

Silvan Wagner

Macht, Recht und Ökonomie in des Strickers ›Der Richter und der Teufel‹

Abstract: In The Stricker's novel ›Der Richter und der Teufel‹ there is a complicated connection of power, law, and economy. In the end the story explains, that God liberates the world of the novel from a greedy judge with the assistance of the devil. With that, God punishes excessive wealth on the one hand, but on the other hand he ensures an operating market.

Dr. Silvan Wagner: Universität Bayreuth, Universitätsstraße 30, D-95447 Bayreuth,
E-Mail: silvan.wagner@uni-bayreuth.de

Das Märe ›Der Richter und der Teufel‹ des Strickers ist vergleichsweise gut untersucht worden; vor allem die Beiträge Hedda Ragotzkys, die das Märe als Beleg für das gattungstypische Programm der *geviëgen kündikeit* begreifen, sind einflussreich geworden.¹ Nichtsdestoweniger ist man nach wie vor weit von einem Forschungskonsens entfernt, wie unlängst Alwine Slenczka festgestellt hat:

›Liest man die zu Strickers Verserzählung ›Der Richter und der Teufel‹ erschienene Forschungsliteratur, dann fällt auf, daß jede in der Handlung auftretende Figur einen Ansatzpunkt für die Interpretation bietet: Sei es der sündhafte Richter, die arme Witwe, von der er überführt wird, oder der Recht schaffende Teufel. [...] Die verschiedenen Interpretationsansätze [der Forschung, S. W.] signalisieren, daß Strickers Verserzählung in keiner der Analysen aufgeht. Insbesondere die weder ausschließlich böse noch als geprellt gezeichnete Teufelsfigur wirkt irritierend auf die Interpretation.«²

Slenczkas Bemerkung zur Figur des Teufels ist nur eine von vielen Stimmen, die das Märe bislang in erster Linie unter moralischer Fragestellung in den Blick genommen haben, wobei fraglich bleiben musste, wer denn nun der eigentlich Böse im Märe sei, der ungerechte Richter oder der gerechte Teufel. Entsprechend wurde bislang vor allem der Zusammenhang von Recht, Weisheit und Macht in den

¹ Vgl. v. a. Hedda Ragotzky: Gattungserneuerung und Laienunterweisung in Texten des Strickers, Tübingen 1981, S. 128–133.

² Alwine Slenczka: Mittelhochdeutsche Verserzählungen mit Gästen aus Himmel und Hölle, Münster [u. a.] 2004, S. 112 f.

Blick genommen,³ in der Tat zentrale Aspekte des Märes, die auch für die vorliegende Untersuchung wichtig sind. Ökonomie ist – trotz ihrer dominanten Rolle in der Märenhandlung – dabei aber weitgehend außen vor geblieben,⁴ sieht man von den sozialhistorischen Interpretation der 1970er Jahre ab, die zurecht in die Kritik geraten sind, da sie das Märe ahistorisch als Plädoyer für eine antikapitalistische Welt verstehen.⁵ Die ökonomische Dimension⁶ des Märes erscheint aber als wichtiges Bindemittel seiner Verhandlung von Macht und Recht und damit als Grundlage einer adäquaten Interpretation seines religiösen Entwurfs⁷, dessen Teufelsbild der Forschung Schwierigkeiten bereitet.

3 Einen kurzen Abriss der jüngeren Forschung liefert Slenczka [Anm. 2], S. 112 f.

4 Einzig Joachim Heinzle berührt das Thema Ökonomie, indem er das Märe in den Kontext der Warnung vor Bestechlichkeit stellt; er verfolgt das Thema allerdings nicht interpretativ, vgl. Joachim Heinzle: Der gerechte Richter. Zur historischen Analyse mittelalterlicher Literatur, in: Ders. (Hg.): *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*, Frankfurt/Main 1999, S. 266–294, hier S. 274–276. Das Thema Ökonomie beschäftigt die Märenforschung wieder seit jüngster Zeit, vgl. Susanne Reichlin: *Ökonomien des Begehrens, Ökonomien des Erzählens. Zur poetologischen Dimension des Tauschens in Mären*, Göttingen 2009. Reichlin beschäftigt sich allerdings nicht mit dem Strickermäre.

5 Vgl. dazu Otfried Ehrismann: *Tradition und Innovation. Zu einigen Novellen des Stricker*, in: Wolfgang Spiewok (Hg.): *Deutsche Literatur des Spätmittelalters. Ergebnisse, Probleme und Perspektiven der Forschung*, Greifswald 1986, S. 179–192, hier S. 185: »Den Richter zum Vertreter des Kapitals zu erheben, der in den Weingärten sich seines Kapitalüberschusses erfreue (Köppe 1977, 170), ist so reizvoll wie unfruchtbar«.

6 Unter Ökonomie verstehe ich in einem weiten Begriffsverständnis die Gesamtheit der planhaften Ordnung und Verwaltung des Hauses nach antikem Vorbild: »Die Vorstellung vom *oikos* (Haus) beeinflusst bis zum späten Mittelalter [...] die Wirtschaftslehren. Damit war nach griechisch-römischem Vorbild die häusliche und großfamiliäre Wirtschaftsgemeinschaft gemeint, die sich durch autarke Landwirtschaft, eigene Fertigung und nachbarliche Austauschbeziehungen auszeichnete. [...] Auch wenn in sozialer und politischer Hinsicht das Mittelalter zu völlig anderen Organisationsformen fand [als die Antike, S. W.], blieben in der adlig-feudalen Grundherrschaft die ökonomischen Prinzipien der auf Autarkie ausgerichteten Landwirtschaft, der Eigenproduktion von Alltagsgütern und überwiegend lokaler Handelsbeziehungen vielerorts bestehen« (Jörg Oberste: [Art.] *Wirtschaft*, in: Gert Melville u. Martial Staub (Hgg.): *Enzyklopädie des Mittelalters*, Bd. II, Darmstadt 2008, S. 125 f., hier S. 125). Ökonomie als ›Verwaltung des Hauses‹ ist in der Epik insbesondere durch die Handlungsweisen ›Aneignung‹, ›Tausch‹ und ›Kauf/Verkauf‹ kodiert, unabhängig von der Natur der dabei verhandelten Güter. Entsprechend handeln im Märe ›Der Richter und der Teufel‹ sowohl der Richter ökonomisch, wenn der den als reichen Mann verkleideten Teufel Kraft seines Amtes erpressen will, als auch die alte Frau, die den Richter aufgrund seiner räuberischen Amtsausübung vom Teufel holen lässt, als auch der Teufel, der den Richter seinem ›Haus‹, der Hölle, einverleibt: Alle drei Personen verwalten auf je eigene Art und Weise ihr eigenes Haus und regulieren ihre Einkünfte, die freilich mit Geld (Richter), Naturalien (alte Frau) bzw. Seelen (Teufel) von unterschiedlicher Natur sind.

7 Ökonomie ist im Mittelalter fundamental religiös codiert: »Das ökonomische Denken im Mittelalter war in hohem Maße an moraltheologische und kanonistische Argumente gebunden«

Im Folgenden soll in einem ersten Schritt die merkwürdige Machtstruktur des Märes dargelegt, in einem zweiten Schritt eine ökonomische Lesart skizziert und schließlich in einem dritten Schritt die höfisch-laientheologischen⁸ Besonderheiten des Märes herausgearbeitet werden.

I.

Mit dem Richter und dem Teufel ist das Märe von zwei Personen bestimmt, die sich gleichermaßen durch große, wenn auch unterschiedlich gelagerte Macht auszeichnen. Gemeinsam ist beiden, dass ein Recht die Basis ihrer Macht darstellt, das letztendlich auf Gott rückführbar ist: Wie Alwine Slenczka anhand eines Vergleichs mit Teufelsbildern des Alten Testaments herausgearbeitet hat, fügt sich die Rolle des Teufels »problemlos in das alttestamentliche Bild ein. Der Teufel ist bloß eine ausführende Instanz, über ihm steht die Weisung Gottes«. ⁹ Für den Richter gilt in gewisser Hinsicht Analoges, wie noch zu zeigen sein wird, zumal das Märe seine Rechtsprechung in keiner Weise näher bestimmt. ¹⁰ Doch

(Jörg Oberste: [Art.] Wirtschaftsethik und Wirtschaftslehre, in: Melville u. Staub [Anm. 6], S. 126–134, hier S. 126). Insbesondere die Bewertung von Reichtum und Gier (wodurch sich der Richter im Märe auszeichnet) wird notwendigerweise religiös diskutiert, wie Oberste weiter ausführt.

8 Der Begriff ›höfische Laientheologie‹ bezeichnet die ›Grammatik‹ des höfischen Glaubens, wie er sich unter anderem in den höfischen Texten des Mittelalters niederschlägt; der Theologiebegriff einer Glaubensgrammatik (also eines Regelwerkes einer als Sprache begriffenen Religion) geht auf den anglikanischen Theologen George Lindbeck zurück (vgl. George A. Lindbeck: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994). Der Begriff Laientheologie wendet sich gegen das verbreitete Einflussparadigma, das theologische Ansätze in höfischer Literatur stets auf konkrete kirchentheologische Vorbilder zurückzuführen sucht und dabei die Eigenständigkeit der höfischen Kultur gerade auch in religiöser Hinsicht grundsätzlich unterschätzt. Der weitaus weniger strittige Begriff Laienfrömmigkeit ist dabei nicht hinreichend, um das Phänomen einer eigenständigen höfischen Glaubensgrammatik in den Blick zu nehmen, da er einerseits auf eine soziale Praxis zielt (die der Theologiebegriff nicht impliziert), andererseits aber auch tendenziell dieser laikalen Glaubenspraxis von vornherein religiöse Selbstreflexivität – also Theologie – abspricht. Zum Konzept der Laientheologie ausführlich vgl. Silvan Wagner: *Gottesbilder in höfischen Mären des Hochmittelalters. Höfische Paradoxie und religiöse Kontingenzbewältigung durch die Grammatik des christlichen Glaubens*, Frankfurt/Main [u. a.] 2009, S. 413–448, und Susanne Knaeble: *Höfisches Erzählen von Gott. Funktion und narrative Entfaltung des Religiösen in Wolframs ›Parzival‹*, Berlin u. New York 2011, S. 39–97.

9 Slenczka [Anm. 2], S. 131.

10 Es ist gänzlich unklar, in welchem juristisch-sozialen Zusammenhang der Richter des Märes steht, ob er mit eher partikulärem Stadtrecht oder fürstlichem Recht oder gar gelehrtem klerikalem Recht verbunden ist (zur Vielfalt des Gerichtswesens gerade im ausgehenden Hochmittelalter vgl. Herbert Kalb: [Art.] Gerichtswesen, in: Melville u. Staub, Bd. 1 [Anm. 6], S. 202–211). Damit verbietet

darüber hinaus ist die Macht des Richters auch ökonomisch bestimmt, wie die Personeneinführung zu Beginn des Märes zeigt:

*In einer stat saz ein man,
des sünde enmac ich noch enkan
ouch ensol niht alle künden.
er het an allen sünden
sô rehte vollicliche teil,
daz ez diu liute dûhte ein heil,
daz in diu erde niht verslant.
zwei dinc macheten in bekant:
sô sündic und sô rîche
was dehein sîn gelîche.
er was dâ rihtære,
sîn leben was wîten mære.¹¹*

In einer Stadt lebte ein Mensch,
dessen Sünden ich nicht alle
verkünden will, kann oder sollte.
Er sündigte so ausgiebig,
dass die Leute meinten,
es sei ein Wunder,
dass ihn die Erde nicht verschlänge.
Er war für zwei Dinge berühmt:
Derartig sündhaft und derartig reich
war niemand seinesgleichen.
Er war der Richter dort.
Sein Lebensstil war legendär.

Der Protagonist wird als Mann eingeführt, der in gleichem Maße sündig wie auch übermäßig reich ist; erst anschließend wird dieser Mann vom Erzähler als Richter bestimmt: »Das Richteramt des Protagonisten erscheint durch diese exponierte Stellung der Information in einem zweifelhaften Licht«,¹² oder, vielleicht stärker noch: Der Richter, der in religiöser Hinsicht durch sein Amt eigentlich positiv konnotiert wäre, ist bereits vor der Nennung seines Amtes durch seinen Reichtum höchst negativ konnotiert, der in der Formel *sô sündic und sô rîche* mit Sünde enggeführt wird – diese Spannung in der Figur des Richters ist, wie noch auszuführen sein wird, das zentrale höfische Problem, an dem sich das Märe abarbeitet.

Diesem Richter lauert an einem Markttag, als er von seinem Weinberg zurückkommt, der Teufel auf. Der Richter verlangt von ihm zu wissen, wer er sei, und bedroht ihn, als dieser zunächst ausweicht, mit der Macht seines Amtes:

sich eine Interpretation, die von allzu spezifischen historischen Rechtsformen ausgeht. Stattdessen – und der Interpretation eines literarischen Textes angemessener – ist die Semantik des Begriffs ›Richter‹ ausschlaggebend, die schon durch die Nachbarschaft des Teufels in einem religiösen Zusammenhang bestimmt ist: Richter ist im Hochmittelalter zunächst der eschatologische Christus, dessen Rolle als Weltenrichter im Buch der Offenbarung gezeichnet wird; ein irdischer Richter steht, wenn er sich auf Recht bezieht (und vor allem, wenn er sich, wie der Richter im Märe, des Öfteren auf Gott bezieht), in dieser vorbildhaften Tradition.

¹¹ Der Stricker: Erzählungen, Fabeln, Reden, hg. v. Otfrid Ehrismann, Stuttgart 1992, S. 174–187.

¹² Slenczka [Anm. 2], S. 117. Zur Topik der religiösen Reichtumsschelte in der Märendichtung vgl. Reichlin [Anm. 4], S. 115–147.

›ez muoz mir werden bekannt‹,
 sprach der rihtære mit zorne,
 ›oder ir sît der verlorne.
 ich hân gewaltes hie sô vil,
 swaz ich iu leides tuon wil,
 daz mac mir niemen erwern.‹ (V. 30–35)

›Ich muss die ganze Wahrheit wissen‹,
 sagte der Richter zorn erfüllt,
 ›oder Ihr seid verloren.
 Ich besitze hier so viel Macht,
 dass mir es niemand verwehren kann,
 was auch immer ich euch antun will.‹

Der Teufel offenbart sich und teilt ihm mit, dass er in die Stadt gehe, um das zu nehmen, was man ihm *ernestliche gît* (V. 50), also zurecht gibt, wie Norbert Ott mit Blick auf den juristischen Überlieferungskontext des Märes angemessen übersetzt.¹³ Der Teufel des Märes unterstellt sich also von Anfang an einer (göttlichen) Gesetzmäßigkeit¹⁴, er kann seine unbestreitbare Macht nicht willkürlich ausüben. Doch auch der Richter übt seine Macht nicht völlig unabhängig aus, wie der weitere Verlauf zeigt, sondern versteht seine Macht (entsprechend der religiösen Fundierung des Richteramtes) durchaus als auf der Macht Gottes aufbauend; er besteht darauf, den Teufel bei seinem Stadtbesuch zu begleiten und übt schließlich, da der Teufel sich wieder sträubt, mit explizitem Gottesbezug Macht über ihn aus:

der rihter sprach: ›sô gebiute ich dir,
 daz du niht enkomest von mir
 und mich hiute sehen lässt
 allez, daz du hie begâst.
 daz gebiute ich dir bî gote
 und bî dem selben gebote,
 dâ mit ir alle wurdet gevalt;
 und gebiute dirz bî gotes gewalt

Der Richter sagte: ›Also befehle ich dir,
 dass du nicht von meiner Seite weichst
 und mich heute alles sehen lässt,
 was du hier treibst.
 Das befehle ich dir im Namen Gottes
 und bei dessen Gebot,
 mit dem ihr alle niedergestreckt worden seid;
 und ich befehle es dir bei der Macht Gottes

¹³ Vgl. Norbert H. Ott: Bispel und Mären als juristische Exempla. Anmerkungen zur Stricker-Überlieferung im Rechtsspiegel-Kontext, in: Klaus Grubmüller [u. a.] (Hgg.): Kleinere Erzählformen im Mittelalter. Paderborn [u. a.] 1987, S. 243–252, hier S. 244; das Märe ist »außer in den Stricker-Corpora auch zusammen mit gattungsfremden Werken tradiert worden, und zwar im ›Deutschenspiegel- und ›Schwabenspiegel-Kontext« (ebd., S. 243). Vgl. auch Hartmut Bleumer: Vom guten Recht des Teufels. Kasus, Tropus und die Macht der Sprache beim Stricker und im Erzählmotiv ›The Devil and the Lawyer‹ (AT 1186; Mot M 215), in: LiLi 163 (2011), S. 149–173, hier S. 157, der hier von der Macht der Sprache im Recht spricht: »So scheint der Teufel den Richter geradezu auf einen Kursus in juristischer Hermeneutik mitzunehmen, in dem es darum geht, herauszustellen, mit welchem Interpretationsmodus sich Aussagen überhaupt verwerten lassen. Nicht der bloße Wortlaut ist für eine rechtsverbindliche Aussage entscheidend, sondern die eigentliche Intention der Botschaft.«

¹⁴ Vgl. Ott [Anm. 13], S. 244: »die Eintreibung des ihm zustehenden Gutes wird als Rechtsakt begriffen. Dies ist in der Theologie der Zeit, vor allem im Rahmen der Soteriologie, nichts Ungewöhnliches«.

<p>– und <i>bī gotes zorne dā bī</i> und <i>swie vil der gebote sī,</i> <i>dū immer müezen vūr sich gēn,</i> <i>den ir niht muget widerstēn,</i> <i>weder du noch die genōze dīn –</i> <i>dā bī müeze ez dir geboten sīn!</i> <i>ich gebiute dirz bī gotes gerihte,</i> <i>daz du nemest ze mīner gesihte,</i> <i>swaz man dir hiute gebe!</i>« (V. 57–73)</p>	<p>und bei Gottes Zorn noch dazu und bei allen Geboten, die es geben mag und jemals geben wird, und denen ihr nichts entgegensetzen habt, du und deine Gesellen – bei all dem befehle ich es dir! Ich befehle es dir bei dem Gericht Gottes, dass du mir vorlegst, was auch immer man dir heute gibt!«</p>
---	--

Der Teufel bekennt sich als *in so starkiu bant/[...] gevangen und gebunden* (V. 76 f.) und ist dem Richter von nun an zu Willen.

Die Forschung hat bislang, wie bereits erwähnt, den Richter moralisch eingeordnet und ihn konsequent auf die Rolle des Sünders festgelegt, als der er ja auch eingeführt wird. Doch bleibt dabei die andere Seite der Medaille unberücksichtigt, der Richter als Richter, der er faktisch ist – mit diesem Skandalon schließt ja auch der Prolog. Das Verhalten des Richters gegenüber dem Teufel erscheint etwa Hedda Ragotzky als Niederschlag der *superbia*; der Richter ziehe durch die eben zitierte Gottesanrufung »indirekt den Anspruch auf sich, der höchste Richter, der selbst dem Teufel befehlen kann, zu sein«, er maße »sich eine Rolle an, die nur Gott zukommt«¹⁵, und Alwine Slenczka spricht darauf aufbauend von einer durchgehenden Machtlosigkeit des Richters, der der Teufel ironisch begegne,¹⁶ eine Lesart, die die gesamte Forschung durchzieht.¹⁷

Eine grundsätzlich ironische Interpretation der Figur des Teufels ist meines Erachtens jedoch einerseits zu stark psychologisiert, andererseits aber ahistorisch in Bezug auf ein Rechts- und Religionsverständnis des 13. Jahrhunderts: Der Text liefert für den Teufel keine Ironiesignale¹⁸ (wieso sollte dieser ironisch seine Unterwerfung unter das Gebot Gottes, das der Richter anführt, erklären, wenn er in der Folge exakt nach seiner Aussage handelt?), im Gegenteil: Der Teufel spricht mit dem Richter ganz offen und warnt ihn mehrfach vor dem Umgang mit ihm

¹⁵ Ragotzky [Anm. 1], S. 130. Vgl. auch Ott [Anm. 13], S. 244 f.; Hedda Ragotzky: Die Klugheit der Praxis und ihr Nutzen. Zum Verhältnis von erzählter Geschichte und lehrhafter Fazitbildung in Mären des Strickers, in: PBB 123 (2001), S. 49–64, hier S. 60.

¹⁶ Vgl. Slenczka [Anm. 2], S. 119.

¹⁷ Vgl. schon Robert E. Lewis: The devil as judge. The Stricker's short narrative ›Der Richter und der Teufel‹, in: Edward R. Haymes u. Stephanie Cain Van D'Elde (Hgg.): The Dark Figure in Medieval German and Germanic Literature, Göttingen 1986, S. 114–127, hier S. 123.

¹⁸ Lediglich die Antwort des Teufels auf die erste Drohung des Richters, er würde ihm Leib und Leben nehmen, kann ironisch gelesen werden (vgl. V. 40–42), doch auch hier fehlt ein Ironiesignal.

(vgl. V. 80–84, 92 f., 112 f.). Der Richter wiederum bricht während der erzählten Handlung selbst keineswegs das Recht oder überschreitet seine Kompetenzen; er vertritt als Richter das Recht Gottes, auf den er sich zu Recht bezieht – ganz anders etwa als die ungerechten Richter zweier anderer Mären des 13. Jahrhunderts, die dadurch disqualifiziert werden, dass sie dezidiert ohne Gottesbezug Recht sprechen und Macht ausüben: Kaiser Otto schwört im Märe ›Heinrich von Kempten‹ stets bei seinem eigenen Bart, nicht bei Gott, und Kaiser Gorneus sagt seine Gerechtigkeit im Märe ›Der nackte Kaiser‹ gänzlich von Gott los.¹⁹

Zumindest diese Fehler begeht der Richter hier nicht: Er kommuniziert seine Macht dezidiert über Gott und wird in seinem *zorn* tatsächlich auch Gott ähnlich, dessen *zorn* er anspricht. Und natürlich hat das Gebot Gottes den Teufel zu Fall gebracht, also muss dieser sich bei der Berufung auf dasselbe Gebot dem Stellvertreter von Gottes Gerechtigkeit unterwerfen. Der Richter handelt hier objektiv als Richter, und sein Handeln unter Bezug auf das Recht und die Macht Gottes hat ebenso objektiv Erfolg: Der Teufel unterwirft sich seiner Macht, die hier die Macht Gottes ist, und er betont noch die religiös ausdifferenzierte Gruppenzugehörigkeit gegenüber dem Richter, der als Richter keineswegs in die Gruppe des Teufels gerechnet wird, wie dieser betont:

<i>beidiu dîn genôze unde die mîn,</i>	Deinesgleichen und Meinesgleichen
<i>die tragent ein ander grôzen haz</i>	hassen einander sehr,
<i>und enwerdent dar an nimmer laz.</i> (V. 94–96)	was sich auch nicht ändern wird.

Hilfreich zur Interpretation der spannungsgeladenen Figur des Richters, der zugleich als Sünder und als Vertreter göttlichen Rechts bestimmt ist, ist die Unterscheidung zwischen Amt und Person, wie sie Ernst Kantorowicz in seiner berühmten Studie ›Die zwei Körper des Königs‹ für den mittelalterlichen Herrscher herausgearbeitet hat und deren christologische Anlehnung an die Zweinaturenlehre sich übrigens gerade im Rechtsbereich entfaltet und am längsten halten kann:²⁰ In seinem Amt ist der Richter schlicht Richter und Vertreter des

¹⁹ Vgl. dazu ausführlich Wagner [Anm. 8], S. 125–154 bzw. S. 223–268.

²⁰ Der Stricker stellt in seiner Rede ›Processus Luciferi‹ (vgl. Wolfgang Wilfried Moelleken [u. a.] [Hgg.]: Die Kleindichtung des Strickers, Bd. II, Göppingen 1974 (GAG 107,2) S. 103–133) eine intime Kenntnis der Zweinaturenlehre unter Beweis, wobei er eine Argumentation anwendet, die in Anselms von Canterbury ›Cur deus homo‹ geprägt wurde: »er muse sin mensch unt got, / der fur uns gelten solde, / als got von himel wolde, / und got vergelten mohte, / als dem menschen tohte« (V. 410–414). Kantorowicz führt aus, dass es gerade der Rechtsbereich ist, in dem sich im Übergang zum Spätmittelalter die Orientierung an der Zweinaturenlehre Christi am längsten hält: Der König ist als Richter einerseits funktionell *persona publica*, andererseits *persona privata*

göttlichen Rechts, das er auch erfolgreich zitiert, als Person ist er aber Sünder, der selbst regelmäßig gegen das Recht verstößt – ein Recht im Übrigen, das erst im 13. Jahrhundert zögerlich verschriftlicht wird²¹ und noch sehr viel mehr an das konkrete Handeln einzelner Funktionsträger wie eben den Richter gebunden ist, als dass man beim erzählten Handeln des Richters eindeutig von offener Willkür und Rechtsbruch sprechen könnte.²² Was der Richter in seiner Funktion als

(vgl. Ernst Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990, S. 112–115). Beleg ist hier vor allem Johannes von Salisbury ›Policraticus‹, der im zweiten Kapitel des vierten Buchs den göttlichen Ursprung des vom königlichen Richter vertretenen Rechtes betont und der *persona publica* des Fürsten anheimstellt: »Wer aber könnte in Staatsgeschäften überhaupt von einem Willen des Fürsten sprechen? Er darf in solchen Belangen ja nichts für sich wollen, es sei denn, Gesetz oder Billigkeit überzeugen ihn davon, oder das vernünftige Nachdenken über den gemeinsamen Nutzen legt es ihm nahe. [...] Deshalb ist der Fürst der Diener des Gemeinnutzens und ein Sklave der Billigkeit; er verkörpert insofern die ›öffentliche Person‹, als er Rechtsverletzungen und Benachteiligungen, gleich wen sie treffen, aber auch alle Verbrechen, mit ausgleichender Billigkeit bestraft« (Johannes von Salisbury: Policraticus. Lateinisch – Deutsch. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Stefan Seit, Freiburg [u. a.] 2008, S. 65). Im Märe handelt es sich freilich nicht um einen König, doch definitiv um eine Person, die göttliches Recht – ein anderes kommt im Märe nicht vor – vertreten sollte. Auch andere Mären des 13. Jahrhunderts thematisieren das Auseinanderfallen zwischen Amt und Person (etwa, wie bereits erwähnt, ›Der nackte Kaiser‹ und ›Heinrich von Kempten‹), hier allerdings tatsächlich anhand der Figur des Kaisers – der sich aber in beiden Mären nach einer Bestrafung verändert und schließlich sein Amt adäquat ausführt, vgl. dazu Wagner [Anm. 8], S. 441 f. Der Richter im Strickermäre dagegen wird vom Teufel geholt. Im Ausgang der Geschichten machen die Mären also einen Unterschied zwischen bloßem Richter und König bzw. Kaiser, doch in der Sache nicht: In allen drei Mären sollte der Richter das göttliche Recht vertreten, und das Skandalon der Mären besteht darin, dass die jeweiligen Richter dies nicht tun, so dass Amt und Person auseinanderfallen.

21 Herbert Kalb: [Art.] Recht, in: Melville u. Staub [Anm. 6], S. 189–193, hier S. 191, zeichnet die Rechtslage zum 13. Jahrhundert wie folgt: »Die ›immer noch nicht hinreichend ausgerichtete Schattenlage der Rechtsgeschichte‹ von der Mitte des 9. bis zum 11. Jahrhundert (H. Schlosser) wurde Ende des 12. Jahrhunderts und während des 13. Jahrhunderts von einer gesamteuropäischen Rechtsdokumentationswelle abgelöst. Es machte sich geradezu ein Hang zu (privaten wie amtlichen) schriftlichen Rechtsaufzeichnungen bemerkbar. Sie sind in erster Linie Zustandsbilder partikularer Rechtsgewohnheiten und geben als solche die Zersplitterung des spätmittelalterlichen Rechts wieder, enthalten aber auch ernsthafte Versuche der Rechtsvereinheitlichung und Rechtsfortbildung«. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass in dem Märe des 13. Jahrhunderts nicht einfach von Rechtsbruch die Rede sein kann, wenn der Richter gegen Gesetze verstößt, die gerade bei der gänzlich unbestimmten Rechtsprechung dieses Richters nicht als personenunabhängig gültig vorausgesetzt werden können.

22 Vgl. Ott [Anm. 13], S. 244, interpretiert die Drohung des Richters gegenüber dem Teufel (*Ich hân hie gewaltēs wol sô vil,/Swaz ich iu tuon wil,/Daz mac mir nieman erwern* [V. 33–35]) entsprechend: »Das ist nicht die Argumentation eines Vertreters des Rechts, sondern offene Willkür; im Verhalten des Richters offenbart sich der ihn charakterisierende Widerspruch

Richter tut, erscheint zunächst einmal objektiv als Recht; weicht das Rechtsempfinden der diesem Richter Unterstellten davon ab, so kann Recht nicht einfach etwa auf der Basis eines Codex eingeklagt werden. Was Recht ist, unterliegt damit zum einen der Willkür eines (hier ungerechten und sündigen) Richters als Person, ist aber zum anderen als Recht Gottes, in dessen Stellvertretung der Richter als Amt agiert, absolut und unhinterfragbar. Für die höfische Gesellschaft des 13. Jahrhunderts, für die der Stricker seine Mären konzipiert, bedeutet diese Doppelnatur des Rechts ein grundsätzliches Problem, denn sie stellt das Richteramt von König und Kaiser, und damit ein Fundament von Herrschaft, in Frage. Die Spannung zwischen göttlichem Amt und sündhafter Person schlägt sich literarisch im Topos des ungerechten Richters nieder,²³ einem Paradoxon, das aufgrund der grundsätzlichen Rolle der Rechtsausübung in der Herrschaftskommunikation ein höfisches Grundparadoxon darstellt: Mit dem ungerechten Richter bricht Kontingenz in der auf Gott ausgerichteten höfischen Gesellschaft auf, da das Amt des Richters einerseits Gerechtigkeit garantiert, die Person des sündhaften Richters aber andererseits Ungerechtigkeit hervorbringt.²⁴ Niklas Luhmann, dessen Systemtheorie die Grundlage für die hier skizzierte Interpretation des Märes stellt, begreift es als die grundsätzliche Funktion von Religion, solche

zwischen Berufsrolle und Handeln«. Otts Interpretation mag für die Überlieferung des Märes als Bispiel in Rechtshandschriften des 14. und 15. Jahrhunderts überzeugen, nicht aber für die Entstehungszeit des Märes im 13. Jahrhundert. Auch erscheint die angebliche Willkür des Richters stark zurückgenommen, wenn man bedenkt, dass der Teufel sich zumindest sehr nahe dem Weinberg des Richters befindet, dieser also durchaus *gewalttes wol sô vil* für sich beanspruchen kann.

23 Vgl. dazu Anm. 20.

24 Bereits Bleumer arbeitet sich an dieser paradoxen Struktur der Gerechtigkeit ab, löst sie aber tendenziell auf in der Differenzierung von Recht und Billigkeit, wobei er letztere lediglich dem Teufel zuordnet, vgl. Bleumer [Anm. 13], S. 161. Auch jenseits seiner Märeninterpretation differenziert Bleumer »den paradoxen Zusammenhang von Recht und Billigkeit« zu stark medial: »Während das Recht sprachlich fixierbar ist und seine Normen damit direkt vermittelbar sind, meint demgegenüber Billigkeit oder *aequitas* schon im Recht den hermeneutischen Freiraum einer rechtlichen Urteilsangemessenheit, die Rechtsnormen mit gesellschaftlichen Werten korreliert. Im Unterschied zum Recht ist diese Billigkeit jedoch nicht fixierbar« (Hartmut Bleumer: Einleitung, in: LiLi 163 (2011), S. 5–17, hier S. 12). Eine solche mediale Differenzierung ist zumindest im 13. Jahrhundert noch nicht diskursive Realität, weshalb die grundlegende Paradoxie des Rechts noch unmittelbarer zu Tage tritt. Das Märe ›Der Richter und der Teufel‹ scheint gerade in dieser Hinsicht einen übergeordneten, objektiven Rechtsbegriff einzufordern [vgl. Anm. 30], den aber nicht der Teufel durch seine vermeintliche Billigkeit personifiziert: Dieser ist eingebunden in eine personale Machtstruktur und darin Gottes Gesetz unterworfen, er repräsentiert also ebenso Recht wie Billigkeit – und nimmt damit auch das Paradoxon des Rechtsdiskurses, das Bleumer skizziert, in sich auf.

aufbrechenden Kontingenzerfahrungen zu verarbeiten, wozu in erster Linie die ›Kontingenzformel Gott‹ dient, die – selbst hochgradig paradox – an aufbrechen- den Paradoxien ansetzen und diese gleichsam in die eigene Paradoxie aufnehmen kann.²⁵ Es soll im Folgenden gezeigt werden, dass auch im Märe ›Der Richter und der Teufel‹ für diese Aufgabe das religiöse System (das ja die Paradoxie des ungerechten Richters erst hervorbringt) genutzt wird, die konkrete Verarbeitung des Paradoxons jedoch durch den Teufel übernommen wird, der sich in diesem Zuge selbst als paradox erweist.

Dies beginnt bei seiner bereits dargestellten, merkwürdig ohnmächtigen Machtentfaltung zu Beginn des Märes und steigert sich im weiteren Geschehen noch: Der Richter und der Teufel gehen zusammen auf den Markt. Dort wünscht zuerst eine Frau ein Schwein zum Teufel, dann eine andere Frau ein Rind und schließlich eine dritte Frau ihr Kind. Alle drei Male fordert der Richter den Teufel dazu auf, das ihm Zugesprochene zu nehmen, und alle drei Male weigert sich der Teufel bedauernd mit dem Verweis darauf, dass es den Sprecherinnen nicht *ernest* sei. Zuletzt kommt eine arme Witwe und klagt den Richter selbst an. Dabei nimmt sie – wie zu Beginn der Richter – explizit Bezug auf Gott:

si begunde weinen unde sprach:

›wie was dir sô, rihtære,
daz du sô rîche wære
und ich sô arm bin gewesen,
und du niht trûwetest genesen,
dune habest mir âne schulde
und âne gotes hulde
min einigez küelîn genomen,
dâ ez allez von solde komen,
des ich armiu solde leben? [...]
nu bite ich got durch sînen tût
und durch die grimmiclichen nôt,
die er an sîner menscheit
durch uns arme alle erleit,
daz er gewer mich armez wîp,
daz dîne sêle und dînen lîp
der tîvel müeze vüeren hin!‹ (V. 180–201)

Sie fing an zu weinen und sagte:

›Was dachtest du dir nur dabei, Richter,
als du so reich warst
und ich so arm war
und du nicht davon abzubringen warst,
mir grundlos
und gegen Gottes Willen
mein einziges Kühlein wegzunehmen,
zumal es doch alles war,
wovon ich arme Frau leben konnte?
Nun flehe ich Gott an, bei seinem Tod
und bei den unsäglichen Schmerzen,
die er in seiner menschlichen Gestalt
um uns Arme willen erlitten hat,
dass er mir armer Frau gewähre,
dass der Teufel deine Seele und deinen Leib
mit sich fortnehme!‹

Diese Gottesanrufung zeigt – wie auch schon bei der Rede des Richters gegenüber dem Teufel – sofort Erfolg: Der Teufel sagt zum Richter, dass die Witwe mit *ernest* gesprochen habe und nimmt ihn mit sich, womit die Geschichte endet.

²⁵ Vgl. Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/Main 2000, hier v. a. S. 115–186.

Die alte Witwe bezieht sich auf den Tod Gottes in seiner menschlichen Gestalt Jesu und vollzieht damit offenbar eine Gottesanrufung, die ihr unmittelbar und machtvoll Recht verschafft – ein Zusammenhang, der nur moderne Ohren irritieren kann, bezieht sie sich doch auf einen *locus classicus* des christlich-religiösen Verständnisses eines göttlichen Rechtes, dessen Urbild von Gregor dem Großen geprägt wurde und viele Jahrhunderte weiter wirkte: Gott Vater, der den Satan mit dem Tod des sündlosen Christus überlistet. Gregor der Große greift dabei Gedankengut von Origenes auf und entwickelt es weiter zu einer ikonographisch sehr einflussreichen Bildlichkeit:

»Der Teufel habe alle Rechte über die gefallene Menschheit erworben, und Gott sei verpflichtet, dies zu respektieren. Das einzige Mittel zur Erlösung der Menschheit aus dieser satanischen Beherrschung und Unterdrückung bestehe darin, daß der Teufel die Grenzen seiner Vollmacht überschreite und so zwangsweise seine Rechte einbüße. [...] Gregor behauptet, dies könne geschehen, indem ein sündloser Mensch in die Welt komme, allerdings in Gestalt eines normalen sündigen Menschen. Der Teufel würde dies nicht merken, bis es zu spät wäre: Indem er die Vollmacht über diesen sündlosen Menschen beanspruchte, hätte der Teufel die Grenzen seiner Vollmacht übertreten und wäre gezwungen, seine Rechte aufzugeben. Gregor schlägt das Bild eines Köderhakens vor: Christi Menschsein ist der Köder, seine Göttlichkeit der Haken. Der Teufel schnappt wie ein großes Seeungeheuer nach dem Köder – und entdeckt dann, allerdings zu spät, den Haken«²⁶.

In dieser soteriologischen Denkfigur (die sich ikonographisch etwa auch auf fol. 84r. im ›Hortus Deliciarum‹ der Herrad von Landsberg aus dem 12. Jahrhundert niederschlägt)²⁷ besitzt der Satan (der hier auch der Tod ist) ein Recht an der Menschheit aufgrund ihrer Sünde; deswegen kann er die Menschen töten. Indem er den sündlosen Menschen Christus frisst – verbildlicht im Ungeheuer Leviatan, das nach dem Angelhaken des Kreuzes schnappt – begeht Satan einen Rechtsbruch, und fortan ist ihm das Recht an der Menschheit genommen. Auf dieses Bild wird noch zurückzukommen sein; vorerst aber ist festzuhalten, dass die Witwe mit der Beschwörung dieser Grundlage eines christlich-religiösen Rechtsbegriffs sofort Gerechtigkeit gegenüber dem eigentlich übermächtigen Richter erfährt. Diese Gerechtigkeit hat freilich ihre paradoxen Züge, die der Epilog schließlich auf den Punkt bringt:

²⁶ Alister E. McGrath: Der Weg der christlichen Theologie. Eine Einführung, München 1997, S. 405.

²⁷ Vgl. Herrad of Hohenbourg: Hortus Deliciarum, hg. v. Rosalie Green [u. a.], London u. Leiden 1979, S. 135.

<i>alsô was der rihtære</i>	Solchermaßen siegte der Richter
<i>mit sige worden sigelôs:</i>	ohne zu siegen:
<i>er wände vinden und verlôs.</i>	Er glaubte zu bekommen und verlor.
<i>ez ist ein unwîser rât,</i>	Es ist unklug
<i>der mit dem tîvel umbe gât. [...]</i>	mit dem Teufel Umgang zu pflegen.
<i>er kann sô manigen grimmen list,</i>	Er weiß so viele schreckliche Listen,
<i>daz er vil guote ze vûrhten ist. (V. 216–224)</i>	dass er auf jeden Fall zu fürchten ist.

Entgegen einer weit verbreiteten Forschungsmeinung²⁸ kommentiert dieser Epilog meines Erachtens sehr passend die Erzählung: Der Richter hat sowohl gewonnen als auch verloren, seine Funktion als Richter hat sich durchgesetzt,²⁹ seine Person als Sünder fährt zur Hölle – er ist *mit sige worden sigelôs*.

Die gesamte Rechtskommunikation im Märe läuft über Gott, dessen Inanspruchnahme durchweg machtvoll Recht schafft, egal, wer ihn zu diesem Zweck im Munde führt: Mit dem Bezug auf das Recht Gottes erlangt der Sünder Macht über Satan (obwohl er diesem letztendlich aufgrund seiner Sünde verfallen ist), ebenso wie die an sich machtlose Witwe Macht über den Richter erlangt und mit dem Bezug auf das Recht Gottes irdisches Recht durchsetzt. Dabei wird offenbar ein übergeordneter Rechtsbegriff angesetzt, der nichts mit dem jeweiligen aktuellen Befinden und Empfinden der Personen zu tun hat und dem auch Satan – gegen seinen Willen – unterworfen ist. Das Märe präsentiert damit ein überpersönliches, allgemeines Recht, das für das 13. Jahrhundert keinesfalls Realität, sondern bestenfalls Ziel ist.³⁰ Gott ist in diesem Märe wie auch in den beiden angeführten

28 Ragotzky [Anm. 15], S. 60, fasst den Forschungskonsens zusammen: »In der Forschung ist man sich darüber einig, daß die Geschichte, die von einem Richter handelt, der sein Amt [...] mißbraucht und durch seine superbia und seine Gier, die ihm zum Verhängnis werden, schließlich rechtsgemäß dem Teufel verfällt, zu dem Epimythion, das ganz konventionell vor den bekannten Verführungskünsten des Teufels warnt, nicht so recht paßt«.

29 Bleumer [Anm. 13] weist zurecht darauf hin, dass der Richter mit seiner Anweisung an den Teufel zu Beginn der Erzählung »auch die Maxime [formuliert], der zufolge der Richter selbst verurteilt werden muss: Beim Gericht Gottes wird dem Teufel befohlen, heute vor den Augen des Richters all das zu nehmen, was man ihm zuspricht« (ebd., S. 159); Bleumer übersieht jedoch das sich daraus ergebende Fazit, dass nämlich der Richter auf der einen Seite sehr wohl göttliches Recht erfüllt (sicherlich gegen seinen Willen und an sich selbst als Person), und stuft entsprechend den Epilog als »rational unbefriedigend« (ebd., S. 162) ein.

30 Schon daraus erklärt sich, warum das Märe ab dem 14. Jahrhundert in Handschriften des Deutschspiegels und des Schwabenspiegels überliefert ist, vgl. Ott [Anm. 13] und Heinze [Anm. 4], die ja selbst eine Verallgemeinerung und Entpersonalisierung des Rechts anstreben. Das Epimythion, das tatsächlich in Spannung zu der Verwendung des Märes in genau diesem Kontext steht (nicht aber zu dem Märentext selbst, s. o.), belegt jedoch, dass diese Einordnung

Vergleichstexten unanfechtbarer Garant für Recht, der dieses machtvoll umsetzt – warum straft er dann aber den ungerechten Richter nicht selbst bzw. durch einen Engel, wie dies etwa im Märe ›Der nackte Kaiser‹ der Fall ist?³¹ Um diese Frage zu beantworten, muss die ökonomische Dimension der Geschichte beleuchtet werden.

II.

Der ökonomische Diskurs bestimmt das Märe grundsätzlich und von Beginn an: Die erste Information, die man von dem Richter über seine allgemeine Sündhaftigkeit hinaus erhält, ist sein übermäßiger Reichtum (V. 9); das Geschehen findet an einem Markttag statt (V. 13) und schließlich auf dem Marktplatz³² selbst; die Profitgier des Richters ist unübersehbar: Ihm fällt der Teufel zunächst wegen seiner kostbaren Kleidung auf (V. 20 f.), er droht ihm sofort den Verlust von *lîp unde guot* (V. 39) an und wird auch auf dem Markt als gieriger Mensch gezeichnet, der dem Teufel stets rät, das ihm angebotene Gut sofort zu nehmen. Auch die Witwenerzählung kennzeichnet den Richter als habgierig, ebenso wie sein Umgang mit dem ihm auf dem Markt angebotenen Wein, wie Slenczka fassungsvergleichend herausgearbeitet hat:

»Die dem Stricker eigene Szene, in der dem Richter Wein angeboten wird, führt die gegensätzliche Charakterisierung von Richter und Teufel in bezug auf Gerechtigkeit fort: Der Richter wird vom Volk mit Wein gewogen gestimmt, als der Richter aber dem Teufel von dem Wein anbietet, lehnt dieser unbestechlich ab«³³.

Als der Teufel eingangs erklärt, dass er an diesem Markttag alles nehmen wird, was ihm *ernestlich* gegeben wird, will der Richter das unbedingt mit ansehen – er will offensichtlich von einem Meister seines Fachs lernen, wie man möglichst viel aus denen herausholen kann, die unter seiner Macht und seinem Recht stehen

sekundär ist, vgl. Heinze [Anm. 4], S. 274. Im 13. Jahrhundert ist das Märe nicht entstanden, um als Exempel für den Missbrauch des Richteramtes zu dienen, es entwirft vielmehr ein historisch noch nicht existentes, allgemeines und überpersonelles Recht mit einer ökonomischen Pointe, wie noch zu zeigen sein wird.

31 Eine erste Antwort darauf ist freilich, dass der Text offensichtlich kein Interesse daran hat, auch die Figur des Richters im Hier und Jetzt zu retten, wie es die beiden Vergleichstexte für die Figur des Kaisers anstreben, vgl. Wagner [Anm. 8], S. 441 f.

32 Der Markt trägt im Märe eine doppeldeutige Semantik und ist damit eine räumliche Engführung von ökonomischem und juristischem Diskurs: Einerseits ist der Markt der Ort der Rechtsprechung, vgl. Ehrismann [Anm. 5], S. 184, andererseits aber auch der Ort des Handels, auf dem Geschäfte getätigt werden.

33 Slenczka [Anm. 2], S. 122.

(vgl. V. 45–55).³⁴ Dies ist zwar das Ziel des Teufels – er drückt deutlich sein Bedauern aus, das ihm Angebotene nicht nehmen zu können (vgl. V. 136, 167) – doch er führt dies zunächst nicht aus, da er offenbar unter der Macht und dem Recht Gottes steht. Letztendlich aber erreicht er sein Ziel: Er bekommt den Richter, sicherlich den höchsten Gewinn im Vergleich zu dem Schwein, dem Rind und dem Kind.³⁵

Hierin besteht die *grimme list* des Teufels, von der der Epilog spricht und die antithetisch mit dem *sigelôsen sig* des Richters korrespondiert: Der Teufel begibt sich in den Machtbereich des Richters, er bietet durch seine Kleidung und sein renitentes Verhalten Angriffsfläche für die göttliche Macht des Richters und unterliegt diesem zunächst³⁶ – nur um am Ende den höchsten Gewinn aus dem Angebot des Marktes zu erzielen: den Richter.

Dies stellt jedoch keineswegs eine einfache Ökonomiekritik dar, denn auf der anderen Seite verbleibt ein Markt in der Immanenz, der nicht mehr durch die Profitgier des Richters gestört wird: Entgegen den Aufforderungen des Richters wird weder das Schwein noch das Rind noch das Kind vom Teufel genommen, alle Erwerbs- und Lebensgrundlagen bleiben erhalten. Nicht nur Recht wird also am Ende des Märes restituiert, sondern auch Ökonomie: Der Markt kann ungestört von der zentripetalen Profitgier des Richters weiterexistieren, und Gottes Gerechtigkeit schützt nicht nur vor dem ungerechten Entzug der Lebensgrundlage, sondern verschafft selbst dem Teufel einen angemessenen Gewinn.

34 Vgl. Bleumer [Anm. 13], S. 160: »Der Richter möchte offenbar bei verschiedenen Kasus und deren Auflösungen zuschauen, wie nämlich der Teufel angesichts einfacher Normverstöße wie ein Gerichtsvollzieher automatisch zur Vollstreckung schreitet«.

35 Dass der Stricker die himmlisch-höllische Auseinandersetzung um die menschliche Seele als ökonomischen Akt begreift, belegt u. a. seine bereits behandelte [vgl. Anm. 20] Rede ›Processus Luciferi‹: Er greift für die konkrete Verhandlung um die Seele des Sünders das traditionelle Bild der Seelenwaage auf (V. 125), wodurch der ›Processus‹ die Gestalt eines Tauschgeschäftes erhält, vor allem wenn Christus seinen Sühnetod buchstäblich mit in die Waagschale wirft: »*christ chouft Adams chint/vil tiwer, denne si wert sint./sin lip was tiwer danne wir*« (V. 441–443). Vgl. auch Bleumer [Anm. 13], S. 153.

36 Das ist alles andere als trivial, wie es Bleumer [Anm. 13], S. 156 – diese Interpretation ablehnend – darstellt: Das listige Handeln des Teufels verführt den Richter nicht dazu, sein sündhaftes Verhalten »wie in einer kalkulierten Wiederholungsfigur« zu repetieren, sondern – im Gegenteil – seine gottverleihene Macht als Richter auszuüben und sich letztlich selbst zu richten.

III.

Der Stricker spielt in seinem Märe vom Richter und dem Teufel mit überkommenen religiösen Bildern und entfaltet damit einen komplexen laientheologischen Entwurf einer differenzierten Haltung gegenüber der Ökonomie. Hochparadox greift der Stricker das bereits skizzierte soteriologische Bild vom Köder Christus auf, den Satan (bzw. der Leviatan) frisst: Der Richter, der zudem Besitzer eines Weinberges ist,³⁷ evoziert zunächst die typologische Lesart als Christustypus, bedenkt man die Rolle Christi im Jüngsten Gericht und etwa das Gleichnis von den Arbeitern am Weinberg (Mt 20,1–16). Auch Ausgang und Fazit des Textes würde in dieser Lesart erst einmal aufgehen: Der Richter wird vom Satan mitgenommen, wie Christus vom Leviatan gefressen wird, und die Qualifizierung als *sigelöser sig* passt ebenfalls auf die paradoxe Logik des Bildes vom Köder. Und schließlich erfolgt auf Grundlage dieser Auslieferung des Richters an den Satan auch Heil für die zuvor Rechtlosen, hier konkret: für die Witwe. Andererseits freilich ist der Richter ungerecht und erinnert damit eher an das Gleichnis vom ungerechten Richter, das zudem (wie im Märe) eine klagende Witwe präsentiert, die Recht erhält (Lk 18.1–8); und der Weinberg ließe den Richter auch als einen der bösen Weingärtner aus dem gleichnamigen Gleichnis (Mt 21,33–46) verstehen, zumal er seine Richterfunktion auf Erden ja auch stellvertretend ausüben sollte. In dieser Lesart würde plötzlich der Teufel die Rolle des Köders – die Christusrolle – spielen, die er ja auch in der Geschichte tatsächlich erfüllt: Er begibt sich in den Machtbereich des Richters und ködert ihn mit seiner reichen Kleidung, nur um schließlich im Sieg des Richters, der seinen Willen ja durchsetzen kann, selbst der eigentliche Sieger zu sein – und die Märenwelt vom Bösen zu erlösen.³⁸

Der Teufel in der Rolle Christi – sehr viel deutlicher kann eine Figur nicht paradox aufgeladen werden. Und diese paradoxe Figur nimmt das Grundparadoxon des Textes – den ungerechten Richter – buchstäblich mit sich in die Transzendenz, wobei sich der Teufel gewissermaßen selbst mit diesem Grundparadoxon affiziert: Er handelt selbst gerecht, wo es der Richter nicht tut. In meiner

³⁷ Vgl. Ehrismann [Anm. 5], S. 185, geht mit seiner Lesart des Märes als verkehrte Welt so weit, dass er schließlich den Teufel als Herr des Weinberges sieht: »In der verkehrten Welt ist der Herr des Weinberges nicht Christus, sondern der Teufel, der in des Richters bestem Weinberg sich aufhält«. Dies ist jedoch typologisch nicht sauber gedacht: Der Richter und Besitzer des Weinberges evoziert zunächst typologisch Christus, die Begegnung mit dem Teufel (der keineswegs Herr des Weinbergs wird) kann damit die Versuchung Christi evozieren; freilich bricht diese Parallelisierung von Richter und Christus im Weiteren in sich zusammen.

³⁸ Vgl. ebd. [Anm. 5], S. 184: »Er [der Teufel] handelt im Auftrag Gottes, und zwar so uneingeschränkt, daß er die Gesellschaft von sich und seinesgleichen erlöst«.

Dissertation habe ich solche Phänomene in Anlehnung an Niklas Luhmanns Begriff der Kontingenzformel als Kontingenzmoderatoren bezeichnet, deren Aufgabe es ist, die erzählte Welt von Kontingenz zu entlasten und wieder handlungsfähig zu machen.³⁹ Die Kontingenz, von der der Teufel entlastet, ist der ungerechte Richter⁴⁰, und die Handlungsfähigkeit, die er dadurch verleiht, ist das ökonomische Handeln des Marktes.

Das Märe präsentiert den Teufel und nicht etwa einen Engel als Kontingenzmoderator aus einem einfachen Grund: Eingangs wird über die Figur des Richters Reichtum und Sünde eng aneinander gekoppelt, und auch der Teufel wird als Reicher inszeniert; die Geschichte aber zielt nicht etwa auf eine kategorische Verdammung von Besitz (was gerade aufgrund der religiösen Fundierung der Ökonomiediskussion im Mittelalter naheliegend wäre),⁴¹ sondern auf einen funktionierenden Markt. Auf diese Weise kann das Märe die Geschichte erzählen von einem Reichen, der zur Hölle fährt, ohne zugleich die Forderung nach radikaler Armut zu stellen, wie dies etwa die parallele monastische und laikale Armutsbewegung im 13. Jahrhundert tut.⁴² Die Grundlage dafür ist ein Gott, der in schönster Harmonie mit dem Teufel zusammenarbeitet bzw. umgekehrt – wessen Idee die Falle für den Richter mit dem reich gekleideten Köder Satan war, das lässt das Märe offen. Die Lientheologie des Strickers vereint in der paradoxen Figur des Satan ökonomisch zwei diametral entgegengesetzte Haltungen seiner Zeit: Armutsbewegung einerseits, aufkommende Wirtschaft andererseits. Im Unterschied zu kirchentheologischen oder monastischen Aussagen⁴³ muss

39 Vgl. Wagner [Anm. 8], S. 57. Im Unterschied zur Kontingenzformel, die für ein System jeweils einzigartig ist (für das religiöse System ist die Kontingenzformel Gott), kann ein System vielfältige Kontingenzmoderatoren aufbauen, die aufbrechende Kontingenz verhandelbar machen und Sinn erzeugen, ohne dass dafür stets die Kontingenzformel selbst bemüht werden müsste (deren paradoxe Struktur freilich Grundlage auch für die Kontingenzmoderatoren bleibt).

40 Der ungerechte Richter ist am Schluss kein Paradoxon mehr, denn er ist zum Sünder in der Hölle geworden. Die Märenwelt ist damit von dem Paradoxon eines ungerechten Richters, der Gottes Richteramt stellvertretend ausübt, entlastet.

41 Vgl. Oberste [Anm. 6].

42 Vgl. Wolfgang Stürner. Dreizehntes Jahrhundert. 1198–1273 Stuttgart 2007 (Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte 6), S. 128–143.

43 Vor allem im Rahmen der Scholastik erfolgt im 13. Jahrhundert eine detaillierte Auseinandersetzung mit Ökonomie und Reichtum, die grundsätzliche Parallelen zu der laientheologischen Auseinandersetzung des Strickers aufweist (die freilich als Erzählung ganz andere Wege geht), vgl. Reichlin [Anm. 4], S. 86: »Die erstaunlich detaillierte und über Aristoteles und die Kirchenväter weit hinausgehende scholastische Beschäftigung mit Eigentum, Zins, Tauschhandel sowie Sach- und Geldwertberechnungen kann makrohistorisch mit dem wirtschaftlichen Aufschwung des 13. Jahrhunderts in Zusammenhang gebracht werden. Der rapid zunehmende städtische Handel einerseits, die minoritische Ablehnung des Eigentums andererseits führen dazu, dass das

die Erzählung keine Stellung beziehen, sondern entwirft mit dem Teufel eine paradoxe Figur, die die Spannungen in sich aufnehmen kann und Handlungsfähigkeit verleiht. Gott garantiert in diesem Märe Recht und Ökonomie – der Teufel aber sorgt für die konkrete Umsetzung von beidem.

Verhältnis von sogenannten ökonomischen Zielen (Gewinn- und Effizienzsteigerung) zur christlich-moralphilosophischen Bewertung von Handel und Reichtum genauer geklärt werden muss. Die ›scholastischen Ökonomen‹ bieten deshalb keine ökonomischen Überlegungen in einem modernen Sinne: Der Tauschhandel wird nicht unter dem Aspekt der Gewinnmaximierung, sondern im moralphilosophischen bzw. juridischen Kontext der Frage nach Gerechtigkeit betrachtet.