann lässt sich mithilfe von Foucaults Konzept der Selbstpraktiken analysieren, da er durch seine spezifische Art der Askese die »Verhaltensrepertoires«45 der Kirche als normgebender Institution einübt, sich gleichzeitig aber auch als begehrendes Subjekt formt. Die Legende arbeitet nämlich die Nähe von Martyrium und Masochismus heraus und zeigt, wie sich im Gebet das begehrende Subjekt konstituiert, was sich mit Foucault dadurch erklären lässt, dass in den antiken Askesepraktiken die Vorstufe dafür liegt, dass »das moderne Individuum die Erfahrung seiner selber als Subjekt einer ›Sexualität‹ machen konnte«.46 Hat sich Vitalis durch die Askesepraktiken einmal als Begehrendes erkannt, fällt es seiner zukünftigen Gattin Jole leicht, ihn ebenfalls über Praktiken in die Verhaltensrepertoires des vollkommenen Gatten einzuführen.

Vitalis wird als Alexandrinischer Mönch aus dem 8. Jahrhundert vorgestellt, der »verlorene weibliche Seelen vom Pfade der Sünde« abbringen und »zur Tugend« zurückführen will (S. 386). Dafür besucht er Prostituierte, die er dann zum christlichen Glauben bekehrt, während er es »öffentlich vollständig darauf anzulegen« scheint, »für einen lasterhaften und sündigen Mönch zu gelten, der sich lustig in allem Wirrsal der Welt herumschläge und seinen geistlichen Habit als eine Fahne der Schmach aushänge«. (S. 387) »[S]ein ganz besonderer Geschmack« ist es, »daß er das Martyrium bestand, vor der Welt als ein Unreiner und Wüstling dazustehen, während die allerreinste Frau im Himmel wohl wußte, daß er noch nie ein Weib berührt habe und ein Kränzlein weißer Rosen unsichtbar auf seinem vielgeschmähten Haupte trage«. (S. 388) Ein Märtyrer ist Vitalis also, »weil er zum Zwecke der Bekehrung vom sündhaften Leben sich den Schein des Sünders gibt«.47 Vitalis erfüllt zu Beginn der Legende die jungfräuliche Norm, die das Motto formuliert, und lebt ein asketisches Leben. An seiner hingebungsvollen Ver-

43 Detering (Anm. 35), S. 389.

44 Vgl. Detering (Anm. 35), S. 389f.

45 Rocks (Anm. 39), S. 85.

46 Michel Foucault: *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2, *Der Gebrauch der Lüste*, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1989, S. 12.

47 Schuller (Anm. 28), S. 102.

ehrung der Jungfrau Maria wird jedoch schon das Ineinandergreifen von Askese und Begehren deutlich. Vor ihr wirft Vitalis sich nämlich nieder, für sie bleibt er rein, sodass sein Verhältnis zu Maria »als eigentlich sinnlich-erotisches durchsichtig« wird: »Er macht Maria den Hof«,<sup>48</sup> wodurch Keller auf den Unterton verweist, der in der hingebungsvollen Jungfrauenverehrung immer schon angelegt ist.<sup>49</sup>

Vitalis arbeitet bei seinen Bekehrungen ein selbst angelegtes »genaues Verzeichnis« (S. 386) von Prostituierten ab. Dieses Verzeichnis wird zum Objekt seines Begehrens, da er es »zusammengerollt in einem silbernen Büchchen in seiner Kappe« trägt, und es »unzählige Male« hervornimmt, um Namen einzutragen, »die bereits vorhandenen zu überblicken, zu zählen und zu berechnen«, wer als nächstes »an die Reihe« kommen würde (S. 387). Bei seinen Besuchen begibt er sich »in die hinterste Ecke der Kammer«, wo er auf die Knie fällt und »mit Inbrunst und lauten Worten die ganze Nacht für die Bewohnerin des Hauses« betet (S. 387). Durch seine »heißen Donnerworte und durch inbrünstiges süßes Gebetlispeln« (S. 387) erschüttert er manche Prostituierte und bewirkt einen Gesinnungswandel. Das Ineinandergreifen von Bekehrung und Begehren wird mitunter daran deutlich, dass die Beschreibung von Vitalis' Bekehrung Züge einer sexuellen Begegnung aufweist. Durch das asketische Gebot verschiebt sich Vitalis' sexuelles Verlangen jedoch zunächst auf das Pflegen seines Verzeichnisses und die Bekehrungen durch das Gebet.

Der Wendepunkt in Vitalis' Bekehrungspraxis tritt ein, als er auf eine Prostituierte trifft, die das Abarbeiten seiner Liste durchbricht. Sie wird als »besonders gefährliche[ ] Person« beschrieben, »welche durch ihre Schönheit und Ungewöhnlichkeit viel Unheil und selbst Blutvergießen« anrichtet, »da ein vornehmer und grimmiger Kriegermann ihre Thüre belagere und jeden niederstrecke, der sich mit ihm in Streit einlasse« (S. 388f.). Entschlossen, auch sie zu bekehren, schlägt Vitalis den Kriegermann nieder und dringt »siegreich« (S. 389) ins Haus der Prostituierten ein. Seinen bewährten Bekehrungsablauf durchbricht sie aber schon dadurch, dass sie ihren Lohn unmittelbar verlangt, was ihn zwingt, ihr das wertvolle Büchchen zu überlassen, in dem er sein Verzeichnis aufbewahrt. Symbolisch markiert dies das Ende seines bisherigen Lebens, das dem Abarbeiten des Verzeichnisses gewidmet war.

Auch mit seinen üblichen Bekehrungspraktiken scheitert er, denn als er

48 Renz (Anm. 31), S. 160.

49 Renz verweist mit Rückgriff auf Feuerbach darauf, dass der Marienkult immer schon auf verdrängter Sinnlichkeit beruhe, vgl. Renz (Anm. 31), S. 161.

für ihre Seele betet, lacht sie ihn aus und als es sie schließlich langweilt, ihm beim Beten zuzuhören, packt sie ihn gegen seinen Willen »so derb gegen ihre Brust«, »daß er zu ersticken drohte« (S. 391). Befreien kann er sich nur, indem er »wie ein junges Pferd in der Schmiede« ausschlägt (S. 391). Um Kontrolle über die Prostituierte zu gewinnen, wendet Vitalis noch mehr Gewalt an: »Dann aber nahm er den langen Strick, welchen er um den Leib trug, und packte das Weib, um ihr die Hände auf den Rücken zu binden«; »[e]r mußte jedoch tüchtig mit ihr ringen« (S. 391). Die Prostituierte wird als »gefesselte Löwin« (S. 391) beschrieben, die zunächst um ihre Befreiung kämpft, dann aber stiller wird, darauf folgt ein »zerknirschtes Schluchzen«, bis sie ganz bekehrt scheint: »Kurz, als die Sonne aufging, lag sie als eine Magdalena zu seinen Füßen, von ihren Banden befreit, und benetzte den Saum seines Gewandes mit Thränen.« (S. 391) Die explizit dargestellte körperliche Gewalt ist als sadomasochistische Praktik lesbar. Die Fokussierung von Vitalis' sexuellem Begehren auf das Gebet und die Liste findet mit dieser Begegnung ihr Ende: Er lebt sein sadistisches Begehren nun unmittelbar aus.

Als er nämlich abends zurückkehrt, um der Prostituierten mitzuteilen, in welches Kloster sie eintreten soll, hat sie sich »abermals umgekehrt« (S. 395) und er muss die Prostituierte von Neuem bekehren, wodurch ihr Heim zu seinem »Hause der Prüfung« wird (S. 396). Eine Wiederholungsstruktur, die durch den Wechsel ins iterative Erzählen verdeutlicht wird, ersetzt nun das Abarbeiten des Verzeichnisses:

Sie bereute und bekehrte sich zum drittenmal, und auf gleiche Weise zum vierten- und fünftenmal, da sie diese Bekehrungen einträglicher fand, als alles Andere, und überdies der böse Geist in ihr ein höllisches Vergnügen empfand, mit wechselnden Künsten und Erfindungen den armen Mönch zu äffen. (S. 395)

Weil er die bekehrungswillige Sünderin bezahlen muss und vor Nebenbuhlern schützen möchte, um ihre Seele zu retten, führt Vitalis die christlichen Tugenden in seinem Bekehrungswahn ad absurdum, was die Legende lapidar zusammenfasst; er wird zum »Totschläger, Kirchenräuber und Dieb« (S. 395). In der Forschung wurde verschiedentlich auf Vitalis' masochistisches Begehren hingewiesen,<sup>50</sup> dessen »besonderer Geschmack« es ist, als

50 Auch Michael Andermatt weist auf die Praktiken hin, »die deutlich sadomasochistisch geprägt sind«, Michael Andermatt: Konfessionalität, Identität, Differenz. Zum historischen Erzählen von Conrad Ferdinand Meyer und Gottfried Keller, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27, 1, 2002, S. 32–53,

Wüstling betrachtet zu werden. Er hätte sich eher »eine Hand abgehauen, als den geringsten Teil seines Rufes als Wüstling aufzugeben«; seine »martyrliche Specialität« (S. 395) trägt somit masochistische Züge.<sup>51</sup> Keller verknüpft in der Legende das Martyrium und den Masochismus Vitalis', die über die Passion verbunden werden: »Dieser war jetzt wirklich von innen heraus ein Märtyrer; denn je ärger er getäuscht wurde, desto weniger konnte er von seinem Bemühen lassen« (S. 395). Vitalis kann nicht auf seine Bekehrungsversuche verzichten, obwohl sie ihm schaden, Schmerz und Lust verbinden sich. Sein Masochismus und sein Martyrium sind untrennbar miteinander verknüpft, sodass er durch seine erfolglosen Bekehrungsversuche in eine sadomasochistische Wiederholungsstruktur gerät.

Mit dieser Wiederholung geht ein Formungsprozess einher, wobei dieser nicht so verläuft, wie Vitalis es erwartet. Seine »Bekehrungskunst« (S. 400) zielt darauf ab, die Prostituierten zu einem Leben im Kloster zu bewegen, wo sie sich ebenfalls durch asketische Praktiken als christliche Moralsubjekte konstituieren sollen.<sup>52</sup> Allerdings verdeutlicht die Engführung von Martyrium und Sadismus, dass diese Praktiken nicht nur christliche Moralsubjekte konstituieren, sondern auch die Konstitution begehrender Subjekte bewirken; und zwar sowohl im Falle der Prostituierten als auch im Falle Vitalis'. Während sie eine sadistische Lust daran empfindet, mit »wechselnden Künsten und Erfindungen den armen Mönch zu äffen«, zeigt sich ihr Masochismus darin, dass es ihr »höllisches Vergnügen« bereitet, sich immer wieder von Vitalis fesseln, festhalten und bekehren zu lassen. Für sie sind die christlichen Buß- und Askesepraktiken daher Quelle eines Lustgewinns. Auch Vitalis durchläuft im Zuge der wiederholten Einübung eine Transformation und macht die »Erfahrung seiner selber als Subjekt einer ›Sexualität‹«. <sup>53</sup>

hier S. 46. Früher bereits Barbara R. Frank: Irony in Keller's *Sieben Legenden*, in: *The Germanic Review. Literature, Culture, Theory* 49, 2, 1974, S. 129–145, hier S. 138.

51 Der *Schlimm-beilige Vitalis* greift mit der Verbindung von Martyrium und Masochismus auf eine lange Tradition in der europäischen Kulturgeschichte zurück, die eine »Reihe einschlägiger Bilder, Szenen und Rollen eines Masochismus *avant le concept*« bereitstellt, Frauke Berndt: Endstation Ewigkeit. Martyrium und Masochismus in den Gryphschen Trauerspielen, in: *Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums*, hg. von Andreas Krass und Thomas Frank, Frankfurt a.M. 2008, S. 169–194, hier S. 171. Vgl. zu masochistischen Leidenspraktiken auch David Pister: Leidenspraktiken. Einleitung, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 69, 1, 2024, S. 15–29.

52 Vgl. Foucault (Anm. 46), S. 40.

53 Foucault (Anm. 46), S. 12.

Die in der Wiederholungsstruktur verhaftete Paarkonstellation von Vitalis und der Prostituierten wird schließlich von einer zweiten abgelöst: Vitalis' vergebliche Bekehrungsbemühungen werden von Jole, der wohlhabenden Nachbarin der Prostituierten, beobachtet. Nachdem sie von deren Sklavin erfährt, »wie Vitalis von letzterer betrogen würde und wie es sich in Wahrheit mit ihm verhalte« (S. 396), entschließt sie sich, dem Treiben der Prostituierten ein Ende zu setzen. Sie kauft deren Haus und ersetzt die Prostituierte in ihrem Gemach – letztlich ist es also Jole und nicht Vitalis selbst, die die Wiederholungsstruktur durchbricht. Sie gibt sich als arme Waise aus, die vor der Entscheidung stehe, selbst als Prostituierte zu arbeiten oder ins Kloster zu gehen. Jole gefällt das »schwärmerische[ ] Feuer« in Vitalis' Augen und seine guten Eigenschaften, die sie »zu ihrem eigenen Nutzen und Vergnügen« einsetzen möchte, »und zwar in Gestalt eines verliebten und getreuen Ehemannes«. (S. 401) Ähnlich wie sich Vitalis in der ersten Paarkonstellation durch die Buß- und Bekehrungspraktiken als Begehrensubjekt erkannt hat, verliebt sich auch Jole während seines Gebets in ihn. Während er »seine schönste Predigt, die er je gehalten,« hält, hört sie ihm »anmutig und aufmerksam« zu (S. 400). Als er glaubt, sie zum Christentum bekehrt zu haben, gesteht sie ihm: »ich bin in Dich verliebt und habe eine zärtliche Neigung zu Dir gefaßt!« (S. 402)

Jole entschließt sich, »aus einem wackeren Märtyrer einen noch besseren Ehemann zu machen« (S. 401), was ihr durch geschicktes Kalkül auch gelingt. Sie behauptet, dass sie vom »Gebaren eines Klerikers« nicht zu überzeugen sei, da sie der Welt angehöre, weswegen sich Vitalis als Weltmann schmücken solle, um sie »in dieser weltlichen Lage« von der »Gottseligkeit« zu überzeugen (S. 407). Als Vitalis nämlich statt seiner Mönchskutte weltliche Gewänder trägt,

geschah aber ein wahres Wunder und eine seltsame Umwandlung mit dem Mönch; denn kaum saß er in seinem weltlichen Staat neben dem anmutvollen Weibe, so war die nächste Vergangenheit wie weggeblasen aus seinem Gehirn und er vergaß gänzlich seines Vorsatzes. (S. 407f.)

Keller greift damit das für Legenden »gattungstypische Wunder« auf, das eigentlich einen Durchbruch der Transzendenz in die Immanenz markiert.<sup>54</sup> Im *Schlimm-heiligen Vitalis* wird das Wunder aber ausgerechnet in dem Moment aufgerufen, in dem Vitalis vom Mönch zum Gatten bekehrt wird. Maria, die himmlische Braut, wird durch die weltliche Braut Jole ersetzt.

54 Köbele (Anm. 4), S. 367.

Jole führt Vitalis dadurch, dass sie ihn in ›weltlichem Staat‹ kleidet, ihn in Gemächer führt, die »mit allen Wohnlichkeiten versehen« (S. 406) sind und in denen er sich auf einem »seidene[n] Ruhebett« (S. 409) von den Strapazen seiner Bekehrungsbemühungen erholen kann, sowie durch die reich gedeckte Tafel, an der sie ihm »liebepoll etwas zu essen« reicht (S. 408) in die Praktiken eines vollkommenen Gatten ein. Die Transformation qua Praktiken gelingt vollends: Der letzte Absatz der Legende endet damit, dass Vitalis »ein ebenso trefflicher und vollkommener Weltmann und Gatte« wurde,

als er ein Märtyrer gewesen war; die Kirche aber, als sie den wahren Thatbestand vernahm, war untröstlich über den Abgang eines solchen Heiligen und wendete alles an, den Flüchtigen wieder in ihren Schoß zu ziehen. Allein Jole hielt ihn fest und meinte, er sei bei ihr gut genug aufgehoben. (S. 410)

Damit endet die Legende mit einem direkten Widerspruch zu dem, was das Motto anfangs fordert. Zu Beginn ist Vitalis jungfräulich und meidet den Umgang mit Frauen. Er hat aber den »allerschlechtesten Ruf« (S. 387), weil die Bewohner Alexandriens glauben, er folge dem asketischen Gebot nicht. Am Ende jedoch wird er zum trefflichen Ehemann bekehrt und folgt dem Gebot tatsächlich nicht mehr.

Der *Schlimm-beilige Vitalis* erzählt von zwei Paarkonstellationen und deren Einfluss auf Vitalis' Subjektivierung: In der ersten Paarkonstellation bestehend aus Vitalis und der Prostituierten führt die Verknüpfung von Masochismus und Martyrium durch asketische Praktiken zur Konstitution begehrender Subjekte. In der zweiten Paarkonstellation, die von Vitalis und Jole gebildet wird, nutzt Jole den Umstand, dass sich Vitalis bereits als Begehrenssubjekt erkannt hat. Sie führt ihn ebenfalls über Praktiken in das Verhaltensrepertoire der »normgebenden Institution«<sup>55</sup> Ehe ein. Anstelle christlicher Tugend wird eine bürgerliche Lebenspraxis eingeübt. Wie Eugenia erfüllt Vitalis damit zwar die Normen der bürgerlichen Gesellschaft, jedoch nicht mehr die Normen der legendarischen Tradition, die Askese fordert. Vitalis wird zwar weiterhin als exemplarische Gestalt präsentiert, allerdings ist er kein normatives Beispiel für einen vorbildlichen christlichen Lebenswandel mehr, sondern wird stattdessen zum Exempel für einen vollkommenen Welt- und Ehemann.

<sup>55</sup> Rocks (Anm. 39), S. 85.

### 3. Fazit

Indem Keller in den *Sieben Legenden* mit der Gattung Legende spielt, die Heilige als imitable Vorbilder inszeniert und der *Eugenia* und dem *Schlimmheiligen Vitalis* Gebote als Motti voranstellt, entsteht die Erwartung, dass die Legenden von Heiligen erzählen, die einen vorbildlichen christlichen Lebenswandel demonstrieren. Doch Kellers Legenden unterziehen die Gattung »einer aktiven Umnutzung«,<sup>56</sup> indem die Heiligen, von denen sie erzählen, nicht als jungfräuliche Asket\*innen, sondern als normative Beispiele für Ehemänner und -frauen dargestellt werden, die in die Verhaltensrepertoires der normgebenden Institution Ehe eingeführt werden. Bei *Eugenia* findet dies statt, indem sie sich »dem Studium ehelicher Liebe und Treue« hingibt (S. 353), während *Vitalis* von Jole zum Ehemann erzogen wird. Indem Keller von Märtyrer\*innen erzählt, die zu Eheleuten werden, greift er den sexuellen Normbruch auf, den das 19. Jahrhundert mit den Märtyrer\*innen verband. Dieser war darin begründet, dass das asketische Jungfräulichkeitsideal den bürgerlichen Sexualvorstellungen widersprach, die auf familiäre Reproduktion ausgerichtet waren.<sup>57</sup>

Die Heiligen in den *Sieben Legenden* finden anscheinend zum Liebesglück,<sup>58</sup> wobei dieses Versprechen ironisch gebrochen wird, insbesondere durch die Erzählstimme, die stets eine Distanz zum Erzählten erzeugt – wodurch es nicht nur um eine »erotisch-weltliche Historie«<sup>59</sup> geht, wie in Rückgriff auf Kellers Briefe oft argumentiert wird. Stattdessen werden normative Vorgaben für die Lebenspraxis grundsätzlich infrage gestellt: Seine Heiligen sind keine Vorbilder für »allgemeinverbindliche[ ] Lebensentwürfe«. <sup>60</sup> Sie stellen weder normative Beispiele für eine christliche Lebenspraxis noch für eine erotisch-weltliche dar; vielmehr spielt Keller mit der Normativität. Dies wird insbesondere an den Hyazinthen deutlich, die sowohl zu den im Motto formulierten Normen und als auch zu den Normen des heteronormativen 19. Jahrhunderts quer stehen und dann auch noch zu Fürsprechern für faule Schülerinnen werden.

<sup>56</sup> Keller (Anm. 7), S. 297.

<sup>57</sup> Vgl. Detering (Anm. 35), S. 389.

<sup>58</sup> Mit der Liebeskonzeption in den *Sieben Legenden* beschäftigt sich Roland Spalinger: Heiligkeit der Liebe. Die Struktur ›reziproker Immanenz‹ in Gottfried Kellers Legende *Dorotheas Blumenkörbchen*, in: Kellers Erzählen. Strukturen – Funktionen – Reflexionen, hg. von Philipp Theisohn, Berlin und Boston 2022, S. 195–215, insb. S. 211 f.

<sup>59</sup> Keller (Anm. 10), S. 375.

<sup>60</sup> Willer, Ruchatz, Pethes (Anm. 5), S. 10.

Diese ironische Brechung normativer Vorstellungen verweist auf eine grundlegende Veränderung im Umgang mit dem Beispiel, die sich um 1800 abzeichnete: Beispiele werden »nicht mehr als verbindlich, sondern allenfalls als orientierend angesehen«. <sup>61</sup> Besonders hervorzuheben ist die letzte der *Sieben Legenden*, das *Tanzlegendchen*, das keine Liebesgeschichte erzählt, sondern eine groteske Jenseitsvision entwirft. Auf Erden sehnt sich die Hauptfigur Musa nach dem »unaufhörlichen Freudentanze« im Himmel (S. 422), der ihr versprochen wurde; im Jenseits allerdings bricht »Erdenleid und Heimweh« aus und es kehrt erst Ruhe ein, als die unruhestiftenden neun Musen des Himmels verwiesen werden (S. 427). Himmlische Seligkeit gibt es nur durch Ausschluss. Es gibt keine Erlösung, weder im Himmel noch auf Erden, wodurch sich das *Tanzlegendchen* letztgültigen Ordnungssystemen und den damit einhergehenden normativen Vorgaben entzieht und sich einer einfachen Kategorisierung von Erlösung widersetzt.

61 Willer, Ruchatz, Pethes (Anm. 5), S. 55.

## Literatur

- Art. seltsam, adj., Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/23, Bd. 16, Sp. 551, zitiert nach [https://woerterbuchnetz.de/? sigle= DWB&lemid= S26472](https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB&lemid=S26472), letzter Zugriff 17.11.2024.
- Andermatt, Michael: Konfessionalität, Identität, Differenz. Zum historischen Erzählen von Conrad Ferdinand Meyer und Gottfried Keller, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 27, 1, 2002, S. 32–53.
- Berndt, Frauke: Endstation Ewigkeit. Martyrium und Masochismus in den Gryphschen Trauerspielen, in: Tinte und Blut. Politik, Erotik und Poetik des Martyriums, hg. von Andreas Krass und Thomas Frank, Frankfurt a.M. 2008, S. 169–194.
- Detering, Nicolas: Die Kunst der Einfalt. Märtyrer und Legenden im bürgerlichen Zeitalter der Literatur, Konstanz 2024.
- Motivationsverzicht und Perspektivwechsel. Kellers Märtyrerinnenlegenden und die Faszination des Unerzählbaren, in: Kellers Wissen. Dinge – Diskurse – Praktiken, hg. von Cornelia Pierstorff, Berlin und Boston 2024, S. 67–88.
- Downing, Eric: Double Exposures. Repetition and Realism in Nineteenth-Century German Fiction, Stanford 2000.
- Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit, Bd. 4, Die Geständnisse des Fleisches, aus dem Französischen von Andrea Hemminger, hg. von Frédéric Gros, Berlin 2019.
- Sexualität und Wahrheit, Bd. 2, Der Gebrauch der Lüste, aus dem Französischen von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1989.
- Frank, Barbara R.: Irony in Keller's *Sieben Legenden*, in: The Germanic Review. Literature, Culture, Theory 49, 2, 1974, S. 129–145.
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*, Berlin und Boston 2015.
- Herzhoff, Bernhard: Art. Hyakinthos, in: Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Bd. 5, Stuttgart und Weimar 1998, Sp. 765–768.
- Jolles, André: Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz, Tübingen 82006.
- Keller, Andreas: Heiligenlegenden. Aufklären mit den Mitteln des Aberglaubens oder Rettung des Christentums mit seinen erzählerischen Frühformen? in: Die Erzählung der Aufklärung. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2015 in Halle a.d. Saale, hg. von Frauke Berndt und Daniel Fulda, Hamburg 2018, S. 285–298.
- Keller, Gottfried: Sieben Legenden, in: Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Walter Morgenthaler, Bd. 7, Das Sinngedicht, Sieben Legenden, hg. von Walter Morgenthaler, Ursula Amrein, Thomas Binder und Peter Villwock, Basel und Zürich 1998, S. 331–427.
- Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe, hg. von Walter Morgenthaler, Bd. 23.2, Sieben Legenden, Apparat 2 zu Band 7, hg. von Walter Morgenthaler, Ursula Amrein, Thomas Binder und Peter Villwock, Basel und Zürich 1998.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der »einfachen Form«. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 134, 3, 2012, S. 365–404.

- Kosegarten, Ludwig Theoboul: *Legenden*, Bd. 1, Berlin 1804.
- Krauß, Andrea: »Beim Lesen einer Anzahl Legenden«. Kellers aufmerksame Hermeneutik im Horizont der Säkularisierung, in: *Kellers Erzählen. Strukturen – Funktionen – Reflexionen*, hg. von Philipp Theisohn, Berlin und Boston 2022, S. 167–193.
- Luz, Ulrich, Karl Suso Frank, John K. Riches und Hans-Joachim Klimkeit: Nachfolge Jesu, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin und New York 2010, zitiert nach [https://doi.org/10.1515/tre.23\\_678\\_33](https://doi.org/10.1515/tre.23_678_33), letzter Zugriff 17.11.2024.
- Pedde, Antje: »Große Dichtung redet von der Frau oft nicht anders als der Biertisch? Untersuchung der Wechselbeziehung von Narration und Geschlechterdiskurs in Gottfried Kellers »Sinngedicht« und »Eugenia«-Legende, Würzburg 2009.
- Pister, David: Leidenspraktiken. Einleitung, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 69, 1, 2024, S. 15–29.
- Renz, Christine: Gottfried Kellers »Sieben Legenden«. Versuch einer Darstellung seines Erzählens, Tübingen 1993.
- Rocks, Carolin: Ästhetisches *ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaften, in: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66, 1, 2021, S. 69–95.
- McBride, S. Dean, Jr. und Wolfgang Roth: Deuteronomium/Deuteronomistisches Geschichtswerk/Deuteronomistische Schule, in: *Theologische Realenzyklopädie Online*, Berlin und New York 2010, zitiert nach [https://doi.org/10.1515/tre.08\\_530\\_51](https://doi.org/10.1515/tre.08_530_51), letzter Zugriff 17.11.2024.
- Schuller, Marianne: »Sieben Legenden« (1872), in: *Gottfried Keller-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Ursula Amrein, Stuttgart 2018, S. 92–109.
- Spalinger, Roland: Heiligkeit der Liebe. Die Struktur »reziproker Immanenz« in Gottfried Kellers Legende *Dorotheas Blumenkörbchen*, in: *Kellers Erzählen. Strukturen – Funktionen – Reflexionen*, hg. von Philipp Theisohn, Berlin und Boston 2022, S. 195–215.
- Strohschneider, Peter: Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg »Alexius«, in: *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, hg. von Gert Melville und Hans Vorländer, Köln, Weimar und Wien 2002, S. 109–147.
- Traulsen, Johannes: Jungfrau und Mönch. Askese und Geschlecht in Crossdressing-Legenden des Mittelalters, in: *Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive*, hg. von Ingrid Bennewitz, Jutta Emig und Johannes Traulsen, Göttingen 2019, S. 227–242.
- Weixler, Antonius: »Um modern zu reden«. Gottfried Kellers *Sieben Legenden* zwischen Reproduktion und Restauration erzählerischer Archetypik, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 44, 2, 2019, S. 512–548.
- Willer, Stefan, Jens Ruchatz und Nicolas Pethes: Zur Systematik des Beispiels, in: *Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen*, hg. von Jens Ruchatz, Stefan Willer und Nicolas Pethes, Berlin 2007, S. 7–59.