

Joel B. Lande/Rudolf Schlögl/Robert Suter (Hg.)

Dynamische Figuren

Gestalten der Zeit im Barock

Maximilian Bergengruen

Warum Frauen mit dem Teufel schlafen, Männer jedoch
mit ihm Verträge abschließen wollen.
Diabolische Figurenlehre in Harsdörffers *Schau-Plätzen*

I. Vorab

Erich Auerbachs Theorie der *figura* als Realprophetie rekurriert bekanntlich auf die paulinische Theologie und behauptet eine Verbindung von Gesetz und Gnade, dergestalt dass Figuren des Alten Testaments auf das Neue verweisen, ohne dass sie dabei, wie es in einer Allegorie der Fall wäre, ihren realen Charakter verlören: »Die prophetische Figur ist sinnlich-geschichtliche Tatsache, und sie wird durch sinnlich-geschichtliche Tatsachen erfüllt.«¹

Auerbach vergisst bei seiner Rekonstruktion nicht zu erwähnen, dass *figura* sowohl im klassischen Latein (Catull, Properz, Vergil, Ovid) wie auch bei den Kirchenvätern (Lactanz, Augustinus) eine weitere Bedeutungsebene, nämlich die des Trugbildes, des falschen äußeren Anscheins besitzt, weist ihr aber keine große Bedeutung zu.² Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass diese Bedeutungsebene der Negation nicht, wie Auerbach anzunehmen scheint, jenseits der Definition der Realprophetie steht, sondern vielmehr, wenn auch als blinder Fleck, notwendig zu ihr gehört.

Für diese These sprechen vor allem konzeptionelle Argumente: Selbst wenn man die Betonung auf das Reale des Ereignisses legt, bedarf das Konzept einer Figur als Prophetie notwendig einer Negation, um nicht bei ihr als solcher stehenzubleiben, sondern dem Verweis, den sie darstellt, nachzugehen. Will die Figur auch Prophetie sein und nicht nur »Tatsache«, muss sie auf eine bestimmte Weise, wenn auch nicht vollständig, durchgestrichen werden. Dieses für das Konzept der *figura* notwendige Element der Negation oder Täuschung, die Vorstellung also, dass *sub figura*³ etwas anderes verhandelt wird, als die Oberfläche verheißt, ist nach meinem Dafürhalten ein, wenn nicht der Einsatzpunkt für die in der Einleitung dieses Bandes genannte Öffnung der Figuraldeutung in der Frühen Neuzeit; eine Öffnung, die, wie

¹ Erich Auerbach, *Figura*, in: ders., *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944, S. 11–71, hier S. 29.

² Ebd., S. 20f., 23, 34, 39f.

³ Ebd., S. 39f.

ich behaupten möchte, nicht durch externe Hinzufügung erfolgt, sondern sich aus dem Konzept selbst heraus entwickelt.

Die sicherlich radikalste Fortführung des Gedankens, dass der *figura Christi*⁴ immer eine Täuschungsbehauptung eingeschrieben ist, stellt die Vorstellung vom Teufel als realem Verweis auf Christus dar. Versucht man die vielfältigen Konsequenzen dieses Gedankens aus der historischen Perspektive der Frühen Neuzeit zu ordnen, ergeben sich letztlich drei Entsprechungsverhältnisse: erstens der Teufelspakt des Mannes als Verweis auf das Sakrament der Taufe, zweitens der teuflische Beischlaf der Frau als Verweis auf das Sakrament bzw. den Stand der Ehe, drittens die Interpretation dieser Verträge als Verweis auf die lutherische Hermeneutik der Heiligen Schrift.

Für die Vorstellung vom Teufel als *Figura Christi* gibt es, wie ich argumentieren möchte, eine christlich abgesicherte und eine provokante Deutungsart. Erstere besagt, dass der Teufel wegen seiner Fähigkeit zu Betrug und Täuschung eine feindliche Gegenfigur zu Gott bzw. Christus darstellt. Wir hätten es also in diesem Falle mit einer Figuralverweisung ex negativo zu tun. Theologisch weitgehend unproblematisch. Die provokante Deutungsart würde jedoch besagen, dass der Teufel nicht nur unter veränderten Vorzeichen auf Jesus Christus verweist, sondern auch *unter den gleichen*; und das würde bedeuten, dass es mithilfe des Teufels möglich ist, *sub figura* über die zentralen Gegenstände des christlichen Glaubens selbst zu sprechen.

Vorführen möchte ich beide Varianten an Exempeln aus den *Schau-Plätzen* des Protestantens Harsdörffer. In der Hauptsache beschränke ich mich auf drei teuflische Betrugsgeschichten: *Der betrogene Zauberer* aus dem *Grossen Schau-Platz Lust- und Lehrreicher Geschichte* (ED 1648) sowie *Defß Teuffels Betrug* und *Der Zauber Lohn* aus dem *Grossen Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte* (ED 1649f. [1648?]).⁵ Damit wird vorderhand eine Harsdörffer-Lektüre geboten, die jedoch zugleich den begründeten Verdacht auf Universalität beinhaltet;

⁴ Ebd., S. 34.

⁵ Zur Datierung der *Schau-Plätze*, insbesondere der Frage, ob es einen, nicht im VD 17 genannten, Erstdruck der *Mord-Geschichte* von 1648 gibt, vgl. Hans-Joachim Jakob, Die Schauplatz- und Theater-Bildlichkeit in Georg Philipp Harsdörffers »Grossem Schau-Platz jämmerlicher Mordgeschichte«, in: Stefan Keppler-Tasaki/Ursula Kocher (Hg.), Georg Philipp Harsdörffers Universalität. Beiträge zu einem *uomo universale* des Barock, Berlin 2011, S. 83–114, mit Rekurs auf Alexander Halisch, Barocke Kriminalgeschichtensammlungen, in: *Simpliciana* 21 (1999), S. 105–124, hier S. 120, FN 8, und Hania Siebenpfeiffer, Narratio crimen. Georg Philipp Harsdörffers »Der grosse Schauplatz jämmerlicher Mord-Geschichte« und die frühneuzeitliche Kriminalliteratur, in: Hermann Korte/Hans-Joachim Jakob (Hg.), Harsdörffer-Studien. Mit einer Bibliografie der Forschungsliteratur von 1847 bis 2005, Frankfurt a.M. u.a. 2006, S. 157–176, hier S. 157, FN 4.

ein Verdacht, der im beschränkten Rahmen dieses Aufsatzes freilich noch nicht erhärtet, sondern lediglich plausibel gemacht werden kann.

Betont werden muss, dass mindestens zwei der drei untersuchten Exempel⁶ Harsdörffers (beim dritten findet sich keine Quellenangabe) aus einem katholischen Kontext stammen: aus dem *Hexamereon*,⁷ einem Text, der über zwei Übersetzungsstufen auf Antonio de Torquemadas *colloquios satiricos* (1553) zurückgeht, und Jean Bodins *De la démonomanie des sorciers* (1580) bzw. *De magorum daemonomania* (1581). Das in diesen katholischen Ursprungstexten bereits bestehende Verhältnis Teufel/Christus wird in den Texten Harsdörffers, freilich dezent,⁸ noch einmal lutherisch umgedeutet; dennoch sollen im Folgenden beide konfessionellen Verhältnisse immer mitgedacht werden.

⁶ Zum Begriff Exempel für die *Mord-Geschichte* und die *Lust- und Lehrreiche Geschichte* und zur Abgrenzung gegenüber der französischen Vorlage der *Histoires tragiques*, vgl. Rosemarie Zeller, Harsdörffers Mordgeschichten in der Tradition der *Histoires tragiques*, in: Hermann Korte/Hans-Joachim Jakob (Hg.), Harsdörffer-Studien, S. 177–194, hier S. 179–186; Dieter Breuer, Einübung ins allegorische Verstehen. Zur Funktion des Erzählens in Harsdörffers »Gesprächspielen«, in: Italo Michele Battafarano (Hg.), Georg Philipp Harsdörffer. Ein deutscher Dichter und europäischer Gelehrter, Bern u.a. 1991, S. 127–142, hier S. 127–131, sowie Maximilian Bergengruen, Exempel, Exempelsammlung, Exempellitatur – am Beispiel von Harsdörffers teuflischer Mord-Geschichte »Die bestrafte Hexen«, in: Nicolas Pethes, Jens Ruchatz, Stefan Willer (Hg.), Das Beispiel. Epistemologie des Exemplarischen, Berlin 2007, S. 122–142. Die ältere Debatte »Novellistik vs. Exempel« (Hubert Gersch, Nachwort, in: Georg Philipp Harsdörffer, Jämmerliche Mord-Geschichte. Ausgewählte novellistische Prosa, hg. von dems., Neuwied/Berlin 1964, S. 112f., vs. Volker Meid, Barocknovellen? Zu Harsdörffers moralischen Geschichten, in: *Euphorion* 82 [1968], S. 72–76) wird bei Guillaume van Gemert, Geschichte und Geschichten. Zum didaktischen Moment in Harsdörffers »Schauplätzen«, in: Battafarano (Hg.), Harsdörffer. Ein deutscher Dichter (s.o.), S. 313–332, hier S. 318f., rekonstruiert. Den bislang letzten Versuch, Harsdörffers *Schau-Plätze* doch noch der Novellistik zuzuschlagen, hat Ingo Breuer, Tragische Topographien. Zur deutschen Novellistik des 17. Jahrhunderts im europäischen Kontext (Camus, Harsdörffer, Rosset, Zeiller), in: Hartmut Böhme (Hg.), Topographien der Literatur. Deutsche Literatur im transnationalen Kontext, Stuttgart/Weimar 2005, S. 291–312, gewagt.

⁷ Antonius de Torquemada, Hexamereon Oder Sechs Tage-Zeiten / oder vielmehr Sechstägiges Gespräch [...], übers. von dem Fütternden (d.i. Hermann IV. von Hessen-Rotenburg), Kassel 1652.

⁸ Zur diesem literarischen Konversions-Problem, vgl. Misia Sophia Doms, »Wann ein Franzos [...] ein deutsches Kleid anziehet«. Die Behandlung konfessioneller Fragen bei der Übersetzung von Jean-Pierre Camus' »L'amphithéâtre sanglant« in Harsdörffers »Der Grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte«, in: Marcel Krings/Roman Luckscheiter (Hg.), Deutsch-französische Literaturbeziehungen. Stationen und Aspekte dichterischer Nachbarschaft vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Würzburg 2007, S. 51–69. Doms

II. Der männliche Teufelsbund und das Sakrament der Taufe

Im Exempel *Der betrogene Zauberer* aus dem *Großen Schau-Platz Lust- und Lehrreicher Geschichte* wird im narrativen Teil⁹ ein Zauberer »wegen verübter Zauberey« zum »Strang und hernach zu dem Feuer verurtheilet«. Zum Erstaunen aller, die an seinem Fall beteiligt sind, widersetzt sich der Inculpant¹⁰ hartnäckig der »Busse«, besteht also darauf, ohne seine Sünden bereut zu haben, zum Richtplatz geführt zu werden (LUL I, 170).¹¹

Für diese Entscheidung hat der Mann durchaus nachvollziehbare Gründe. Er glaubt nämlich, »daß er« beim Vollzug der Todesstrafe »wol mit dem Leben darvon kommen werde«, genauer gesagt fühlt er sich »versichert, daß er nicht erhangen könnte«. Die nachfolgenden Ereignisse scheinen ihm Recht zu

argumentiert, mit Rekurs auf Jean Daniel Krebs, G. Ph. Harsdörffers geistliche Embleme zwischen katholisch-jesuitischen Einflüssen und protestantischen Reformbewegungen, in: Dieter Breuer, Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Vorträge und Referate gehalten anlässlich des 7. Jahrestreffens des ›Wolfenbütteler Arbeitskreises für Barockforschung‹ in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 22. bis 25. August 1991, Wiesbaden 1995, Bd. II, S. 539–552, sowie ders., Georg Philipp Harsdörffer, Bern 1983, S. 329–341 (These: Harsdörffer als durchaus aktives Mitglied der lutherischen Kirche Nürnbergs, jedoch mit einem leichten Hang zum frühen Pietismus und zur Irenik), gegen Hess, der behauptet, dass Harsdörffers Erzähler (wie seine Figuren) ein expliziter Lutheraner sei (Peter Hess, Imitatio-Begriff und Übersetzungstheorie bei Georg Philipp Harsdörffer, in: Daphnis 21 [1992], S. 9–26, hier S. 18f.; ähnlich ders., Poetik ohne Trichter. Harsdörffers »Dicht- u. Reimkunst«, Stuttgart 1986, S. 102f.), der jedoch eine abgeschwächte »Entkatholisierungsstrategie« konzediert, dergestalt dass die katholischen Moralisationen der Bezugstexte konsequent gestrichen und durch moraldidaktische Überlegungen lutheranischer Provenienz ersetzt werden. Ähnlich bereits Rosemarie Zeller, Harsdörffers Mordgeschichten, S. 178f. u. S. 187f., die jedoch, wie auch ich in diesem Aufsatz, ihren Schwerpunkt eher auf die dadurch erzeugte Polysemantik der Exempla legt.

⁹ Zur Dreiteilung des Exempels in Einleitung, narrativen Teil und moralische Lehre, vgl. Oliver Pfefferkorn, Georg Philipp Harsdörffer. Studien zur Textdifferenzierung unter besonderer Berücksichtigung seines Erbauungsschrifttums, Stuttgart 1991, S. 112f.

¹⁰ Vgl. zu den rechtlichen Aspekten in den Exempeln Harsdörffers, Hania Siebenpfeiffer, Narratio crimen, welche die *Mord-Geschichte* als Kriminalliteratur *avant la lettre* verstanden wissen möchte. Vom, wie er argumentiert, durch den Titel angesprochenen theatralen Aspekt der *Mord-Geschichte* handelt Jakob, Die Schauplatz- und Theater-Bildlichkeit, mit Rekurs auf Rosemarie Zeller, Harsdörffers Mordgeschichten, S. 179f., und Guillaume van Gemert, Geschichte und Geschichten, S. 321–329.

¹¹ Ich zitiere hier wie im Folgenden unter der Sigle ‚JMG‘ und ‚LUL‘ nach den Ausgaben Georg Philipp Harsdörffer, Der grosse Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichte, 2 Bände in einem Band, Hildesheim/New York 1978 (ND der Ausgabe 1664); ders., Der grosse Schau-Platz jämmerlicher Mord-Geschichte, Hildesheim/New York 1975 (ND der Ausgabe 1656).

geben: Kurz vor oder während der Exekution geschieht das Unglaubliche: Die Zuschauer sehen, »daß der Galgen gebrochen« (ebd.).

Leider belässt es der »Bannrichter« nicht bei diesem einen Versuch, sondern »befahle alsobald / man solte ihn [den Zauberer] an den nechst darbey stehenden grossen Baum hangen; darüber erschracke der Bößwicht / und fielen die Schuppen der Finsterniß von seinen Augen / daß er deß Satans Betrug ersehen kunte / welcher ihm versprochen er solte nicht an Galgen kommen« (LUL I, 171).

»Deß Satans Betrug« (ebd.) – es ist also der Teufel, der seine Hand im Spiel hatte. Genauer gesagt muss es vor besagter Exekution zu mindestens zwei Absprachen zwischen ihm und dem Zauberer gekommen sein. Die erste Absprache wird nur angedeutet: Der Mann hat »Zauberey[en]« (LUL I, 170) verübt; zu dieser Fähigkeit kann ihm niemand anderes als der Teufel verholfen haben. Darüber hinaus gibt es noch eine explizit erwähnte Leistungszusage vom Teufel an den Zauberer: Bezüglich der genannten Zaubereien hat jener diesem Straffreiheit versprochen. Die genaue Formulierung dieses Versprechens lautete, »er solte nicht an Galgen kommen«. Der Mann hat dies als »daß er nicht erhangen könnte« bzw. allgemeiner, »daß er wol mit dem Leben darvon kommen werde« (s.o.), interpretiert.

Zu diesen beiden Leistungen hat sich der Teufel nicht umsonst verpflichtet lassen. Aus der Formulierung vom »ewige[n] Verderben« (LUL I, 170), das dem Zauberer ohne Buße droht, wird deutlich, worin die Leistung des Mannes bestanden haben muss: Er hat seine Seele dem Teufel überschrieben und sich damit, wie man es im katholischen Kontext formulieren würde, zu einem »Diener des Satans«, zu einem »satanae serv[us]«¹² gemacht.

Sehen wir für einen Augenblick über den angeblichen Betrug des Teufels bei der Vertragsauslegung – das Exempel trägt ja den Namen *Der betrogene Zauberer* – hinweg und konzentrieren uns zuerst auf die Frage, welche Form das Leistungsversprechen hatte, das der Zauberer dem Teufel und der Teufel dem Zauberer gegeben hat.

Terminologisch sind Harsdörffers Ausführungen in diesem Punkt sehr präzise: Der Zauberer »beichtete« nämlich nach Erkenntnis des teuflischen Betrugs »öffentlich für der gantzen Gemeine / weil der Satan / wie er sagte / von ihm gewichen / dz er den *Bund* / welchen er mit ihm *gemachet* / widerrufen können« (LUL I, 171; Herv. MB). Notieren wir also, dass die juristisch-

¹² Petrus Canisius, Der Große Katechismus – Summa doctrinae christianae (1555), hg. und übers. von Hubert Filser und Stephan Leimgruber, Regensburg 2003, S. 144.

theologische Form der Absprache zwischen Teufel und Mensch der »Bund« ist. Unter ihn lässt sich somit die Überschreibung der Seele vonseiten des Menschen als auch das erwähnte Versprechen (»versprochen er sollte nicht an Galgen kommen«; s.o.) bzw. die Versicherung vonseiten des Teufels (»er sey versichert/ daß er nicht erhangen könnte«; LUL I, 170; Herv. MB) subsumieren. Der gleiche Begriff taucht nun interessanterweise in den *Schau-Plätzen* auch für das Verhältnis von Mensch und Gott auf, wie die Einleitung zu *Der Zauber Lohn* deutlich macht: »Sonderlich aber hat er [der Teufel] die jenigen mit den Höllenbanden bestricket / welche sich ihm ergeben / *bundbrüchig* und tauffvergessen ihm vertrauen« (JMG 622; Herv. MB).

»Bundbrüchig« – auch hier, im Verhältnis zwischen Mensch und Gott, taucht also der gleiche Begriff auf. Daraus ergibt sich, dass der Mensch sowohl mit Gott als auch mit dem Teufel einen *Bund* schließen kann. Für diese zwei Bündnisformen gilt vorderhand, dass sie sich weitgehend, wenn auch nicht vollständig ausschließen: Um zum Bund mit Gott zurückzukehren, muss der Zauberer denjenigen mit dem Teufel »widerrufen«. Und um den Bund mit dem Teufel zu schließen, muss der Mensch denjenigen mit Gott brechen (»*bundbrüchig*«; s.o.).

Die gewählte Terminologie markiert zugleich eine markante Differenz in den Bündnissen. Sie besagt, dass der Bund mit dem Teufel nur so lange besteht, wie der Mensch sich zu diesem Bund bekennt und ihn nicht widerruft; tut er dies jedoch, ist der Bund gelöst. Die Gesetze des Bundes mit Gott gelten jedoch weiter, auch wenn sich der Mensch von ihm ab- und dem Teufel zuwendet. Daher können diese vom Mensch lediglich *gebrochen*, aber eben gerade nicht *widerrufen* oder aufgelöst werden. Das ist auch der Grund, warum der Zauberer nach Widerruf des Bundes mit dem Teufel zu dem mit Gott zurückkehren kann, was andersherum nicht möglich wäre.

Es gibt also deutliche Identitäten und, auf dieser Basis, deutliche Differenzen zwischen den beiden Bündnisformen. Angesichts dieses Befundes legt der Text seinem Leser die Lesart nahe, dass der Bund zwischen Mensch und Teufel analog zu dem zwischen Mensch und Gott konstruiert wurde, nur sozusagen spiegelverkehrt.

Um Analogien und Differenzen zwischen den zwei Bündnissen weiter nachzugehen, bedarf es einer kurzen Klärung, von welcher Art Bund im göttlichen Falle die Rede ist. Auch hier gibt Harsdörffer eindeutige Hinweise: »Bundbrüchig« bedeutet »*tauffvergessen*« (s.o.; Herv. MB), heißt es, wie gesagt, in *Der Zauber Lohn*. Der Bund mit Gott, den der Mensch nicht auflösen, sondern nur brechen bzw., wie die letzte Formulierung nahelegt, vergessen kann, wird also in der Taufe geschlossen bzw. in ihr bestätigt.

Die für die Neuzeit typische theologische Bedeutung des Begriffs Bund erhält, wie man zur Klärung hinzufügen muss, durch Luthers Bibelübersetzung Einzug in die deutsche Sprache. Luther verwendet in vielen, wenn auch nicht in allen Fällen den Begriff Bund als Übersetzung des hebräischen Begriffs *brît* im Alten und des griechischen Begriffs *διαθήκη* im Neuen Testament (nur in einigen Fällen belässt er die traditionelle Übersetzung als Testament oder Verfügung).¹³

Beginnen wir nun mit der katholischen Auseinandersetzung von Taufe und *διαθήκη*/Bund. Gemäß tridentinischer katholischer Lehre¹⁴ handelt es sich bei allen »Sakramente[n]«, wie es im *Römischen Katechismus* heißt,¹⁵ um solche des »Neuen Gesetzes« (»sacrament[a] novae legis«).¹⁶ Die Taufe wiederum ist, gemäß Petrus Canisius' *Großem Katechismus*,¹⁷ »das erste und das notwendigste Sakrament des Neuen Bundes« (»est novae legis primum et maxime necessarium sacramentum«).¹⁸ Der Begriff des Neuen Bundes ist im Sinne von Mt 26,28 – »hic est enim sanguis meus novi testamenti« (Vulgata) / »Das ist mein Blut, *das Blut des Bundes*« (Einheitsübersetzung; im griechischen Original für »Bund«: *διαθήκη*) – und mithin in Absetzung gegenüber dem des »alten Gesetzes« oder Bundes (»legis antiquae«)¹⁹ vom Berge Sinai zu verstehen.

¹³ Vgl. hierzu Ernst Kutsch, Art. Bund I, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause u.a., 36 Bde., Berlin 1976–2007, Bd. VII, S. 397–403, hier S. 397f. Einen Forschungsüberblick über den Begriff »Bund« in der vor- und frühreformatorischen Theologie leistet Hans J. Hillerbrand, *Bundesbegriff und Bundestheologie bei Thomas Müntzer und den frühen Täufern*, in: Günter Vogler (Hg.), *Wegscheiden der Reformation. Alternatives Denken vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Weimar 1994, S. 85–94.

¹⁴ Vgl. zur Behandlung der Sakramente auf dem Konzil von Trient, Hubert Kirchner, *Reformationsgeschichte von 1532–1555/1566. Festigung der Reformation. Calvin. Katholische Reform und Konzil von Trient*, Berlin 1987, S. 164–166.

¹⁵ Vgl. zum *Römischen Katechismus* Friedrich Trzaskalik, *Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland*, Köln/Wien 1984, S. 52–56.

¹⁶ *Catechismus Romanus*/Der Römische Katechismus, nach dem Beschlusse des Concils von Trient für die Pfarrer auf Befehl Papstes Pius des Fünften, hg. von Adolf Buse, 2 Bde., Bielefeld/Leipzig 1867, Bd. I, S. 132f.

¹⁷ Vgl. zu Canisius' Katechismenwerk, Friedrich Trzaskalik, *Studien zu Geschichte*, S. 39–52, zu Canisius gegenreformatorischen Bemühungen, insbesondere im Rahmen der *Congregatio Germanica*, Josef Krasenbrink, *Die Congregatio Germanica und die katholische Reform in Deutschland nach dem Tridentinum*, Münster 1972, S. 42–73. Zum Verhältnis von Canisius' Katechismus und dem römischen, den Canisius ins Deutsche übersetzte, vgl. Gerhard Bellingier, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren*, Paderborn 1970, S. 48–53.

¹⁸ Canisius, *Summa*, S. 141.

¹⁹ Ebd., S. 138.

In der Taufe findet dieser neue und neutestamentliche Bund insofern ein – mit Augustinus gesprochen – »sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade« (»invisibilis gratiae visibile signum«) mit der Kraft, das Bedeutete auch zu bewirken (»sanctitatis et iustitiae [...] efficiendae vim habet«),²⁰ als hier durch die äußere Handlung des Abwaschens mit Wasser die innere, dass nämlich der Mensch »von allen Sünden gereyniget«²¹ wird, sichtbar macht.

Einige katholische Konzeptionen sehen vor, dass die Taufe dem Menschen durch die »gnade Gottes« »helffe«, dass er ab jetzt »nicht mehr sündige«. Der Mensch »antworte[t]« also in einem sündenfreien bzw. sündenarmen Leben auf das, die Erbsünde hinwegnehmende, Sakrament im Sinne eines ihm entsprechenden Verhaltens.²² Bisweilen finden sich jedoch – und das ist für das oben angesprochene Teufelsbündnis von großem Interesse – durchaus vertragsähnliche Vorstellungen: Bei Canisius beispielsweise »fordert« / »requirit« Gott etwas für die »Wohltat eines so großen Sakramentes« (»tanti sacramenti beneficium«). Mehrmals wird der Gläubige ermahnt, sich seines »Versprechen[s]« (»suae sponsionis«), das er bzw. seine Paten für ihn in der Taufe gegeben haben, zu erinnern. Und damit ist vorderhand die Absage an einen Bund mit Satan gemeint: »Du hast dem Teufel und seinen Werken [...] abgesagt« (»Renunciasti diabolo et operibus eis«).²³

Im lutherischen Verständnis ist die Verbindung zwischen Taufe und neuem Bund insofern konkreter, als die Taufe nicht lediglich wirkendes Zeichen des Bundes ist, sondern dieser Bund in der Taufe bzw. durch sie überhaupt erst geschlossen wird: »Das hilfft dir das hochwirdig sacrament der tauff, das sich gott daselbst mit dyr vorpindet und mit dyr eyens wird eins gnedigen trostlichen bunds«,²⁴ heißt es im *Taufsermon*.²⁵

²⁰ Römischer Katechismus, Bd. I, S. 125f. u. S. 128; vgl. hierzu Gerhard Bellinger, *Der Katechismus Romanus*, S. 162.

²¹ Canisius, *Kleiner Katechismus* (dt.), in: Christoph Moufang (Hg.), *Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache*, Hildesheim 1964, S. 613–622, hier S. 618.

²² Georg Witzel, *Newer und kurtzer Catechismus*, in: Christoph Moufang (Hg.), *Katholische Katechismen*, S. 520f.

²³ Canisius, *Summa*, S. 144.

²⁴ Martin Luther, *Taufsermon*, in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883–2009, Bd. II, S. 724–737, hier S. 730; Herv. MB; Luthers Werke im Folgenden unter der Sigle »WA« zitiert. Vgl. zur Rolle des Bundes in der Taufe, Bryan D. Spinks, *Reformation and Modern Rituals and Theologies of Baptism. From Luther to Contemporary Practices*, Aldershot/Burlington 2006, S. 6f.

²⁵ Vgl. hierzu Ursula Stock, *Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519*, Leiden 1982, S. 159f.

Luther ist es, der Semantik seiner eigenen Übersetzung »Bund« folgend, wesentlich deutlicher als in den tridentinischen Modellen um eine Wechselseitigkeit der Leistungen, die sich Mensch und Gott in der Taufe zusagen, zu tun. Dies mag auf sein Sakramentsverständnis zurückzuführen sein, das besagt, dass nicht nur, wie in den katholischen Modellen, »die göttliche Kraft [...] das Heil [...] bewirkt« (»divina virtus [...] salutem efficiat«),²⁶ sondern dass der Mensch das von Christus gestiftete Sakrament und dessen Versprechen im Glauben überhaupt erst annimmt.²⁷ Dementsprechend ist es auch eben dieser Glaube, den der Mensch im Bund mit Gott als wichtigste Gegenleistung erbringt: »Qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit« – »Wer glaubt und sich taufen lässt, dem wird das Heil zuteil«, heißt es programmatisch in *De captivitate* (mit Rekurs auf Mk 16,16).²⁸

Die erste Leistung des Menschen besteht also im Glauben, die zweite darin, gegen die tägliche Sünde anzukämpfen: »Zum Andern, vopindest du dich, also zu bleyben und ymmer mehr unnd mehr zu tödten deyn sund.«²⁹ Im Gegenzug verspricht Gott, das ist seine *Promissio*,³⁰ den Erlass der Erbsünde, also dass er »die sund nit rechnen will« (hierzu später mehr),³¹ und mithin, den Menschen seinem Heil entgegenzuführen.

Es ist, wie man im Hinblick auf Harsdörffers theologischen Kontext festhalten muss, nicht nur Luther, sondern die gesamte Reformation, die den Vertragscharakter der Taufe betont. So hebt z.B. auch der Nürnberger Reformator Andreas Osiander die wechselseitige Verpflichtung unter dem »pundtzyaychen«³² der Taufe hervor: Osiander spricht davon, dass Gott in der Taufe eine »wolthat zusaget«. Im Gegenzug hat aber auch der Mensch den Glauben und die Bekämpfung der Sünden »zugesaget«.³³

²⁶ Römischer Katechismus, Bd. I, S. 124f.

²⁷ Vgl. hierzu Reinhard Hempelmann, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*, Göttingen 1992, S. 64f.; Burkhard Neunheuser, *Taufe und Firmung*, in: Michael Schmaus u.a. (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, 4 Bde., Freiburg i.Br./Basel/Wien 1951–2007, Bd. IV, Faszikel 2, S. 96–98; Oswald Bayer, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Darmstadt² 1989, S. 268f. (mit Betonung des Ineinandergreifens von Fides und Promissio), sowie Stock, *Die Bedeutung*, S. 144, 165ff.

²⁸ Luther, *De captivitate*, WA VI, S. 484–573, hier S. 527. Vgl. zur Rolle des Glaubens in Luthers Taufkonzeption Bryan D. Spinks, *Reformation and Modern Rituals*, S. 5f.

²⁹ Luther, *Taufsermon*, WA II, S. 730.

³⁰ Vgl. hierzu Bayer, *Promissio*, S. 264f.

³¹ Luther, *Taufsermon*, WA II, S. 734.

³² Andreas Osiander, *Kirchenordnung*, in: ders., *Gesamtausgabe*, hg. von Andreas Gerhard Müller/Gottfried Seebaß, Gütersloh 1975–1997, Bd. V, S. 123.

³³ Ders., *Katechismuspredigten*; ebd., S. 315 u. S. 317.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lässt sich festhalten, dass Harsdörffers Exempel dem Leser die Möglichkeit bietet, den Bund, den Teufel und Mensch – genauer: Mann – miteinander schließen, als das getreue, wenn auch spiegelverkehrte Abbild der wechselseitigen Absprache zu verstehen, die Gott mit dem Menschen in der Taufe trifft bzw. bekräftigt; und zwar, auf dieser abstrakten Ebene zumindest, noch auf beide Konfessionen bezogen lesbar. Harsdörffers Einschätzung, dass der Teufelsbund parasitär am Taufbund partizipiert, teilt, wie man hinzufügen muss, auch die heutige Forschung³⁴ – *wieder*, muss man vielleicht sagen.

Die Analogien zwischen Teufels- und Gottesbund beginnen bei der Ausschließlichkeitsvereinbarung: Wie oben ausgeführt, wird von christlicher, insbesondere katholischer Seite aus der Neue Bund der Taufe in Abgrenzung zu einer Verbindung mit dem Teufel gesehen (»Du hast dem Teufel und seinen Werken [...] abgesagt«; s.o.). Und auf eine ganz ähnliche Weise musste der Zauberer – ich habe es oben gezeigt – den Bund mit Gott zumindest brechen, um denjenigen mit seinem neuen Partner einzugehen.

Die lutherische Betonung des Glaubens als Fundamenteleistung des Menschen im Neuen Bund findet im Teufelsbund einen ebenso deutlichen Niederschlag. Der Zauberer verspricht, spiegelverkehrt zum gläubigen Christen, sein Seelenheil nicht mehr länger Gott, sondern dem Teufel anzuvertrauen, also an ihn – das war wie gesagt der springende Punkt bei Luther – zu *glauben* oder zumindest, »mehr an Gottes Feind / als an ihn [zu] glauben« (s.o.; Herv. MB). So erklärt sich ja auch des Zauberers Verstockung gegenüber der Buße: Als der Galgen in sich zusammenstürzt, »vermeinet« der Zauberer, »daß er bereit gewonnen habe« (LUL I, 170). Er glaubt also bis zu diesem Zeitpunkt an den Teufel als denjenigen, mit dessen Hilfe er sein Heil in der Flucht vor dem Galgen suchen kann. Und auch das zweite Taufversprechen hält der Zauberer in seinem Bund mit dem Teufel in spiegelverkehrter Weise ein: Statt »zu tödten deyn sund«, frönt er der Sünde, nicht zuletzt der der Zauberei.

³⁴ Vgl. Stuart Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, London 1997, S. 83, und ihm folgend, Gerhild Scholz Williams/Alexander Schwarz, *Existentielle Vergeblichkeit. Verträge in der Mélusine, im Eulenspiegel und im Dr. Faustus*, Berlin 2003, die vom Teufelspakt als dem negativen Gegenpol des Taufbundes sprechen. In eine ähnliche Richtung geht auch Almut Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellungen im »Malleus maleficarum«*, St. Ingbert 1997, S. 40–55; sie trifft jedoch noch eine Unterscheidung zwischen Teufelspakt und Teufelsbund und sieht nur letzteren in Verbindung mit dem Taufbund, einer Konzeption, der hier nicht gefolgt werden soll.

Und auch die Leistungen des Teufels gleichen denen Gottes, nur aus der entgegengesetzten Perspektive betrachtet: Wie der christliche Gott dem Menschen verspricht, dass er dem Menschen »die sund nit zurechnen« möchte,³⁵ in katholischer Sicht: dass »nicht allein die Sünden vergeben, sondern auch alle Strafen [...] erlassen« werden (»non solum peccata remittuntur, sed etiam [...] poenae omnes [...] condonantur«), so sagt der Teufel dem Menschen zu, dass seine Sünden auf Erden ihm ebenfalls nicht zugerechnet und die Strafen erlassen werden. Die Rede ist in diesem Falle von den (aus christlicher Perspektive natürlich ausgeschlossenen) »poenis civilibus«, d.h. den »bürgerlichen Strafen«.³⁶

Die kontradiktorische Gegenüberstellung von göttlichem und teuflischem Bund dient in der durch Einleitung und *Moralisatio* transportierten Rhetorik des Exempels dem Ziel, ersteren als überlegen darzustellen. Denn trotz oder besser wegen aller Analogien zwischen den beiden Bündnissen wird deutlich, dass der Taufbund – unabhängig davon, ob sich der dann »bundbrüchige« Mensch an ihn hält – besteht. Der Teufelsbund dagegen kann jederzeit widerrufen werden. Noch wichtiger aber: Der Taufbund eröffnet keinen Raum für Betrügereien. In ihm gibt es keine Klauseln, in denen zwischen dieser und jener Straffreiheit unterschieden wird. Gott wird, so wird suggeriert, sein Versprechen der Sündenvergebung immer halten, während sich der Teufel ins Kleingedruckte flüchtet (darauf wird zurückzukommen sein).

III. Der weibliche Teufelsbund und das Sakrament bzw. der Stand der Ehe

Bis jetzt war lediglich von Männern und ihrem Bund mit dem Teufel die Rede. Im Folgenden soll nun rekonstruiert werden, nach welchen Vorbildern die Verbindung von Teufel und *Frau* in der Frühen Neuzeit und speziell in Harsdörffers Exempeln gemodelt wird.

Der primäre Rechtsraum der Frau in der Frühen Neuzeit ist bekanntlich die Ehe. Der fundamentalste Bruch der ihr auferlegten Pflichten erfolgt als Konsequenz daraus im Bruch der Ehe.³⁷ Das hat auch Auswirkungen auf das Verhältnis der Frau zum Teufel: Während der Mann als öffentlich-

³⁵ Luther, *Taufsermon*, WA II, S. 731.

³⁶ *Römischer Katechismus*, Bd. I, S. 164f.

³⁷ Vgl. Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*, Bd. I, übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt a.M. 2010, S. 50–52.

keitsfähiges Wesen durch einen Vertrag mit dem Teufel ein Gegenmodell zum Taufbund schafft, kann die Verbindung von Frau und Teufel – mit Aristoteles gesprochen – nur im Rechtsraum des *Oikos*³⁸ und mithin nur als Inversion des Sakraments bzw. des Stands der Ehe erfolgen. Während der Mann im Teufelspakt »bundbrüchig« in Bezug auf die Taufe wird, kann die Frau nur ehebrüchig oder allgemeiner gesprochen: bundbrüchig in Bezug auf die Ehe werden.

Genau das ist das Thema in *Des Teuffels Betrug* aus der *Mord-Geschichte*; ein Exemplum, das Harsdörffer dem Katholiken Antonio de Torquemada verdankt,³⁹ aber, wie ich zeigen möchte, für lutherische Lesarten öffnet. Eine »adeliche Jungfrau« verliebt sich »in einen schönen und tapfern Rittersmann«, der diese Liebe vielleicht erwidern würde, dies aber schon allein deswegen nicht kann, weil die Frau, »von jungfräulicher Schame zurucke gehalten«, ihm diese erst gar nicht eröffnet (JMG 679). Diese doppelte Mauer des Schweigens, welche die beiden jungen Leute trennt, eröffnet, sozusagen auf der anderen Seite der Beziehung, ein Einfallstor für den Teufel: »Nach Verlauff etlicher Monaten kommt der Satan / in gestalt des Ritters zu ihr / und nach abgelegter Höflichkeit / verspricht er ihr die Ehe und fangen diese beede an solche zu vollziehen / und alle Nächte bey einander zu schlaffen« (JMG 679). Damit ihm der wahre Ritter nicht in die Quere kommt, bittet der Teufel die Frau, mit diesem »nicht [...] in Gesellschafft [zu] reden«, mit dem Argument, dass ihr Verhältnis nicht ruchbar werden dürfe (JMG 680). Ein teuflisch guter Plan, der eine Zeitlang perfekt aufgeht, dann aber ein jähes und vom Teufel so nicht vorgesehenes Ende findet: Die Mutter der jungen Frau schöpft nämlich Verdacht und sinnt auf ein antiteuflisches, christliches Gegenmittel: Durch »etliche Heilthum / solche an Halse zu tragen« (JMG 680), wie der protestantische Erzähler etwas ausweichend schreibt, wird der Teufel aus seiner Beziehung mit der adeligen Jungfrau vertrieben – es handelt sich natürlich um eine »reliqvie«⁴⁰, wie bei Torquemada nachzulesen ist. Der wahre Ritter wartet mittlerweile anderen Frauen auf, so dass die junge Teufelsgespielin sich gezwungen sieht, den vermeintlich untreuen Liebhaber zur Rede zu stellen und zu fragen, wie er es mit der Einlösung des Eheversprechens zu halten gedenke. Denn das, glaubt sie, war die Abmachung: Sie

³⁸ Aristoteles, Politik 1253b.

³⁹ JMG 681: »wie solches mit seinen Augen gesehen Antoni Torquemada/ als er berichtet in der 3. Tagraise.« Dies bezieht sich auf die Aussage der literarischen Figur Antonius (Torquemada, Hexamereon, S. 296): »so will ich auch sagen was ich gesehen.«

⁴⁰ Torquemada, Hexamereon, S. 298.

gibt sich ihm sexuell hin und er wird sie »versprochner massen [...] freyen« (JMG 680). So hatte es auch der Erzähler, er freilich mit Blick auf den Teufel, behauptet: Er »verspricht [...] ihr die Ehe« und darf daher schon jetzt mit ihr »schlaffen« (JMG 679).

Natürlich ist der junge Mann ahnungslos. Er bemerkt jedoch schnell, dass er sich hier ein rechtliches Problem eingehandelt hat, da die junge Frau ihn im Falle der Nicht-Einlösung des Ehe-Versprechens »gerichtlich [...] beklagen« (JMG 680) möchte. Es ist ihm klar, dass die Adlige vor Gericht argumentieren würde, dass sie nur aufgrund des Eheversprechens auf den vorehelichen Beischlaf, als Vorgriff auf die institutionelle Bindung, eingelassen habe – und dass daher die Ehe nun auch wirklich geschlossen werden müsse.

Also präsentiert der Ritter möglichst schnell ein, vermutlich korrektes, Alibi für das erste – das Verhältnis initiiierende – erotische Stelldichein. Er ist, wie es im Text heißt, »erbietig viel lebendige Zeugen darüber abhören zu lassen« (JMG 680), dass er sich zu besagtem Zeitpunkt weit weg vom »Tatort« befand. Gemeint sind seine Diener, die bezeugen können, dass er zum fraglichen Zeitpunkt »über Land gewesen« (JMG 678). Wenn man mal davon absieht, dass es sich um Diener handelt (bei Torquemada sind es noch »sieben oder acht Personen«, die nicht vom Ritter abhängig sind),⁴¹ dann hat er damit ein »genugsame[s] gezeugknuß« seiner Abwesenheit im Sinne § 67 der *Carolina* erbracht.⁴²

Durch diese juristische Beweisführung wird der jungen Frau der titelgebende Betrug des Teufels offensichtlich – und dem Leser die vertragliche Konstitution des hier beschriebenen Teufelsbundes: Wenn der Teufel der Frau, wie es bei Torquemada heißt, in Form eines »Verlöbniß«⁴³ »die Ehe versprochen«⁴⁴ und mit diesem Versprechen die Frau zu einem Verhältnis mit ihm gezwungen hat, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass er den somit geschlossenen Teufelsbund als Gegenmodell zum Ehebund versteht. Beginnen wir mit der Pointe der Geschichte aus katholischer Perspektive. Gemäß der tridentinischen Lehre ist die Ehe ein »heiliger Stand [...] als von Gott dem Herren selbs gemacht«.⁴⁵ Als Sakrament steht sie nicht nur für sich selbst, sondern ist, mit Rekurs auf Eph 5,32, ein »von Gott eingesetztes

⁴¹ Ebd., S. 301.

⁴² Carolina. Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. und des Heiligen Römischen Reichs von 1532, hg. von Friedrich-Christian Schroeder, Stuttgart 2000, S. 54.

⁴³ Torquemada, S. 301.

⁴⁴ Ebd., S. 298.

⁴⁵ Georg Witzel, Neuer und kurtzer Catechismus, S. 530.

Zeichen [...], wodurch die heiligste und stärkste Verbindung zwischen dem Bräutigam Christus und seiner Braut, der Kirche, bezeichnet wird« (»signum divinitus institutum, quo Christi sponsi et ecclesiae sponsae coniunctio sanctissima firmissimaque designatur«).⁴⁶ Die Ehe zwischen Mann und Frau versinnbildlicht also von katholischer Seite aus die »überaus enge Vereinigung Christi und der Kirche« (»Arctissima Christi et Ecclesiae [...] coniunctio«) und vice versa.⁴⁷

Wenn der Teufel den »concupitus« mit der Frau vollzieht und damit, wie wohl nach katholischer Lehre nicht unbedingt notwendig,⁴⁸ ein eheähnliches Verhältnis simuliert, dann setzt er sich nicht nur an die Stelle des Ehemanns – welcher der junge Adlige hätte werden können –, sondern auch und vor allem an die Stelle Jesu Christi, des ersten und einzigen Bräutigams der Kirche und zudem desjenigen, der die Ehe (als Sakrament) eingesetzt hat (»Matrimonium [...] divinitus est institutum«).⁴⁹ Es geht also nicht in erster Linie um das Eheversprechen des Mannes, sondern auch und besonders um die »promissio«,⁵⁰ die Gott mit dem Sakrament der Ehe gibt. Dass Jesus Christus und nicht der sardinische Adlige des Teufels Gegner ist, wird spätestens am Ende deutlich, da die Frau, wie bei Torquemada ausführlich beschrieben, den Schleier nimmt: »Derhalben lebete sie hernacher auffrichtig und löblich / begab sich in ein Closter / und brachte daselbst ihr Leben vollends heiliglich zu.«⁵¹

Interessant an dieser Wendung ist, dass die Aufnahme in ein Kloster für Torquemada anscheinend kein größeres Problem darstellt. Dabei ist es ja durchaus bemerkenswert, dass eine Frau, die bis vor kurzem Nacht für Nacht ihre Bettstatt mit dem Teufel teilte, ihr Leben an diesem neuen Ort nun »vollends heiliglich« (s.o.) zubringen kann.

Aus katholischer Perspektive ist dies insofern konsequent, als die Lehren der Kirche noch eine dritte Form der »Ehe« neben der eigentlichen und der oben erwähnten zwischen dem Bräutigam Christus und der Kirche kennen, nämlich die zwischen einer Nonne und dem – hier wird die gleiche Gedankenfigur verwendet – Bräutigam Christus: Wer den »Schleier genommen hat« (»sanctum velamen accepit«), heißt es bei Canisius, »ist schon mit einem

⁴⁶ Canisius, Summa, S. 191.

⁴⁷ Römischer Katechismus, Bd. I, S. 310; vgl. hierzu Brigitte Rieks, *Das Ehesakrament. Die Liebe christlicher Ehegatten als Analogie göttlicher Liebe*, München 1996, S. 23–135.

⁴⁸ Römischer Katechismus, Bd. I, S. 306f.

⁴⁹ Ebd., Bd. I, S. 307.

⁵⁰ Ebd., Bd. I, S. 305f.

⁵¹ Torquemada, Hexamereon, S. 302.

unsterblichen Mann verheiratet« (»iam immortalis nupta est viro«). Würde eine Nonne noch einmal heiraten, wäre sie eine »Ehebrecherin Christi« (»Christi adultera«).⁵²

Es bleibt also festzuhalten, dass es – und dies ist weder bei Harsdörffer noch in der Exempelliteratur ein Einzelfall⁵³ – aus katholischer Perspektive keine Durchlässigkeit zwischen der Ehe mit einem Mann und der mit Christus (in Form des Nonnengelübdes), keine zwischen irdischem und diabolischem Matrimonium gibt, wohl aber eine Durchlässigkeit zwischen Teufels- und Christusehe. Die Ehe mit dem Teufel scheint, nicht zuletzt wegen ihrer Kinderlosigkeit, auch eine, freilich spiegelverkehrte, »decretam virginitatem«, d.h. eine »beschlossene Jungfräulichkeit«,⁵⁴ darzustellen.

Daraus wird deutlich, dass in Torquemadas Geschichte bzw. im katholischen Kern bei Harsdörffer nicht das Gegensatzpaar teuflische vs. irdische Ehe, sondern das Gegensatzpaar teuflische vs. himmlische Ehe steht. Der Teufel invertiert also das klösterliche Ehebündnis durch sein Teufelsbündnis mit einer Frau. Und wie im Taufbündnis wird das klösterliche Bündnis in der Oberflächenrhetorik als überlegen dargestellt, weil Gott der Frau die Rückzugsmöglichkeit für dieses Bündnis, trotz zwischenzeitlichem Teufelsbündnis, nicht verstellt und weil er dabei nicht betrügt, obwohl er betrogen wurde. Auch beim Lutheraner Harsdörffer – um zur protestantischen Lesart zu kommen – beschließt die Frau »ihr Leben in einem Kloster zu zubringen«, freilich mit dem unscheinbar wirkenden Nebensatz: »und nicht mehr an den Ehestand zuzugedenken« (JMG 680).

Damit ändert sich die Ausgangslage fundamental. Aufgebaut wird eine ganz andere Opposition – nämlich irdische Ehe vs. teuflische Ehe (auch hier mit Gott als Antipoden weil Stifter des Stands der Ehe). Aber der rettende Hafen, den die irdische Ehe für die Frau darstellen könnte, wird bei Harsdörffer gerade nicht erreicht. Dementsprechend wird das klösterliche Bündnis lediglich als die zweitbeste bzw. einzig verbleibende Lösung dargestellt und somit deutlich abgewertet.

Bedenkt man den lutherischen Hintergrund, kann diese Um-Schreibung kaum erstaunen. Bekanntlich argwöhnt Luther in *Vom ehelichen Leben* mit Bezug auf 1 Tm 4,1–3, dass niemand Geringeres als der »teuffel« das priesterliche und klösterliche Zölibat erfunden habe, um mit ihm Gottes »gepott«

⁵² Canisius, Summa, S. 193f.

⁵³ Man denke z.B. an das Exempel *Die bestrafte Hexen*, ebenfalls aus der *Mord-Geschichte*, das auf Bodin zurückgeht. Vgl. hierzu Maximilian Bergengruen, Exempel.

⁵⁴ Canisius, Summa, S. 193.

und »eyngepflantztes werck«, nämlich die Aufforderung des »Wachsset und mehret euch«, zu durchkreuzen und die »Pfaffen, Munch und Nonnen« zu »stummen sunden« oder lautstarker »hurerey« zu verführen.⁵⁵

Dem Gesagten zufolge wechselt die Frau bei Harsdörffer nicht, wie bei Torquemada, von der Verdammnis zur Gnade, sondern von einem expliziten in einen impliziten teuflischen Status. Das ist die protestantische Pointe der Geschichte.

Klären wir nun noch einmal die Vertragsverhältnisse dieses Teufelsbundes: Die Frau erklärt sich zur sündigen Sexualität bereit, weil bzw. wenn der Teufel ihr die Ehe verspricht (die diese nachträglich legitimiert). Der Teufel hat es jedoch so arrangiert, dass es zu einer Verteilung der Leistungen in der Zeit kommt: Die Frau muss ihre Leistung – die Sexualität – sofort erbringen, der Teufel schiebt seine Leistung – die Ehe – in die Zukunft auf.

Diese Zukunft gibt es in seiner Lesart jedoch nicht. Die Ehe wird nämlich bei Harsdörffer vom Teufel nicht nur versprochen, sondern auch vollzogen, wie Harsdörffer gleich zwei Mal schreibt (»die Ehe [...] vollziehen« / »wie sie ihre Ehe [...] vollzogen«; JMG 679). Harsdörffers Teufel legt also den Begriff »Die Ehe vollziehen« wörtlich aus. Er versteht darunter nicht, wie die sardinische Adlige, eine metonymische Beschreibung des Beischlafs im Rahmen bzw. als Initial der Ehe, sondern, ganz wörtlich, die physische Form dieses Vollzugs. Etwas anderes ist für ihn, der er die Kirche scheut wie das in ihr befindliche Weihwasser, wahrscheinlich nicht denkbar. Aber er kann sich für diese Einstellung mit gutem Recht auf den wörtlichen Gehalt der Redensart stützen, die besagt, dass mit dem sexuellen Akt die Ehe vollzogen wird.

Wäre der Frau nun der angedeutete, aber durchgestrichene protestantische Stand der Ehe als Ort der Gnade ermöglicht worden, dann hätte sie, im Gegensatz zu ihrer Verbindung mit dem Teufel, einen weitgehend symmetrischen Bund vorgefunden. Denn auch im protestantischen Ehebündnis schließt Gott mit dem Menschen, in diesem Falle der Frau, einen Bund.

Nach Luther ist die Ehe kein Sakrament;⁵⁶ sie bleibt jedoch ein »gottlich werck«,⁵⁷ das dieser »selbs eyngesetzt [...] hat«. ⁵⁸ Das »Wachsset und mehret euch«, schreibt der Reformator, »ist nicht eyn gepot tzondern mehr denn eyn

⁵⁵ Luther, Vom ehelichen Leben, WA X/2, S. 267–304, hier S. 276–279.

⁵⁶ Vgl. zu Luthers Argumentation, dass die Ehe nicht dem Neuen Testament zugehört, daher nicht von Christus eingesetzt wurde und ihr mithin kein Sakrament-Status zukomme, Reinhard Hempelmann, Sakrament als Ort, S. 65.

⁵⁷ Luther, Vom ehelichen Leben, WA X/2, S. 276.

⁵⁸ Ebd., S. 294. Vgl. hierzu Joachim Piegsa, Das Ehesakrament, in: Michael Schmaus u.a. (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV, Faszikel 6, S. 74–76.

gepot, nemlich eyn gottlich werck, das nicht bey uns stehet tzuverhyndern odder noch tzulassen, tzondern ist eben [...] nott.«⁵⁹

Der Mensch – und mithin auch die Frau – ist also, als Leibwesen, zur kinderorientierten Ehe gezwungen. Trotz dieses einseitigen Zwangs wird eine Art von Gegenleistung angedeutet: Luthers Eheverständnis ist nämlich vor dem Hintergrund zu sehen, dass »das fleysch und blutt [...] durch Adam verderbt« sind, mithin auch in der Ehe »ynn sunden empfangen und geporn wirt«. Aber diese bei jeder Sexualität mitlaufende Sünde, schreibt Luther am Ende, »verschonet« Gott »auß gnaden«, weil der »eheliche orden seyn werck ist«. Das heißt, er »behellt auch mitten unnd durch die sund alle das gutt, das er dareyn gepflantz und gesegnet hatt«.⁶⁰

Die Ähnlichkeiten zwischen den beiden »Ehebünden« treten also deutlich hervor: Auch im protestantischen Glauben muss sich die Frau – wie in ihrem Verhältnis zum Teufel – der Sünde der Sexualität hingeben. Und wie der Teufel verspricht ihr auch der lutherische Gott, dass diese Sexualität in der Ehe als Sünde nicht gewertet würde.

Zugleich wird natürlich – so die Logik von Einleitung und Moralisation – der weibliche Teufelsbund als das gänzlich andere des Ehebunds dargestellt, weil im göttlichen Versprechen kein Betrug, kein sprachlicher Fallstrick vorhanden ist. In einer protestantischen Ehe würde der Vertrag, den der Teufel auf irdischem Wege betrügerischerweise anbietet, auf himmlischem rechtmäßig vollzogen.

IV. Sola scriptura

In den bisher diskutierten Exempeln und mithin in den zwei bisher behandelten Formen des Teufelsbundes – Inversion des Taufbundes für den Mann, Inversion des Ehebundes für die Frau – wird der Teufel gemäß Joh 8,44 als ein Betrüger ausgewiesen. Dies zeigt sich schon an den Titeln: *Der betrogene Zauberer*, *Defß Teuffels Betrug*. In beiden Fällen besteht der Betrug des Teufels jedoch nicht darin, dass er seine Verpflichtungen nicht einhalten würde, sondern dass er sie »nur« dem Wortlaut nach einhält, während der Mensch von einem tropischen, genauer: metonymischen Verständnis ausgeht.

Wir erinnern uns: Der Teufel verspricht dem Zauberer, ihn vor dem Galgen zu bewahren, was dieser fälschlicherweise als Redeweise für »Nicht-Gehängt-

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Luther, Vom ehelichen Leben, WA X/2, S. 304.

Werden« oder sogar »Nicht-der-Todesstrafe-Überantwortet-Werden« auslegt. Der adligen jungen Frau verspricht der »Gottsebeiuns«, die Ehe zu vollziehen, was diese als Versprechen einer späteren Eheschließung vor dem Traualtar interpretiert, während der Teufel darunter, ganz wörtlich, den reinen, physischen Vollzug verstanden wissen möchte.

Beispiele dieser Art finden sich häufiger bei Harsdörffer. In *Der Zauber Lohn* aus der *Jämmerlichen Mord-Geschichte* (JMG 622) – ein Exempel, das sich Bodins *Daemonmania* verdankt – hat der Teufel einem Zauberer »vermutlich zugesaget« (JMG 625), – die Betonung liegt auf »vermutlich« – dass dieser bei der auf seine Zaubereien folgenden Folter vonseiten der Obrigkeit keine »Schmerzen« (JMG 625) erleiden würde. Und so geschieht es. Denn bevor es zur peinlichen Befragung kommt, hat der »Satan« besagtem Menschen bereits »den Kopff herum gedreht gehabt / wie einer Tauben« (JMG 625), so dass dieser in der Tat bei der Folter keine Schmerzen erleidet.

Hier wie in allen anderen Fällen geriert sich der Teufel also nicht als ein plumper Betrüger. Vielmehr hält er auf eine gewisse, genauer: wörtliche Weise seinen Vertrag durchaus ein. Genau darauf, also auf die literalsinnige Auslegung, sind seine Vertragspartner jedoch nicht vorbereitet. An den Vertragstext in seinem Wortlaut können sie sich meistens nämlich nicht mehr erinnern und glauben, dass das, was sie sich zurechtgelegt haben, »vermutlich« (s.o.) bzw. »wol« (LUL I, 170) so gesagt worden sei.

Im Falle von *Des Teufels Betrug*, das interessanterweise auf eine Quellenangabe verzichtet, mithin ohne katholischen Ursprungstext auszukommen behauptet, kann es keinen Rechtsstreit mehr geben, weil der Zauberer erstens dem Teufel abschwört und zweitens danach am Baum aufgehängt wird. Käme es jedoch dazu, dann würde der Mann argumentieren, dass es durchaus möglich und üblich sei, den Begriff Galgen (in der Formulierung »an den Galgen kommen«) metonymisch zu interpretieren (im Sinne von: »Gehängt Werden« bzw. »Die Todesstrafe Erleiden«), während der Teufel sich auf den Wortlaut des Vertragstext beziehen würde, in dem Galgen und eben nicht Baum steht.

Theologisch gesehen ist dieser Streit klar: Der Zusatz »wol« und die Umformulierung »mit dem Leben darvon kommen« für »nicht an Galgen kommen« (s.o.) machen deutlich, dass der Zauberer bis zu seiner zweiten Exekution den Originaltext der Abmachung mit dem Teufel (»nicht an Galgen kommen«) nicht berücksichtigen zu müssen glaubt, weil er diesen im Sinne von 2 Kor 3,6 dem Geist und nicht dem Buchstaben nach ausgelegt hat. Der Teufel hingegen legt den Vertrag dem Buchstaben und nicht dem Geist nach aus.

Damit erweist sich Letzterer, zumindest vorderhand, als dezidierter Gegner Martin Luthers, der bekanntlich seine Theologie der Gnade mit eben dieser Bibelstelle begründet: »Das alte testament prediget den buchstaben, das new predigt den geyst«. Darauf aufbauend wird bei Luther der Buchstabe dem Gesetz, der Geist dem Evangelium (und der göttlichen Gnade) zugeordnet: »Der buchstab ist nichts anders denn das GESETZ ON GNADE. Also muegen wir wiederumb sagen, das der geyst sey nit anders denn die GNADE ON GESETZ.«⁶¹ Ersteres trifft nun wiederum auf den Teufel zu, da dieser in der Tat das durch den Vertrag geschaffene Gesetz mit einer alttestamentlichen Härte ausführt und den Zauberer, ohne mit der Wimper zu zucken, der Exekution am Baum überantwortet.

Es ist nicht schwer festzustellen, dass der Zauberer eine Kategorienverwechslung begangen hat, indem er den Vertrag mit dem Teufel neutestamentlich, genauer: paulinisch ausgelegt hat, wo er doch hätte wissen müssen, dass sein Gegenüber auf einem alttestamentlichen, gesetzstreuen und mithin gnadenlosen Interpretationsansatz beharren würde. (Für den Bund mit Gott wäre seine Leseweise natürlich angemessen gewesen).

Und es gibt weitere Argumente, Harsdörffers Teufel als einen bekennenden Anti-Lutheraner bzw. leidenschaftlichen Gegner von Luthers Gott zu verstehen: Bekanntlich verbindet Luther das starke Plädoyer für den Geist und nicht für den Buchstaben der Schrift mit seiner *Sola scriptura*-Lehre, die besagt, dass »ausser der schrift nichts soll gelert werden«⁶² – was in Luthers Augen deswegen möglich ist, da die Schrift eine innere wie äußere Klarheit besitzt.

Gegen die Behauptung Erasmus' von Rotterdam, dass es in der Bibel »adta«, also »unzugängliche Stellen« gäbe,⁶³ hat Luther bekanntlich die »claritas scripturae« gesetzt.⁶⁴ Diese Klarheit erfasse, so sein Argument, wer »den Geist Gottes habe« (»qui spiritum dei habet«).⁶⁵ Die Verbindung von *Sola*

⁶¹ Luther, Antwort Bock Emser, WA VII, S. 614–688, hier S. 654f. u. S. 659.

⁶² Ebd., S. 662.

⁶³ Erasmus, Diatribe, in: ders., *Ausgewählte Schriften* (It.-dt.), hg. von Werner Welzig, übers. von Winfried Lesowsky u.a., 8 Bde., Darmstadt 1995, Bd. IV, S. 1–195, hier S. 10f.

⁶⁴ Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, S. 551–787, hier S. 609.

⁶⁵ Ebd.; Martin Luther, *Daß der freie Wille nichts sei*. Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam, übers. von Bruno Jordahn, München³1962, in: Hans H. Borchardt (Hg.), *Ausgewählte Werke*, 7 Bände, München 1934–1983, *Ergänzungsreihe*, Bd. I, S. 1–286, hier S. 17; vgl. hierzu Karl-Heinz zur Mühlen, *Nos extra nos*. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik, Tübingen 1972, S. 235–243; Klaus Schwarzwaller, *Theologia crucis*. Luthers Lehre von Prädestination nach *De servo arbitrio*, 1525, München

scriptura und Geist/Buchstaben-Lehre besteht also darin, dass die Klarheit der Schrift, an die man sich bei deren Auslegung allein zu halten hat, nur erkannt werden kann, wenn man sie in ihrem Geiste – nämlich dem Geist und nicht dem Buchstaben nach – liest

Luther hat immer wieder deutlich gemacht, dass jedes Gegenargument zu seiner Theorie teuflischen Ursprungs sei: »Diese Weisheit [die besagt, dass man das Augenmerk auf die Kommentare der Menschen richten solle, MB], sage ich, hat ohne Zweifel der *Satan* selbst eingeführt, um uns von unseren, d.h. den Heiligen Schriften, möglichst weit abzubringen.«⁶⁶ Gleiches gilt für die Behauptung, die Schrift sei nicht klar. Auch das ist in Luthers Augen eine »operatio[] Satanae.«⁶⁷ Insofern ist es absolut folgerichtig, dass sich der Teufel gegen Luthers doppelte Inanspruchnahme des Geist-Begriffs (die besagt, dass die Schrift dem Geist, nicht dem Buchstaben nach zu verstehen ist, um so den Geist Gottes, nicht dem des Menschen, zu entsprechen) stellt. Die Frage ist, ob das Lektüreangebot, den Teufel und sein Beharren auf der Buchstäblichkeit *seiner* Schriften (also nicht der Heiligen, sondern des Vertrages) als einen Anti-Lutheraner bzw. einen Gegner von Luthers Gott zu verstehen, das einzige ist, das der Text gibt. Denn auch wenn Teufel und lutherischer Gott in der Geist/Buchstaben-Frage eine deutliche Differenz aufweisen, so lassen sie sich doch in einem anderen Punkt zusammenführen, nämlich darin, dass sie sich eine externe Interpretation ihrer jeweiligen Schriften verbitten. Beide betonen, dass ihre Schriften aus sich selbst heraus verstanden werden müssen. Und was diese aus sich selbst heraus bedeuten, das bestimmen jeweils sie.

Der Teufel könnte außerdem dem Zauberer bei einem möglichen Rechtsstreit über den Vertragstext vorwerfen, dass dieser, wenn er Galgen mit Hängen gleichsetzt, bereits ansatzweise allegorisch argumentiert,⁶⁸ mithin sich gefährlich dem von Luther bekanntlich abgelehnten mehrfachen Schriftsinn nähert, während er, der Teufel, bei der *Sola scriptura* des Vertragstextes geblie-

1970, S. 116–125; Bernhard Rothen, Die Klarheit der Schrift, 2 Bde., Göttingen 1990, Bd. I, S. 83–95.

⁶⁶ Martin Luther, *Assertio*, übers. von Eberhard Peusch (im Folgenden: *Assertio dt.*), Wältrop 2000, S. 17; *Assertio lt.*, WA VII, S. 91–151, hier S. 97: »Hanc, inquam, intelligentiam absque dubio *Satanas* ipse invexit, quo nos a nostris, id est sacris, literis longissime avocaret.« Herv. MB.

⁶⁷ Luther, *De servo arbitrio*, WA XVIII, S. 609.

⁶⁸ Vgl. zu Luthers Auseinandersetzung mit dem vierfachen Schriftsinn, J. Wallmann, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, München³1988, S. 21.

ben sei. Und damit würde er sich auf einmal nicht mehr als Anti-Lutheraner, sondern als Anhänger der protestantischen Lehre erweisen.

Mit seiner Theorie des »solam scripturam regnare«⁶⁹ ersetzt Luther bekanntlich »Papae [...] autoritatem«⁷⁰ in der Bibelhermeneutik durch die des protestantischen Gottes. Und genauso macht es der Teufel in Bezug auf die Autorität dieses Gottes, was den Verdacht erhärtet, dass genau hier, in der uneingeschränkten Autoritätsbehauptung und Interpretationshoheit über Bibel und Vertrag, ein Element verborgen ist, das es erlaubt, die Differenzen zwischen Teufel und Gott, bei allein äußeren Distinktionen, in diesem Punkt einzuziehen.

V. Teuflische Ähnlichkeiten

Die letzten Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, dass die Argumentation von Einleitung und *Moralisatio*, in der einerseits eine Analogie zwischen Taufbund und Teufelspakt bzw. Ehebund und Teufelsbuhlschaft behauptet, andererseits über das Betrugsargument eine deutliche Differenz zwischen den Bündnissen eingezogen wird, mit der *Narratio* der Exempel nicht vollständig übereinkommt.

Dieser Befund deckt sich mit den Ergebnissen der neueren Exempelforschung, die deutlich gemacht hat, dass sich die *Narratio* von Exempeln dem behaupteten Beweisziel nicht selten entzieht und eine, wie man in meinem Falle sagen kann, teuflische Eigendynamik entfaltet.⁷¹

Die Analogien zwischen Tauf- und Teufelsbund erlauben es dem Leser nämlich durchaus,⁷² beim diabolischen Bund sein Augenmerk nicht nur

⁶⁹ Luther, *Assertio lt.*, WA VII, S. 98f., *Assertio dt.*, S. 22: »daß allein die Schrift Königin ist.«

⁷⁰ Luther, *Assertio lt.*, WA VII, S. 98, *Assertio dt.* S. 21: »die Autorität des Papstes.«

⁷¹ Vgl. hierzu Volker Meid, *Barocknovellen*, S. 76; Walter Haug, *Exempelsammlungen im narrativen Rahmen. Vom »Pañcatantra« zum »Dekameron«*, in: ders./Burghart Wachinger (Hg.), *Exempel und Exempelsammlungen*, Tübingen 1991, S. 264–288, hier S. 266; Maximilian Bergengruen, *Exempel*.

⁷² Nach Guillaume van Gemert, *Geschichte und Geschichten*, S. 330f., appellieren die *Schau-Plätze* an das freie Urteil des Lesers; so auch Oliver Pfefferkorn, Georg Philipp Harsdörffer, S. 113f. Rosemarie Zeller, *Harsdörffers Mordgeschichten*, S. 188, betont schließlich, dass in Harsdörffers *Exempla*, insbesondere durch die moralischen Lehren, verschiedene Deutungsmöglichkeiten durchgespielt werden, ähnlich wie in den *Gesprächspielen*. Diese Position wird in diesem Aufsatz aufgegriffen.

auf die Differenzen, sondern auch auf die Identität mit der lutherischen Heilslehre zu richten.

Dieser Spur möchte ich im Folgenden nachgehen; dies auch vor dem Hintergrund, dass in der augustinisch orientierten Theologie der Frühen Neuzeit der Teufel eine Depotenzierung erfährt und sein Handeln lediglich als »apffenspiel« bzw. als »zusetzen« zum »Göttlichen wort«⁷³ qualifiziert wird. Wenn der Teufel nämlich nur ein »Aff deß Allmächtigen« ist und alle göttlichen »Werke« und »wort[e]« in »verkehrtem Verstand« wiederholt (JMG 436), wie Harsdörffer selbst schreibt, dann kann man noch so sehr auf den »verkehrten verstand« dieser Wiederholung hinweisen, es bleibt die Tatsache, dass es die gleichen Werke und Worte sind, die Gott und Teufel ausführen bzw. -sprechen.

Das hieße aber, dass der Teufel, verstanden als Denkfigur, nicht nur die Möglichkeit gibt, über das gänzlich Andere von Gottes Werken und Worten nachzudenken, sondern über diese selbst – und zwar in einer Art und Weise, wie dies positiv nicht möglich wäre.

Die behauptete diametrale Differenz zwischen Gottes- und Teufelsbund wird, wie oben ausgeführt, über den Betrug des Teufels garantiert; der im göttlichen Bund sozusagen per definitionem nicht vorkommt. Bemerkenswert ist jedoch, dass der Gedanke des mit dem Betrug verbundenen souveränen Vorbehalts auch in der protestantischen Theologie vorhanden ist – und zwar mit der gleichen zeitlichen Differenzierung der jeweiligen Leistungen. Wie beim Teufel ist nämlich auch in den göttlichen Bündnissen vorgesehen, dass der Mensch seine Leistung sofort, Gott hingegen seine später erbringt. Gehen wir die zwei christlichen Bündnisse unter dieser Perspektive noch einmal durch: Bei näherem Hinsehen ist nämlich auch der in der Taufe geschlossene Bund Luthers alles andere als symmetrisch:⁷⁴ Der Glaube des Menschen muss sofort erfolgen, die Leistung Gottes beginnt zwar ebenfalls sofort, ihre Vollendung wird jedoch aufgeschoben – in diesem Falle jedoch nicht, wie beim Teufel, ins Endliche, sondern ins Unendliche. Die bereits zitierte

⁷³ Johann Weyer, *De praestigiis demonum. Von ihrem vrsprung / vnderscheid / vermögenheit / vnd rechtmäßiger straff / auch der beleidigten ordenlicher hilff / sechs Bücher*, übers. von dems., Amsterdam 1967 (ND der Ausgabe 1578), S. 7v, 12r; vgl. hierzu auch Maximilian Bergengruen, *Exempel*.

⁷⁴ Vgl. hierzu allgemein Jacques Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*, Frankfurt a.M. 2001, S. 103f. und, mit Bezug auf Luther, Maximilian Bergengruen, *Nachfolge Christi/Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007, S. 55–65.

Taufsermon-Formel, dass Gott »die sund nit rechnen will« (s.o.; Herv. MB), ist nicht ohne Grund futurisch formuliert. Luther fügt nämlich hinzu: »und sein die sund vorgeben, ab sie wol noch da bleyben eyns grössern teyls.«⁷⁵ Luther unterscheidet also, wie deutlich zu sehen, zwischen Vergebung und Tilgung der Sünden. Die Vergebung erfolgt gleich, die Sünden bleiben jedoch, in Form der Konkupiszenz, dem Menschen erhalten. Er muss sie weiter »aufstreyben durch leyden und sterben«.⁷⁶

Dementsprechend spart sich Gott die vollständige Erfüllung seines Versprechens, d.i. die Sündenfreiheit des Menschen, bis ins Eschaton auf⁷⁷ – und bewahrt sich damit einen Vorbehalt gegenüber dem Menschen, der seine Leistung bereits erbracht und damit seinerseits nichts mehr in der Hand hat, um Gott zur Vertragserfüllung zu bewegen.

Dies ist insofern bemerkenswert, als sich Luther genau in diesem Punkt vom katholischen Taufverständnis absetzt. Nach tridentinischem Verständnis werden nämlich in der Taufe »alle Sünden gänzlich verziehen und weggenommen« (»plene peccata omnia condonentur atque tollantur«).⁷⁸ Nicht jedoch bei Luther, der in der Taufe eine Restschuld des Menschen zurückbehält, die Gott einen ganz ähnlichen Vorbehalt im Vertrag mit dem Menschen garantiert, wie das im Teufelsbund der Fall ist.

Gleiches gilt für die Ehe. Auch hier geht es um eine zeitliche Entkoppelung von menschlichen und göttlichen Versprechen; auch hier geht es um eine Differenz zwischen der Existenz der Sünde und ihrer Wertung. Ähnlich wie bei der Erbsünde im Taufbund ist die – im Falle der Ehe notwendige – Sünde der Konkupiszenz zwar vergeben, aber keineswegs getilgt, ja nicht einmal in dem Sinne, dass sie in der Zukunft getilgt würde. Es wird, wie gesagt, »ynn sunden« empfangen; die Sünde bleibt also nicht nur, wie beim Taufbund, »eyns grössern teyls« (s.o.), sondern ganz und gar. Gott verspricht lediglich, sie nicht zu rechnen bzw., wie das Verb »verschonet« (s.o.) zumindest andeutet, den Mensch von der Strafe für diese Sünde zu verschonen.

Man könnte, wenn man den juristischen Vergleich nicht scheut, in Bezug auf Luthers Verständnis der Vergebung der Erbsünde und der Sünde der Konkupiszenz von einer *Absolutio ab instantia* sprechen, also von einem für das frühneuzeitliche Strafrecht typischen Freispruch zweiter Klasse. In diesem heute nicht mehr vorgesehenen juristischen Akt wird der Angeklagte zwar

⁷⁵ Luther, *Taufsermon*, WA II, S. 734.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. hierzu zur Mühlen, *Nos extra nos*, S. 116–124.

⁷⁸ Canisius, *Summa*, S. 142f.; Herv. MB.

von der richterlichen Instanz im Sinne eines Freispruchs losgelöst, aber die Akten werden, im Gegensatz zum eigentlichen Freispruch, der *Absolutio ab actione*, nicht geschlossen, was bedeutet, dass der Angeklagte jederzeit fürchten muss, dass der Prozess wieder aufgenommen werden kann. Auch in Bezug auf die Freisprechung von Erbsünde und Konkupiszenz werden, um zu Luther zurückzukehren, die Akten nicht geschlossen. Vielmehr wird die Tatsache betont, dass die Sünden (zum Teil) noch vorhanden und jederzeit neu bewertet werden können.

Daraus erhellt, dass auch der protestantische Gott die Erfüllungen seiner Versprechen in eine Zukunft, in seinem Falle: in eine für den irdischen Menschen unerreichbare, legt. Neben diesem Unterschied – der Teufel verschiebt seine Leistung wie gesagt in eine endliche und irdische Zukunft – bleibt noch eine zweite, entscheidende Differenz, nämlich dass Gott – im Gegensatz zum Teufel – bei seinen Bündnissen und Versprechungen nicht betrügt und seine Verträge dem Geist, nicht dem Buchstaben nach auslegen wird.

Aber dass er den Menschen wirklich in einer als unendlich gedachten Zukunft seinem Heil entgegenführen wird, muss der Mensch, Mann oder Frau, (wie beim Teufel) glauben – ohne die geringste Sicherheit. Und an dieser Stelle wird in der Tat deutlich, dass es bei Harsdörffer niemand anderes als der Teufel als *Figura Christi* ist, der es, verstanden als Reflexionsfigur des christlichen Glaubens, ermöglicht, über das Undenkbare der Theologie nachzudenken.