Thomas Müller

Im Dialog mit dem anderen Partner

Teufelsgespräche in der Theodorallegende des *Passionals*

1 Exposition – *der tuvel warf da haken an*

Die Theodorallegende des *Passionals*¹ exponiert den Teufel von Beginn an als Störfigur: *Theodora hiez ein reine wib. / iunc und schone was ir lib / und hete einen lieben man. / der tuvel warf da haken an, / wand im was vil leide, / daz si lebeten beide / mit tugenden als er mercte.*² Die in den ersten drei Versen skizzierte Ordnung wird bereits im vierten Vers schon wieder unterlaufen. Das ‚Einhaken‘ des Teufels erfolgt nicht nur ungewöhnlich früh, sondern zielt dabei auch auf die hier eingeführten und den weiteren Textverlauf prägenden Kategorien: Name, Tugend, Geschlecht, Körper, Ehe. Die Lakonie des Einstiegs setzt sich in der Motivation des eigentlichen Bruchs fort, der hier als Konsequenz des teuflischen Einhakens erfolgt: *sin nackeit in do stercte, / daz er in sunden ungemach / warf die vrowen. die brach / ir e mit eime. diz geschach.*³ Der Text betont hier die teuflische Eigenschaft der List und das daran geknüpfte Zugreifen auf

1 *Das Passional*. Eine Legenden-Sammlung des dreizehnten Jahrhunderts. Hrsg. von Fr. Karl KÖPKE. Quedlinburg/Leipzig 1852 (Bibliothek der gesamten deutschen National-Literatur 32). Das *Passional* ist das umfangreichste und bedeutendste Verslegendar des Mittelalters in deutscher Sprache. Es umfasst in drei Büchern Marien- und Jesusleben, Apostellegenden und nachapostolische Heiligenlegenden. Vgl. dazu einleitend *Passional*. Buch I: Marienleben. Hrsg. von Annegret HAASE/Martin SCHUBERT/Jürgen WOLF, Berlin 2013 (Deutsche Texte des Mittelalters XCI/2), S. XI–LI; vgl. auch HAMMER, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘, Berlin, Boston 2016 (Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 10), S. 33–68.

2 S. 319, V. 1–7; „Theodora hieß eine makellose Frau. Jung und schön war ihr Körper und sie hatte einen lebenswerten Mann. Der Teufel warf da Haken an, da es ihn sehr schmerzte, dass sie beide ein tugendreiches Leben führten, sowie er es bemerkte.“ Verweise auf die Theodorallegende des *Passionals* hier und im Folgenden nur noch mit Seiten- und Verszahl. Die Übersetzungen zu diesem Text stammen von mir.

3 S. 319, V. 10–11; „Seine Hinterlist bestärkte ihn darin, dass er die Frau ins Unglück der Sünde stieß. Diese brach ihre Ehe mit einem Anderen. So geschah es.“

Thomas Müller, Universität Zürich, Deutsches Seminar, Schönberggasse 2, CH-8001 Zürich, thomas.mueller@ds.uzh.ch

die Welt,⁴ nimmt darüber hinaus aber keine weitere Begründung oder Ausgestaltung des Ehebruchs vor. Dieser wird stattdessen nur in aller Kürze konstatiert, wobei selbst die summarische Erzählerrede über ein Enjambement hin versetzt ist. Was Theodor*a⁵ genau bricht, folgt erst im nächsten Vers. Das Werfen durch die teuflische List und das passive Geschehen umklammern diesen Vorgang. Das textuelle Verfahren zeigt damit an, wie der Teufel durch das tugendreiche Eheverhältnis provoziert wird und sein *haken* auf diese Form von weltlicher Kommunität zielt. Der Ehebruch von Theodor*a ist dem Brechen der Ehe durch den Teufel nachgeordnet.⁶ Größeren Raum nimmt der anschließende Bewältigungsmodus für die begangene Sünde ein.⁷ Nachdem der Ehe-

4 Zum Verhältnis von teuflischer List und gesteigerter Wahrnehmung vgl. auch BOCKMANN, Jörn: Turpiloquium Oder Wie handeln und sprechen die Teufel? Eine Relektüre von Strickers ‚Richter und Teufel‘. In: Turpiloquium. Kommunikation mit Teufeln und Dämonen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von DEMS./Julia GOLD, Würzburg 2017 (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie 41), S. 21–43, hier S. 42.

5 Ich verwende zur Bezeichnung der titelgebenden Figur durchgängig ‚Theodor*a‘ bzw. ‚Theodor*us‘ mit Asterisk, um die jeweils im Text aktualisierte Form aufzugreifen, ohne die Dynamik des Umbenennens dabei auszublenden. Vgl. dazu weiter unten, Kap. 2.

6 Die ergänzende Begründung für die teuflische Einleitung des Ehebruchs – *wand im was vil leide, / daz si lebten beide, / mit tugenden als er mercte* – unterstreicht das Einhängen des Teufels an der Beziehung zwischen beiden Eheleuten; und nicht etwa nur bei Theodor*a als der beteiligten Ehefrau. Dass insbesondere die Frau anfällig für Teufelseinwirkungen sei, ist im patristischen Denken seit Augustinus fest verankert. Vgl. dazu FLASCH, Kurt: Der Teufel und seine Engel. Die neue Biographie, München ²2016, S. 89–98. Die Theodoralegende des *Passionals* stellt ein solches Denkmuster aber keineswegs aus. Die Version der *Legenda Aurea* versucht Theodor*a zwar auch zu exkulpieren, indem ihr Widerwille gegen den Nebenbuhler und die bewusste Täuschung durch eine Zauberin hervorgehoben werden; andererseits wird Theodor*a hier aber auch als grundsätzlich naive und willfährige Figur gezeichnet, die sofort zum Ehebruch bereit ist, wenn Gott gerade nicht hinzusehen scheint. Damit bringt Jacobus auch eine Zuschreibung eines ehebrecherischen Impetus bei Theodor*a mit ins Spiel. Vgl. Jacobus de Voragine: *Legenda Aurea – Goldene Legende*. Einleitung, Edition, Übersetzung und Kommentar von Bruno W. HÄUPTLI, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2014 (Fontes Christiani Sonderband), S. 1208. Verweise auf die *Legenda Aurea* im Folgenden nur noch mit Sigle ‚LA‘ und Seitenzahl. Die lakonische Darstellung im *Passional* blendet die Frage nach einer spezifisch weiblichen Schuldhaftigkeit eher ab, so dass man unter Berücksichtigung des textuellen Verfahrens hier schwerlich von einer geschlechtlich motivierten Verleitung der Frau zum Ehebruch – so zur Version der *Passionals* HAMMER, Erzählen vom Heiligen, S. 261f. (Anm. 1) – oder gar von einem „Schreckbild der als Erbin Evas verführbaren und damit auch selbst verführerischen Hure“ – so zur Version der *Legenda Aurea* FEISTNER, Edith: Manlichiu Wip, Wipliche Man. Zum Kleidertausch in der Literatur des Mittelalters. In: PBB 119 (1997), S. 235–260, hier S. 238 – sprechen kann.

7 Vgl. S. 319, V. 12–27. Siehe zu diesem Verhältnis – des knapp konstatierten teuflisch (mit) wirkten Vergehens und seines ausladend geschilderten Bewältigungsmodus – auch den Beitrag von Sarina TSCHACHTLI.

mann gewohnheitsmäßig verreist ist, schließt der Text eine überraschende Sequenz von Klage und Rat an: *Theodora klagete ir leit / stete, des si nicht vergaz. / her unde dar si ez maz, / wie si mochte werben, / daz si nicht verterben / dorfte vor der sunden bant. / einen rat si do vant, / der duchte sie der beste.*⁸ Es ist hier keineswegs klar, bei wem Theodor*a ihr Leid klagt oder von wem sie Rat erhält. Das Abwägen möglicher Handlungsweisen wie auch die eigenständige Entschlussfassung machen deutlich, wie sehr sie dabei doch auf sich selber zurückgeworfen ist. Gott oder eine vertraute Person stehen als Adressat oder Dialogpartner für Theodor*a jedenfalls nicht zur Verfügung.⁹ Dass ihr Abwägen hauptsächlich um die Frage kreist, wie sie an dem Unglück nicht zu Grunde gehe, macht hier bereits einen instrumentellen Impetus deutlich, an dem der Teufel wieder einhaken wird.¹⁰

Dass Theodor*a bereits im vierten Vers der gesamten Einzellegende vom Teufel beharkt wird und sie ihre anschließende Klage uneindeutig adressiert, lässt eine Erzähllogik aufscheinen, die von einer poetischen Macht des Teufels durchsetzt ist. Ein Erzählen [v]on *sante Theodora einer vrowen*¹¹ ist hier von Beginn an nicht nur durch teuflische Anfechtung und heilige Gegenwehr gekennzeichnet,¹² sondern steht viel grundsätzlicher in einer wiederholten Auseinandersetzung mit dem Teufel als Störfigur. Soziale Konstanten werden unmittelbar in Frage gestellt und durch den Ehebruch exponiert. Dadurch werden Brüche in verschiedenen Bereichen eingezogen, die im weiteren Textverlauf zunehmend aufbrechen. Über ein aktives Einhaken des Teufels werden alternative Sinnmuster an Stellen eingespielt und dynamisiert, an denen andere Ansprechpartner fehlen. Von dieser Logik sind insbesondere Gott und der Ehemann betroffen, die oft gerade dann nicht zum Zuge kommen, wenn man es eigentlich erwarten müsste. Damit zeigt sich die Theodorallegende des *Passionals* auch als ein Text, dem nicht immer an einer Vermeidung des theologisch

8 S. 319, V. 28–35; „Theodora klagte ihr Leid stetig, das versäumte sie nicht. Hin und her wägte sie es ab, wie sie erreichen mochte, dass sie an dem Sündenleid nicht zugrunde gehen muss. Da fand sie einen Rat, der schien ihr am besten.“

9 Diese Leerstelle ist auch in Abgrenzung zur *Legenda Aurea* eklatant, wendet sich Theodor*a dort doch unmittelbar nach einer vergeblichen Tröstung durch ihren Ehemann an die Äbtissin eines Nonnenklosters, von der sie über die List der Zauberin aufgeklärt wird. Von ihr fordert Theodor*a daraufhin Einsicht in den Evangelientext, worin sie das berühmte Diktum von Pontius Pilatus aus Joh 19,22 aufschlägt: *Quod scripsi, scripsi*; „Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben.“ Mit Ehemann, Äbtissin und Evangelientext stehen hier also gleich drei mögliche Bezugsinstanzen zur Verfügung.

10 Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

11 S. 319, Titel.

12 Vgl. HAMMER, Erzählen vom Heiligen, S. 257–265 (Anm. 1), hier v. a. S. 263.

Prekären gelegen ist, sondern an der Ausformung des literarisch Möglichen.¹³ Der Teufel ermöglicht Erzählräume und Erzählverläufe, die ohne diesen *haken* unerprobt blieben; und letztlich eben doch eine Form der Heilstiftung, wenn auch über sich ungewöhnlich verzweigende Pfade.

2 Ein neues Selbst – *wir lazen hie den wibesnamen*

Im Zuge der beklagenswerten Situation und des selbsttätigen Ratschlusses legt Theodor*a die Kennzeichen ihrer bisherigen Identität ab; sie zieht sich Männerkleider an, schneidet ihre Haare kurz – und *schuf sich rechte, als ein man*.¹⁴ Heimlich eilt sie davon und findet Aufnahme in einem Mönchskloster, wo sie nach ihrem Namen gefragt wird: *man vrage te sie, welch were ir name. / ,Theodorus‘ sprach si do*.¹⁵ Die Investitur von der Frau zum Mann und vom Laien zum Mönch nimmt Theodor*a selbsttätig vor. Auch der neue Name als Signum der monastischen Identität wird als eigene Umbenennung von Theodor*a zu Theodor*us im Rahmen einer direkten Rede inszeniert. Die Selbstschaffung findet durchwegs autonom, weder auf göttliches Geheiß noch in monastischem Zeremoniell statt. Die weltliche Identität bleibt dem geistlichen Ordensnamen denn auch eingeschrieben, indem Theodor*a lediglich die weibliche Form vermännlicht. In Theodor*as Handeln wird hier insofern noch wesentlich mehr ‚Eigenwille‘ sichtbar, als dies die angestrebte Lebensform zuließe.¹⁶ Eine konsequente monastische Formgebung rückt in diesem Verlauf der Mönchswerdung bereits ins Zwielflicht.¹⁷ Auch hieran wird der Teufel wieder einhaken. Theodor*a gelingt es aber dadurch, die soziale Position der Ehefrau, die Verstrickung in Sünde durch den Teufel wie auch eine eindeutige Benennung

¹³ Vgl. dazu auch BOCKMANN, Jörn/GOLD, Julia: Kommunikation mit Teufeln und Dämonen. Eine Einleitung. In: Turpiloquium, S. 1–18, hier S. 13 (Anm. 4).

¹⁴ S. 319, V. 41; „machte sich genauso wie ein Mann zurecht.“

¹⁵ S. 319, V. 58/59; „Man fragte sie, wie ihr Name sei. ‚Theodorus‘ sagte sie da.“

¹⁶ Vgl. dazu auch MELVILLE, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, München 2012, S. 273–285.

¹⁷ Vgl. dazu Die Benediktsregel. Lateinisch/Deutsch. Mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekongferenz. Hrsg. von P. Ulrich FAUST OSB, Stuttgart 2009, 58,1–26; zur Investitur v. a. 58,26; vgl. auch SONNTAG, Jörg: Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit, Berlin 2008 (Vita regularis, Abhandlungen 35), S. 94–119 sowie S. 120–164; vgl. auch GLEBA, Gudrun: Klöster und Orden im Mittelalter, Darmstadt 2011, S. 31.

durch den Erzähler vorerst zu hintergehen. Die diskursive Virulenz ihrer selbsttätigen Umbenennung wird umso deutlicher, wenn die Erzählerrede dies im Anschluss metaleptisch mitvollzieht: *Wir lazen hie den wibesnamen. / si truc do an ir sunder schamen / beide munchlichez kleit / und darzu sulche manheit, / daz si wol heizen mochte ein man.*¹⁸ Die Erzählerrede nimmt hier die Vorgabe der Figur auf und hält dies im weiteren Verlauf konsequent durch; Theodor*a ist nunmehr Theodor*us und auch pronominal ist ‚sie‘ jetzt ‚er‘. Die Theodor*us in diesem Kontext zugeschriebene *manheit* wird dann mit der einsetzen-den Askese verschränkt:

der jungelinc greif den lib an / unde arbeitte vaste. / vil lutzel pflac er raste. / geistlich unde uzerlich / ubete er an den amten sich. / wachen, weinen und gebët / er mit allem vlize tet, / da mite er ouch vor not genas. / swaz der snoden amten was, / dar abe ein ieglicher vloch, / Theodorus die an sich zoch / und pflac der wol mit vlize.¹⁹

Die körperlichen Konsequenzen folgen: Das Antlitz wird fahl, die Rosenfarbe schwindet infolge der diversen Beschwerden; da Schlaf und Speise reduziert sind, fallen Wangen und Augen ein.²⁰ Während solche Verschiebungen in der jüngeren Forschung vornehmlich im Kontext von Kleidertausch und Crossdressing besprochen wurden,²¹ sollte Askese an dieser Stelle durchaus als Zurücknahme der Kategorie Geschlecht überhaupt gelesen werden.²² Der Eintritt ins Kloster, die selbsttätige Umbenennung und die anschließende Askese müssen hier allerdings auch als Folge einer teuflischen Brüchigkeit gelten, die von Anfang an und explizit auf das tugendreiche Eheverhältnis, die namentliche Identität und den schönen Körper zielte. Es sind diese Kategorien, die Theodor*a in

¹⁸ S. 320, V. 7–11; „Wir lassen hier vom Frauennamen ab. Sie trug nun ohne Scheu sowohl die Mönchskleidung als auch solche Tapferkeit an sich, dass sie wohl ein Mann heißen mochte.“

¹⁹ S. 320, V. 12–23; „Der junge Mann kasteite seinen Leib und quälte sich sehr. Er gewährte sich nur wenig Ruhe. Innerlich und äusserlich kasteite er sich mit Aufgaben. Wachen, Weinen und Gebet leistete er mit vollem Eifer, damit er auch von der Beschwerde errettet würde. Was es auch an geringen Ämtern gab, die jeder zu vermeiden suchte, die nahm Theodorus auf sich und kümmerte sich mit großem Eifer darum.“

²⁰ Vgl. S. 320, V. 24–35.

²¹ So v. a. für die legendarischen Bearbeitungen zu Marina/Marinus, Eugenia/Eugenius und Pelagia/Pelagius. Vgl. dazu FEISTNER, Edith: *Manlīchiu Wīp, Wīpliche Man*, S. 235–260 (Anm. 6); KASTEN, Ingrid: Gender und Legende. Zur Konstruktion des heiligen Körpers. In: *Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur*. Hrsg. von Ingrid BENNEWITZ/DERS., Münster 2002, S. 199–219; vgl. zur Theodoralegende im *Passional* auch HAMMER, Erzählen vom Heiligen, S. 258 (Anm. 1).

²² Vgl. dazu TRAULSEN, Johannes: *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘*, Berlin, Boston 2017 (Hermaea 143), S. 192–214, hier v. a. S. 211.

den ersten drei Versen charakterisieren und die eine Intervention des Teufels hervorrufen. Dies wird hier narrativ ausgefaltet und durch Mönch, Ordensname und Askese überblendet: Die Ehefrau wird zum Ordensbruder, Theodor*a zu Theodor*us, der junge und schöne Leib zum alten und bleichen Antlitz. Ein Aufscheinen des einen Aspektes im anderen bleibt jedoch im Aspektsehen des Teufels gegenwärtig, wodurch dieser hervorkehrt, dass hier keine neue Lebensform, sondern eine zweckmäßige Kaschierung des Ehebruchs vollzogen wird.

3 Scheitern von Dialog mit Ehemann – *si gruzten beide sich zustunt*

Nach der großräumigen Beschreibung der Askese lenkt der Text auf eine Begegnung zwischen Theodor*us und dem zurückgelassenen Ehemann um, womit eine Erneuerung der familialen Bande zumindest als Option eingespielt wird. Theodor*us wird vom Abt des Klosters für eine logistische Aufgabe bestimmt: *do sprach der abt wider in, / daz er den wagen neme / und in die stat queme, / da er olei solde holn.*²³ Theodor*us entspricht dem monastischen Gebot zum Gehorsam und macht sich auf den Weg: *swie im der abt hete uffeleit / daz amt, alsus greif er ez an.*²⁴ Beim Ehemann findet die Hinlenkung auf die Begegnung in einem deutlicheren Gottesbezug statt. Im Zuge seiner betont tugendreichen Lebensweise wendet sich ihm ein Engel zu und spricht ihn direkt an: *do in die leitliche pflege / lange zit an sich genam, / von gote ein engel zu im quam / und warf im einen trost vor. / ‚ganc‘, sprach er, ‚sten an daz tor, / da sal din wib dir widervarn‘.*²⁵ Logistischer Auftrag und exklusiver Engelsdialog leiten so auf

²³ S. 320, V. 40–43; „Da sprach der Abt zu ihm, dass er den Wagen nehmen und in die Stadt aufbrechen soll, um dort Öl zu holen.“

²⁴ S. 320, V. 48/49; „So wie ihm der Abt die Aufgabe erteilt hatte, nahm er es in Angriff.“ Der Auftrag durch den Abt ist insofern bemerkenswert, als hier zwar kein unmittelbarer Kontakt mit Gott gezeigt wird, was Theodor*a von anderen Heiligen abgrenzt, die Gott direkt ansprechen oder von ihm angesprochen werden. Dennoch kann die Beauftragung durch den Abt als funktionsäquivalent gelten, wenn man das monastische Gebot zum Gehorsam in seiner Regelmäßigkeit ernst nimmt. Vgl. dazu etwa Die Benediktsregel 5,4: *mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur moram pati nesciant in faciendo*; „darf es für sie nach einem Befehl des Oberen kein Zögern geben, sondern sie erfüllen den Auftrag sofort, als käme er von Gott.“ Der propositionale Gehalt des Auftrags verunklart diesen Bezug jedoch.

²⁵ S. 320, V. 62–67; „Als ihn dieser leidvolle Zustand über lange Zeit beansprucht hatte, kam von Gott ein Engel zu ihm und ließ ihm Trost zukommen. ‚Geh‘, sprach er, ‚steh an das Tor, da wird dir deine Frau begegnen‘.“

sehr unterschiedliche Weise eine Zusammenführung der Eheleute ein. Durch *gotes ordenunge alsus*²⁶ begegnen sich Mönch und Ehemann dann auch, wobei der Mönch zwar den Mann, der Mann aber nicht den Mönch bzw. die Frau im Mönchsgewand erkennt. Sie grüßen sich wie zwei Fremde und gehen aneinander vorüber. Jegliche Signale einer früheren Intimität, die ja ein wesentliches Reizmoment für die initiale Intervention des Teufels bot, bleiben hier aus.²⁷ Handlungslogisch und motivgeschichtlich ist das durchaus plausibel, Cross-dressing und Askese können je für sich und auch in ihrer Verschränkung ein verhindertes Wiedererkennen ohne weiteres begründen. Dass die göttliche Lenkung damit aber subvertiert und die topologische Distanz durch die topographische Nähe kontrastiert wird, markiert in diesem Moment des ‚schwierigen Erkennens‘ den teuflischen Bruch; die ‚soziale Oberfläche‘ überformt den göttlichen Hinweis.²⁸ Die ehelich-familiale Bindung scheint unhintergebar gestört, was in diesem asymmetrischen Moment des Erkennens nochmal perpetuiert wird. Dies veranlasst den Ehemann wiederum zu einer nicht eindeutig adressierten Klage, worin er seine Freud- und Hoffnungslosigkeit artikuliert. Ganz im Gegensatz zur uneindeutig adressierten Klage Theodor*as²⁹ erfolgt hier eine unmittelbare Reaktion:

do sprach eine stimme in der luft / ‚swer vru dinen gruz entpfie / und mit oxen vur dich gie, / daz selbe ist din wib gewesen‘. / do konde iener nicht erlesen / sin wib uz den allen, / die im da gevallen / mit gruze waren her und dar. / sus wart si noch nicht offenbar.³⁰

Der Ehemann erfährt im Gegensatz zu Theodor*a somit gleich zweimal eine göttliche Zuwendung, zunächst von einem Engel, dann von einer Stimme in der

²⁶ S. 320, V. 71; „Gottes Weisung auf diese Art“.

²⁷ Ganz anders in LA, S. 1210, wo eine direkte Interaktion zwar ebensowenig stattfindet, Theodor*a doch aber zu sich selber spricht: *Heu me, bone vir meus, quantum laboro, ut eripiar a peccato, quod feci in te*; „Weh mir, mein guter Mann, wieviel muß ich leiden, um von meiner Sünde loszukommen, die ich dir angetan habe.“ Eine solche – hier zumindest innerlich artikuliert – Formel der Zuneigung fehlt im *Passional*. Ebenso fehlt im *Passional* Theodor*as Gruß in direkter Rede: *Gaudeas, domine meus*; „Mein Herr, sei begrüßt!“

²⁸ Vgl. dazu SCHULZ, Armin: Schwieriges Erkennen. Personenidentifizierung in der mittelhochdeutschen Epik, Tübingen 2008 (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 135), S. 498–503.

²⁹ Vgl. dazu weiter oben, Kap. 1.

³⁰ S. 320, V. 92–100; „Da sprach eine Stimme in der Luft: ‚Wer zuvor deinen Gruß empfing und mit Oxen an dir vorüberging, das ist deine Frau gewesen‘. Da konnte jener nicht erkennen, wer von den vielen Leuten, die ihm da von allen Seiten entgegenkamen, seine Frau war. So wurde sie noch nicht offenkundig.“

Luft.³¹ Das Privileg dieser Beziehung bleibt jedoch weitgehend ohne Effekt. Ein Wiedererkennen findet nicht statt; ein distinktives Erinnern bleibt aus. Das vom Teufel gebrochene Eheverhältnis wird durch die göttliche Zuwendung und Lenkung nicht restituiert. Entscheidend an diesem Moment ist jedoch das ostentative Scheitern des Wiedererkennens und Rückerinnerns. In der kurzen Wendung *us wart si noch nicht offenbar* nimmt die Erzählerrede diese Latenz mit auf, referiert das *si* hier doch wieder auf den *wibesnamen*, der eigentlich im Zuge der neuen Identität als Mönch nun unterlassen werden sollte und hier nun zwar *noch nicht offenbar*, insofern aber doch gegeben ist. Die Identifikation von Theodor*us mit Theodor*a in der direkten Rede der *stimme in der luft* blitzt hier nochmal kurz in der Erzählerrede auf und macht damit eine Aspekthaftigkeit deutlich, die der Teufel in seiner Indikation des Bruchs verstärkend hervorheben wird.³² Gerade indem der Teufel diesen Bruch in die weltliche Ordnung einzieht und über die göttliche Lenkung eine räumliche Nähe zwischen Ehemann und Ehefrau entsteht, wird der Bruch in seinem Aufbrechen wiederholt und insofern auf Dauer gestellt. Obwohl der Ehemann mit einem Engel in Kontakt steht, auf seine Klage eine direkte himmlische Zuwendung erfolgt und der Auftrag explizit auf die Begegnung mit seiner vormaligen Ehefrau zielt, erkennt er Theodor*a in Gestalt des Mönches nicht. Obwohl Theodor*a vom *haken* des Teufels betroffen ist, ihre Klage ohne Adressat und ohne Reaktion erfolgt und der Auftrag den dahinterliegenden Zweck nicht enthüllt, erkennt sie ihren Ehemann auf dieser sozialen Position sehr wohl. Damit wird eine Handlungslogik deutlich, die einen Dialog mit dem ehelichen Partner als unmöglich, einen Dialog mit Gott allerdings auch als nicht hilfreich oder überhaupt verfügbar ausweist. Indem Gott nicht zu Theodor*a und Theodor*a nicht zum Ehemann spricht, bleibt in diesen Beziehungen die jeweils andere Position soweit unbesetzt.

4 Gelingen von Dialog mit Teufel – *o vrowe min, Theodora*

Nach dem gescheiterten Dialog mit dem Ehemann gelangt Theodor*us wieder ins Kloster. In diesem monastischen Rahmen wird er zunächst als überaus tugendreich beschrieben, worauf eine Sequenz folgt, die ihn als wundertätigen

³¹ Die hier nicht näher konturierte Sprechinstanz ließe sich grundsätzlich dämonologisch lesen, was in diesem textuellen Umfeld jedoch wenig plausibel ist. Vgl. dazu FLASCH, *Der Teufel und seine Engel*, S. 105f. (Anm. 6).

³² Vgl. dazu weiter unten, Kap. 4.

Mönch zeigt.³³ Er wirkt viele Zeichen – *als in hete got gelart*;³⁴ heilt schlimme Bisswunden – *durch gotes ere*;³⁵ und er spricht mächtige Worte gegen das böse Tier, welches zuvor einem Mann die schlimmen Bisswunden zugefügt hatte – auch hier wiederum *mit unsers herren volleist*. Theodor*us wird in diesem Kontext nun erstmals und dabei gleich mehrfach göttliche Unterstützung zugesprochen. Dass dies im Kontext der erneuten Abwendung vom Eheverhältnis, dem erneuten Eintritt ins Kloster und der so stark gemachten heiligen Lebensform steht, verortet die gewährte göttliche Gnade zwar in einem monastischen Rahmen; allerdings ist es doch bemerkenswert, dass Theodor*us trotz dieser Rahmung explizit in seiner personalen Vorbildhaftigkeit und seinem thaumaturgischen Tätigsein gezeigt wird. Seine Heiligkeit steht hier weniger im Lichte einer konsequenten *vita communis* und einer vollständigen „Liturgisierung des Lebens“,³⁶ sondern wird nach wie vor als Herausgehobenheit des Heiligen selbst gezeigt. Insbesondere die dritte Wundertat zieht dabei einen weiteren Bruch in die neue Lebensform ein:

ouch wante er [Theodor*us; T. M.] gahens sinen trit / nach dem tiere, unz er ez sach. / so kreftige wort er sprach / mit unsers herren volleist, / daz ienez tier sinen geist / uffer stat muste ergeben / und ez verlos zuhant sin leben, / wand ez gelac dar under.³⁷

Obwohl Theodor*us hier unter göttlicher Leitung handelt, lässt sich die vollzogene Tiertötung doch als Allusion auf diverse Momente des sprachmagischen Handelns im legendarischen Kontext lesen.³⁸ Die *so kreftige wort* als die eigent-

³³ Vgl. S. 320, V. 101–S. 321, V. 15.

³⁴ S. 321, V. 7: „wie Gott es ihm gewiesen hat“.

³⁵ S. 321, V. 12; „durch die Gewalt Gottes“.

³⁶ Vgl. AGAMBen, Giorgio: Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform, Frankfurt a. M. 2016, S. 95–123, hier S. 116.

³⁷ S. 321, V. 18–23; „Er [Theodor*us; T. M.] begab sich auch sofort auf die Spur des Tieres, bis er es gefunden hatte. Er sprach mit der Hilfe unseres Herrgotts so mächtige Worte, dass jenes Tier auf der Stelle seine Lebenskraft aufgeben musste und sogleich sein Leben verlor, als es davon darnieder lag.“

³⁸ So ist z. B. das Töten des wilden Stieres durch den Weisen Zara in der Silvesterlegende deutlich als unheilige Sprachmagie markiert, die in der Reaktion Silvesters eine scharfe Kontrastierung durch das im Gegenzug sprachmächtige Wiederbeleben des Stiers erfährt; vgl. *Das Passional*, S. 86, V. 49–S. 90, V. 31; für die Stiertötung durch Zara v. a. S. 87, V. 51–61; für die Wiedererweckung durch Silvester v. a. S. 89, V. 47–54. Die ‚Lizenz zum Töten‘ eines Tieres erhält ein Heiliger nur dann, wenn dieses eindeutig als Teufelskreatur – in der Regel als ein Drache – markiert ist, wie dies z. B. in den legendarischen Bearbeitungen zu Georg, Margaretha oder Martha thematisiert ist. Im Fall der heiligen Martha wird die im Zweifel stehende Kreatur als hybrides Meerungeheuer eingeführt, das bereits viele Schiffe und Menschen verschlungen hat. Martha nähert sich dem Drachen *in flagranti*, als dieser gerade einen Menschen verspeist. Allerdings ist die potentielle Tötung hier figural umgelagert und gewaltmäßig abgeschwächt,

liche Wundertat sind insofern auf *unsers herren volleist* als Formel des göttlichen Beistands dringend angewiesen, würden sie ohne diese Lizenzierung doch schnell auch unter Magieverdacht geraten können.³⁹ An dieser Stelle hakt der Teufel dann erneut ein. Handlungslogisch ist dies durch die monastisch geprägte Gottgefälligkeit des Mönchs motiviert. Narrativ eröffnet aber auch der prekäre Moment der Tiertötung ein neuerliches Einfallstor für ein teuflisches Einhaken und verleiht der ostentativen Heiligkeit von Theodor*us im Kloster damit ein deutliches Kippmoment.

Der Einzug der teuflischen Brüchigkeit in die familialen Bande und die eigene Identität wird hier fortgeführt, indem der Teufel nun gegen die monastische Investitur, gegen die performative Umbenennung und nicht zuletzt auch gegen die Erzählerrede Theodor*us wieder Theodor*a nennt:

diz leben und diz wunder, / daz mit tugenden was geleit / in des menschen edelkeit, / der tuvel sere hazzete. / hievon er vur ouch vazzete / den munch durch kunftic ungemach. / er wisete sich im und sprach / ,hei, Theodora, Theodora, / ich bin dir hergetreten na / und wil dich brengen, als ich mac / noch in harte grozen slac. / wenestu, unreinez wib, / daz ich nicht dinen valschen lib / bekenne in deme kleide, / nu du mit valschem leide / und mit grozer unvlat / verstunden hast der sunden grat / und din e zubrochen? / [. . .]⁴⁰

indem Martha nebst ihrem Glauben Weihwasser und Kreuz zum Einsatz bringt, um das Tier anschließend mit ihrem Gürtel nur zu zähmen. Der Einsatz von Worten weicht hier dem Einsatz von Gegenständen; die Vermitteltheit der Interaktion vermag dabei die Problematik des Tötens deutlich zu machen. Die Erzählerrede vermerkt dazu: *an guten sinnen was si* [Martha, T. M.] *scharf. / des wolde si nicht slan den wurm*; „sie [Martha, T. M.] war von so scharfem Verstand, dass sie den Drachen nicht töten wollte“ (*Das Passional*, S. 334, V. 76f.). Martha übergibt den Drachen dem Volk, das ihn dann seinerseits mit Speer und Schwert tatsächlich niederstreckt. Vgl. zur ganzen Sequenz *Das Passional*, S. 334, V. 26–90.

39 Zum religiösen und ästhetischen Risiko des Wundererzählens vgl. auch KÖBELE, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende. In: PBB 134 (2012), S. 365–404, hier v. a. S. 368f.

40 S. 321, V. 24–41; „Diese Lebensweise und dieses Wunderwirken, das vollkommen in menschliche Würde gebracht war, hasste der Teufel sehr. Darum griff er den Mönch auch wieder mit neuem Leid an. Er zeigte sich ihm und sprach: ‚He, Theodora, Theodora, ich bin zu dir hingekommen und werde dich noch in sehr großes Verderben stürzen, wozu ich auch in der Lage bin. Glaubst du etwa, du unreine Frau, dass ich deine betrügerische Gestalt unter diesem Kleid nicht erkenne, da du doch mit trügerischem Kummer und mit großer Schande dem Weg der Sünde verfallen bist und deine Ehe gebrochen hast? [. . .]“ Der Teufel zielt hier auch stärker als in der *Legenda Aurea* auf das Mit-Sehen der vorigen Identität und dabei weniger scharf auf den vollzogenen Ehebruch. Vgl. dazu LA, S. 1210: *Meretrix prae omnibus et adultera reliquisti virum tuum*; „Du Erzhure und Ehebrecherin, deinen Mann hast du verlassen“.

Der initiale Appell mit doppelter namentlicher Anrufung eröffnet diesen ersten Teufelsdialog. Der Teufel ruft Theodor*us als Theodor*a an und evoziert dadurch als einzige Textinstanz wieder ihre alte Identität.⁴¹ Durch diesen betonten Widerspruch zur neuen Namens- und Lebensform kommt mit dem Teufel eine Stimme in den Text, die eine Befähigung zum Aspektsehen deutlich macht und darüber eine fixierte Sinnkonstitution wieder unterläuft.⁴² Der Rekurrenz auf die alte Namensform folgt ein Akt der Drohung, dass der Teufel es durchaus vermöge, Theodor*us wieder zu Fall zu bringen. Schonungslos adressiert die teuflische Stimme die Gegebenheit, dass unter dem Mönchsgewand sehr wohl eine Frau vorzufinden sei und dass er – der Teufel – sehr wohl in der Lage sei, dies zu sehen und zu artikulieren. Er insistiert auf dem ‚als ob‘ von Theodor*as neuer Identität, das in der Formel *schuf sich rechte, als ein man* bereits eingeschrieben war. Es ist der Teufel, der hier sprichwörtlich darauf hinweist, dass die Kleidung allein noch keinen Mönch mache.⁴³ Mit dem Aufrufen der weiblichen Namensform, dem Hinweis auf die bloße Verkleidung und dem In-Erinnerung-Rufen des Ehebruchs artikuliert der Teufel eine alternative Wahrheit gegen die übergeordnete Sinnkonstitution: Theodor*us sei eben doch Theodor*a, der Mönch sei eben doch eine Frau und die so heilige Lebensform sei eben doch nur ein Instrument zur Kaschierung eines schändlichen Ehebruchs. Indem der Teufel diesen Aspekt hervorhebt, dass Theodor*a eben nicht konsequent eine neue Lebensform an sich genommen habe, steht die neue Identität des Mönchs als Ganzes in Frage.⁴⁴

Obwohl die weibliche Namensform damit wieder eingespielt ist, hält die Erzählerrede die figural geprägte Umbenennung zur männlichen Form hier weiter durch. Auf den Appell des Teufels respondiert Theodor*us dann auch nur be-

⁴¹ Vgl. dazu auch BUTLER, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 2006, S. 44–51; vgl. ebenso ALTHUSSER, Louis: Über die Ideologie. In: Ideologie und Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. Hrsg. von DEMS., Hamburg 1977, S. 130–153.

⁴² Vgl. dazu auch BACHTIN, Michail M.: Die Ästhetik des Wortes. Hrsg. und eingeleitet von Rainer GRÜBEL, Frankfurt a. M. 1979, S. 192–251; vgl. ferner GRÜBEL, Rainer: Zur Ästhetik des Wortes bei Michail M. Bachtin. In: BACHTIN, Die Ästhetik des Wortes, S. 21–78 (Anm. 42), hier S. 38–55.

⁴³ Vgl. dazu MELVILLE, Gert: Die Welt der mittelalterlichen Klöster, S. 273 (Anm. 16); vgl. dazu auch MOOS, Peter von: Le vêtement identificateur. L'habit fait-il ou ne fait-il pas le moine? In: Le corps et sa parure. The Body and its Adornment. Hrsg. von Thalia BRERO, Florenz 2007 (Micrologus 15), S. 41–60.

⁴⁴ Vgl. AGAMBEN, Höchste Armut, S. 118 (Anm. 36).

dingt, indem dieser zwar Antwort gibt, darin aber lediglich zur apotropäischen Gegenwehr ausholt:

Theodorus der munch gut / vil ebene im do begeinte. / kruzewis er sich seinte. / ,vare hin', sprach er, ,arger wicht, / du macht mich verraten nicht. / Iesus Crist der herre min / sal mir vor dir ein schirm sin / mit siner helfenden hant'. / isa der tuvel ouch verswant.⁴⁵

Auch wenn Theodor*us den Teufel hier zwar vordergründig abzuwehren vermag, scheint der Stachel des vorausgegangenen Appells zu sitzen, insofern die Aussage *du macht mich verraten nicht* den Wahrheitswert der teuflischen Perspektive doch eigentlich affirmiert. In diesem kurzen Moment scheint zwischen Mönch und Teufel ein Einverständnis darüber zu herrschen, dass der *valsche lib* zumindest eine gewisse Evidenz hat.

Die neue Identität von Theodor*us bleibt aber vorerst gewahrt. Er geht wieder seinen Verpflichtungen nach und erfüllt einen weiteren Auftrag im Dienste des Klosters, wobei er in einer fremden Herberge unterkommt. Hier nähert sich ihm nachts eine ‚Dirne‘, die er jedoch sofort als Teufelskreatur identifiziert und verscheucht.⁴⁶ Die ‚Dirne‘ lässt aber nicht locker, begibt sich zu einem anderen Freier und wird von diesem schwanger. Als Vater des unehelichen Kindes beschuldigt sie nun aber lautstark Theodor*us. Der Text eröffnet hier eine ganze Kette der Denunziation,⁴⁷ welche in direkter Reaktion auf die Teufelsvertreibung über die ‚Dirne‘, den Gastwirt, den Abt und die Mönche entfaltet und so als teuflisch induzierte Wahrheitskonstitution über eine ganze Reihe von Beteiligten evoziert wird.⁴⁸ Die teuflische Lüge der ‚Dirne‘ wird über die kollektive Perpetuierung zum Beweismittel und der vom Gastwirt weitergetragene Verdacht über den Abt und die Klostergemeinschaft zur Schuld umgedeutet.⁴⁹ Die teuflische Durchdringung der einzelnen Beteiligten und die diskursive Geltungssteigerung im kollektiven Vollzug wird zum Abschluss der Sequenz auch nochmal in einem summarischen Erzählerkommentar explizit gemacht: *ires*

⁴⁵ S. 321, V. 60–67; „Theodorus der gute Mönch begegnete ihm da sehr sicher. Er schlug segnend das Kreuz über sich. ‚Verswinde‘, sprach er, ‚du Bösewicht, du sollst mich nicht verraten. Mein Herr Jesus Christus soll mir mit seiner helfenden Hand ein Schirm vor dir sein.‘ Sogleich verschwand der Teufel auch.“

⁴⁶ Vgl. S. 321, V. 69–87.

⁴⁷ Ausgangspunkt ist dabei der in direkter Rede stehende Vorwurf: ‚*sin listigez gekose / hat mich‘, sprach si* [die ‚Dirne‘, T. M.], ‚*gar betrogen, / und in diz laster gezogen / des ich e wol anic was‘*; „Sein schlaues Geschwätz hat mich“, sprach sie [die ‚Dirne‘, T. M.], ‚völlig verblendet und in diese Schande gebracht, wovon ich zuvor keineswegs behaftet war.‘“ Vgl. S. 322, V. 1–5.

⁴⁸ Vgl. insgesamt S. 321, V. 88–S. 322, V. 25.

⁴⁹ Vgl. zu dieser Dynamik auch FOUCAULT, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a. M. 2014, S. 45–57.

*zornes haken / heften si vil gar darum / uf den munch Theodorum / und gaben im der rede schult.*⁵⁰ Der *zornes haken* ist in der auffallenden Rekurrenz auf den *haken* des Teufels⁵¹ und den pronominalen Bezug über die Wortform *ires* nicht allein an die *munche* geknüpft, sondern im Zuge des interpersonellen Verlaufs der Denunziation über Mönche, Abt, Gastwirt und ‚Dirne‘ vom ganzen involvierten Kollektiv und in letzter Instanz vom Teufel abhängig. Das zusätzliche Attribut des ‚Zorns‘, mit dem die Mönche hier behaftet werden, rückt diese Dynamik noch mehr in ein unheiliges Licht, ist doch gerade dieses Laster eines der Hauptmerkmale zur legendarischen Charakterisierung von ‚heidnischen‘ Widersachern.⁵² Theodor*us respondiert insofern auf die Denunziation und den anschließenden Schuldspruch, als er eine zwar unspezifische Sündhaftigkeit für sich in Anspruch nimmt und daran einen Imperativ zur Buße koppelt. Die Mönche nehmen das Geständnis zum Anlass, um Theodor*us samt Kind aus der Gemeinschaft auszustossen. [N]im dine vrucht, fordern sie ihn auf – und Theodorus nam sin kint / nach der munche willekur.⁵³

Als der Teufel sieht, in welcher Demut Theodor*us Schuld, Verstoßung und Elternschaft für sich annimmt,⁵⁴ greift er zu einem Mittel, das der Text als *kluterspil*⁵⁵ auf den Begriff bringt. Darüber wird eine teuflische Logik deutlich, die mit dieser Form der ‚Gaukelei‘ auf Aktivität und Flexibilität zielt,⁵⁶ womit der Teufel aber nicht nur seine allgemeine Wandelbarkeit unter Beweis stellt, sondern so auch eine Spiegelung dessen vornimmt, was Theodor*a als Vorlage bietet: Theodor*a täuscht – und der Teufel täuscht zurück. In insgesamt drei verschiedenen Verkleidungen führt der Teufel ‚Verkleiden‘ überhaupt vor und parodiert damit auch das von Theodor*a ihrerseits vorgelebte *kluterspil*. Er er-

50 S. 322, V. 22–25; „Ihren Haken des Zorns hefteten sie deswegen vollständig an Theodorus den Mönch und gaben ihm die Schuld, von der diese Rede handelte.“

51 Vgl. S. 319, V. 4.

52 Vgl. z. B. die Bearbeitung zu Lucia, Caecilia oder Katharina; *Das Passional*, S. 25–31; 629–642; 667–690. Vgl. dazu grundlegend JEHL, Rainer: Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung. In: *Franziskanische Studien* 64 (1982), S. 261–359, hier v. a. S. 275–296.

53 S. 322, V. 45–51; „Nimm deinen Spross“; „Theodorus nahm sein Kind, wie es die Mönche von ihm verlangten.“

54 Vgl. S. 322, V. 88–90.

55 Das Wörterbuch übersetzt die nur für das *Passional* belegte Sonderform *kluterspil* gemäss *kluterie* mit ‚Gaukelei‘, ‚Blendwerk‘, ‚Täuschung‘. Vgl. *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch* von Matthias LEXER. 3 Bde., Bd. 1, Leipzig 1872–1878, Sp. 1641–1642 (<http://www.woerterbuchnetz.de/Lexer?lemma=kluterie>; Zugriff: 15. August 2019).

56 Siehe zum bis zur Reizüberflutung ausgekosteten teuflischen Potential, sich in verschiedensten äußeren Erscheinungsformen zu zeigen, ebenso den Beitrag von Hans Richard BRITTNACHER in diesem Band.

scheint zunächst in Gestalt des ‚Ehemanns‘, dann eines ‚Bestienmeisters‘ und zuletzt eines ‚Ritterfürsten‘. Während die beiden letztgenannten Formen im Ergebnis auf Marter und Götzendienst zielen, hebt das Gegencrossdressing vom Teufel zum Ehemann auf einen neuerlichen Dialog zwischen dem Teufel und Theodor*a ab:

„o wrowe min, Theodora / nu han ich dir gestrichen na / deiswar in manigen stunden. / wol mich, daz ich han vunden / dich zu minem gelucke. / mir ist ein bose tucke / von dir gesaget, daz du dich / habest vergezzen wider mich / an einer grozen schulde. / nu habe dir mine hulde, / wand ich dir den selben val / nimmer ufgeheben sal / durch die groze vruntschaft, / in der ich bin zu dir behaft. / volge ot mir nu von hinnen! / du salt bi mir gewinnen / ere und werdekeit noch me, / danne du ir heez e / in der werlde hute.“⁵⁷

Die Erzählerrede vollzieht den Wechsel zur weiblichen Adressierung unkommentiert mit, indem nun plötzlich nicht mehr vom Mönch die Rede ist, sondern wieder die weibliche Form aktualisiert wird: *Theodora die gute / nicht wol verstant sich daran, / si dachte, ez were ir rechter man. / also gelich was er im.*⁵⁸ In der Fehlannahme, es sei der richtige Ehemann, respondiert Theodor*a auf das Gesprochene und macht dabei ihr Bekenntnis zu Schuld und Buße deutlich:

„herre“, sprach si, „nu vernim / mich, din vil armez wib. / ich han geschant minen lib / und bin in sulche sunde kumen, / daz ich wil nimmer underdrumen / min buzen al die wile ich lebe. / min leben ich billichen gebe / durch min sunde in herte not / und wil die tragen unz uffen tot.“⁵⁹

Der als Ehemann verkleidete Teufel steht hier der als Mönch verkleideten Ehefrau gegenüber. Und auch wenn diese Situation durch die teuflische Umbesetzung eine unheilige Rahmung erhält, wird hier vom Teufel propositional doch das ausgesprochen, wozu der echte Ehemann zuvor keine Gelegenheit hatte. Und Theodor*a vollzieht ihrerseits einen Sprechakt, den sie so auch an den

57 S. 323, V. 1–19: „Oh meine liebe Gemahlin, Theodora, nun bin ich dir wahrlich in vielen Stunden nachgegangen. Mein Glück, dass ich dich zu meinem Wohl gefunden habe. Mir ist ein böses Unrecht von dir zu Ohren gekommen, dass du gegen mich gesündigt habest durch ein großes Vergehen. Nun nimm mein großes Wohlwollen an, dass ich dir diesen Vorfall niemals vorwerfen soll um der großen Zuneigung willen, die ich für dich empfinde. Folge mir nun nach, du sollst bei mir noch mehr Ehre und Würde erlangen, als du es in der Welt jemals zuvor hattest.“

58 S. 323, V. 20–23; „Die gute Theodora durchschaute dies nicht, sie dachte, es wäre ihr echter Ehemann. So ähnlich war er ihm.“

59 S. 323, V. 24–32; „Herr“, sprach sie, „nun höre mich, deine so arme Frau. Ich habe meinen Leib in Schande gebracht und bin in solche Sünde verfallen, dass ich meine Buße nicht mehr wieder abbrechen möchte, solange ich lebe. Mein Leben widme ich um meiner Sünde willen schwerer Qual und will diese auf mich nehmen bis in den Tod.“

echten Ehemann hätte adressieren können. Durch die teuflische Umbesetzung entsteht hier ein Moment der prekären Nähe und Intimität. Während der echte Ehemann am Tor steht und wartet, spricht der Teufel die Worte *o vrowe min, Theodora* aus; und Theodor*a antwortet mit *herre, nu vernim mich din vil armez wib*. Der Interaktionsmodus dieses zweiten Teufelsdialoges steht damit auch in deutlichem Kontrast zur vorausgehenden Teufelsvertreibung.⁶⁰

Nach einem Bekenntnis Theodor*as zur Buße und einer Aufforderung des Teufels zur Nachfolge beginnt die echte Ehefrau nun am falschen Ehemann zu zweifeln. Sie wendet sich im Gebet an Gott, was auch sofort im Verschwinden des Teufels resultiert.

die gute zwiveln began / ob er ez were oder nicht, / und durch die selben geschicht / sprach
si zu gote ir gebet. / mit deme und si daz getet, / seht, wie der tuvel verswant. / do wart ir
werlich ouch erkant, / der tuvel hete sich verwant / und wolde haben sie geschant.⁶¹

Wie schon die Interaktion mit dem Ehemann ist auch hier diejenige mit Gott im Gebet nicht explizit in direkter Rede ausgestaltet und steht in dieser Analogie in deutlichem Gegensatz zur Interaktion mit dem Teufel. Während Theodor*a explizit und in direkter Rede mit dem Teufel spricht, ist dies mit Gott zumindest nicht diskursiv ausgestaltet; und während der Teufel mehrfach zu Theodor*a spricht, schweigt Gott stets – obwohl er zu anderen Figuren sehr wohl zu sprechen in der Lage ist.⁶²

60 Zum Verhältnis von Teufelsabwehr und Teufelspakt vgl. auch BOCKMANN, Turpiloquium, S. 42f. (Anm. 4). Dass der unmittelbare Nachteil für Theodor*a sich letztlich zu einem Vorteil für eine monastische Form der Heilstiftung auswirken wird, stellt hier aber eine wesentliche Nuancierung dar.

61 S. 323, V. 40–48; „Die Gute fing zu zweifeln an, ob er es sei oder nicht, und wegen ebenjener Begebenheit sprach sie ihr Gebet zu Gott. Seht, wie der Teufel dadurch verschwand, als sie dies getan hatte. Da wurde ihr nun auch gewahr, dass der Teufel sich verwandelt hatte und sie in Schande zu bringen versuchte.“

62 Gerade auch im weiteren Kontext des *Passionals* kann es als markiert gelten, wenn auf Handlungsebene gesprochen, dieses Sprechen diskursiv aber nicht ausgestaltet wird. Vgl. z. B. *Das Passional*, S. 330, V. 17–29; hier beschwört Margaretha einen Drachen, wobei dieser prekäre Gestus keine diskursive Ausgestaltung findet.

5 Monastische Nachfolge – *da hin an der vrowen stat*

Die privilegierte Position im Resonanzraum der göttlichen Gnade nimmt letztlich der Abt des Klosters ein. Nach dem Tod Theodor*as hat er eine Vision, in der er das Geschehen und insbesondere die Gästeschar einer Hochzeit vorgeführt bekommt:

dar quamen in dem selben zil / die engele an ir orden, / da in bereit was worden / ir gestulde und ir stat. / darnach mit vreuden in trat / der propheten vil genuc, / an sinnigen witzten kluc, / mit vreuden schalbere. die heiligen marterere / liezen sich ouch da schowen. / bichtere unde iuncvrowen / und die witwen reine.⁶³

Zu der Gesellschaft kommt eine Frau hinzu, die mit ihrer Erscheinung eine besondere Würde ausstrahlt und vor der sich alle anderen verbeugen. Eine Stimme aus der Luft gibt dem Abt den göttlichen Rat:

„diz ist der munch Theodorus, / der mit schanden wart belogen / und in ein bose wort gezogen, / do man im gab des Kindes schult. / er hat mit voller gedult / gearnet wol die missetat, / die er vor begangen hat. / sibem iar sich uf im haben / gewechselt und von im geschaben, / swaz er in sunde ie bequam.“⁶⁴

Der aus dem Schlaf erwachte Abt eilt mit den Brüdern zur Zelle des Mönchs und findet ihn dort tot, den Sohn an seiner Brust liegend. Erst als sie ihn entkleiden, stellen sie mit großer Verwunderung fest, dass es sich dabei um eine Frau handelt.⁶⁵ In einer weiteren direkten Anrede wird dem Abt von einem Engel mitgeteilt, wo sich der Ehemann dieser Frau aufhalte und dass man ihn holen solle.⁶⁶ Der Abt reitet in die Stadt und trifft dort auf einen Menschen, den er sofort als den Ehemann identifiziert – womit er im Gegensatz zu diesem den Rat eines Engels auch zu nutzen weiß. Nach gemeinsamer Rückkehr wird Theodor*a im Kloster bestattet.

⁶³ S. 325, V. 34–44; „Dahin kamen zur gleichen Zeit die Engel nach ihrer Ordnung, wo ihnen ihre Throne und ihr Platz bereitet worden war. Danach traten viele Propheten freudig hinzu, sehr reich an Weisheit, an ihrer Freude weithin zu vernehmen. Die heiligen Märtyrer ließen sich da auch sehen. Bekenner und Jungfrauen und reine Witwen.“

⁶⁴ S. 325, V. 66–75; „Dies ist der Mönch Theodorus, der mit Schanden belogen und in schlimmen Verruf gebracht wurde, indem man ihm die Schuld an dem Kind gab. Er hat mit vollkommener Geduld die Missetat entgolten, die er zuvor begangen hatte. Sieben Jahre haben sich an ihm gewendet und von ihm losgelöst, worin er in Sünde je geriet.“

⁶⁵ Vgl. S. 325, V. 87–89.

⁶⁶ Vgl. S. 326, V. 25–32.

Die visionäre Schau des Festes, der stimmliche Hinweis zur Unschuld des Mönchs sowie die Sendung des Engels zum Ehemann rücken den Abt ins Zentrum einer Kommunikation mit Gott und damit einer Medialisierung von Heil. Obwohl Theodor*a im Zentrum der Vision steht, die hier Motive der *unio mystica* mit der Inklusion in die *communio sanctorum* verschränkt, ist es doch der Abt, an dem sich die Vision überhaupt vollzieht. Dass diese insofern herausragende Position als Fluchtpunkt der gesamten Theodoralegende gelten kann, zeigt sich in einer letzten Verschiebung, die zugleich den zentralen Schluss des gesamten Textes bildet:

ir man begab sich durch got / da hin an der vrowen stat. / in tugenden er so hohe uftrat, / daz im ein lobelichez leben / von unserme herren wart gegeben, / darinne er ouch zu jungest starb. / daz kint genade vil erwarb, / von deme ich e habe geseit, / daz zu einer smaheit / wart Theodoren gegeben. / ez hielt so ordenlich sin leben, / daz ez mit guter tugende / wuchs von siner iugende, / unz ez zu vollen iaren quam. / sin amme zu einem bilde ez nam / und volgete ir gar ebene, / unz ez mit schonem lebene / zu einem alden munche wart. / nach des abtes hinevalt / wart der selbe gotes helt / zu einem abte gewelt, / des er wol mit eren pflac / unz er daran ouch tot gelac.⁶⁷

Die zu Beginn durch den Teufel gestörte familiäre Ordnung wird hier zwar nicht restituiert, aber doch auf der sozialen Position des Mönchs⁶⁸ überblendet und durch das Hinzukommen des Sohnes zum Abt gesteigert. Theodor*a rückt auf die Position des Mönchs; ihr folgt darauf der Ehemann. Diesem folgt wiederum der Sohn, der dabei aber auch explizit eine *imitatio Theodora* vollzieht. Und der Sohn wird schließlich sogar zum Abt gewählt, als der er im letzten Vers des Textes stirbt. Die Abkehr von weltlichen Genealogien zeigt sich hier nicht nur

67 S. 326, V. 62–84; „Ihr Mann begab sich um Gottes Willen an die Stelle seiner Frau. Er zeichnete sich in Tugenden so vorbildlich aus, dass ihm von unserem Herrgott ein ruhmreiches Leben gewährt wurde, auf welche Weise er auch zuletzt verstarb. Das Kind, von dem ich zuvor berichtet hatte und das Theodora als Schmach auferlegt worden war, erlangte große Gnade. Es richtete sein Leben so gut nach der Regel aus, dass es von Jugend an mit edler Tugend aufwuchs und so zum Erwachsenen heranreifte. Seine Ziehmutter nahm es sich zum Vorbild und folgte ihr sorgsam nach, bis es in guter Lebensführung zu einem alten Mönch geworden war. Nach Hinscheiden des Abts wurde dieser Held Gottes zum Abt gewählt, was er wahrlich mit Hingabe ausführte, bis auch er dabei verschied.“

68 Das *Passional* bezeichnet Theodor*us durchgängig als *munch*, so auch in der oben zitierten Weisung an den Abt durch die Stimme in der Luft. Auf die problematische Übersetzung von *abbas* als ‚Abt‘ in der Parallelstelle der *Legenda Aurea* und die daran geknüpfte Vorstellung, Theodor*a sei dem Kloster bereits selber als Abt vorgestanden – so z. B. LCI 8, S. 454 – hat HÄUPTLI bereits hingewiesen. Vgl. LA, S. 1215, Fußnote 10. Dass erst ihr Ziehsohn nach Theodor*a und nach dem Ehemann zum Abt gewählt wird, verleiht dem teuflischen Bruch der familialen Struktur und der folgenden monastischen Überblendung ein entscheidendes Steigerungsmoment und damit eine wichtige Nuancierung.

in der zunächst abgewiesenen Mutterschaft Theodor*as, sondern in der Überschreitung von weltlicher Elternschaft überhaupt. Der *selbe gotes helt* ist hier nicht nur ein ‚Bastard‘, sondern ein ‚Bastard‘ des Teufels.⁶⁹ Indem Theodor*us ihn aber als Ziehsohn annimmt und ihn so in eine geistliche Nachkommenchaft integriert, schlägt eine ausgeprägte Unheiligkeit in privilegierte Heilsnähe um. Das Einhängen des Teufels schafft alternative Lebensformen und Erzählverläufe, was die handlungslogische Störfigur als produktives legendarisches Erzählverfahren ausweist.

6 Fazit und Schlusswort – *ein kluterspil mit dem er quam*

Der Teufel in der Theodoralegende des *Passionals* eröffnet Brüche und Optionen des Erzählens, die ohne ihn als produktive Störfigur nur schwer umsetzbar wären. Der Teufel stört die Ehe, die Familie, die Elternschaft, die Geschlechter, die Klostergemeinschaft; er stört die Lebensform und er stört das Erzählen. Wenn alle anderen – Gott, Abt, Mönche, Ehemann, Hauptfigur und Erzähler – Theodor*us sagen, sagt der Teufel Theodor*a. Offene Positionen wie diejenige des Ehemanns oder Gottes versucht der Teufel auszufüllen und daraus einen Dialog zu entfalten, der ohne diese Umbesetzung nicht möglich scheint. Die besondere teuflische Aktivität – sein *kluterspil mit dem er quam* – zeigt sich dabei nicht nur als Vielgestaltigkeit seiner möglichen Erscheinungsformen, sondern auch als wiederholtes Anerbieten als Dialogpartner, wo andere dafür nicht zur Verfügung stehen.⁷⁰

Die teuflisch markierten Brüche haken sich von Anfang an fest und vermögen sich immer wieder erneut durchzusetzen. Die zentralen sozialen Parameter von Theodor*as bisheriger Lebensweise werden unmittelbar angegriffen, ohne dass ein göttlicher Beistand erbeten oder gewährt würde. Eine neuerliche Konfrontation mit dem verstoßenen Ehemann findet zwar vordergründig statt, betont aber dadurch nur die bereits unwiederbringliche Friktion der bisherigen

⁶⁹ Vgl. zur gegensätzlichen Funktionalisierung eines teuflischen ‚Bastards‘ den Beitrag von Johannes TRAULSEN.

⁷⁰ Zum Dialog als Annäherung an die Überzeitlichkeit der Gotteserfahrung am Beispiel Mechthilds von Magdeburg *Das fließende Licht der Gottheit* vgl. HAUG, Walter: Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur. In: Das Gespräch. Hrsg. von Karlheinz STIERLE/Rainer WARNING, München 1984 (Poetik und Hermeneutik 11), S. 251–279, hier v. a. S. 262f.

Ordnung. Dennoch scheint eine direkte göttliche Zuwendung naheliegend, zeigt sich dies doch zunächst am Ehemann, dann aber auch an dem betont tugendreichen Theodor*us. Hier steht dies aber sofort wieder im Zweifel, wenn die von Gott gewährte Wundermacht doch nicht nur Gutes schafft und der Hass des Teufels von Neuem geschürt wird. Die Intervention des Teufels insistiert nachdrücklich auf einer alternativen Wahrheit und artikuliert einen Wissensbestand, der die übergeordneten Sinngehalte zu gefährden droht. Die Vertreibung des subversiven Teufels und der hinterlistigen ‚Dirne‘ schlagen aber sofort wieder in einen anderen Gegendiskurs um, wenn das gesamte Kollektiv bis hin zum Abt den ursprünglichen Verdacht zur eindeutigen Schuld weiterspinnst. Die Umdeutung der demütigen Schuld in ein asketisches Charisma und die Annahme des teuflischen ‚Bastards‘ zum eigenen Ziehsohn leitet einen intimen Dialog zwischen zwei Eheleuten ein, der so offenbar nur zwischen Teufel und Theodor*a stattfinden kann. Die weitere Selbsterniedrigung Theodor*as vor und im Kloster wird wiederum kontrastiert durch die Herausgehobenheit des Abts, den die göttliche Stimme über den betrügerischen Verlauf in Kenntnis setzt. Erst nach ihrem Begräbnis wird deutlich, dass Theodor*as Selbsterschaffung als Mönch und die Sonderstellung des Abtes in ihrer Kombination eine Schnittstelle schaffen, durch welche die familiäre Trias von Mutter-Vater-Kind aus einer weltlichen Relation auf einer einzigen monastischen Position überblendet werden kann.

Über die diskursiven Interventionen und die dialogische Involvierung des Teufels findet eine Stimme Eingang in den Text, die wesentlich zu einer heterogenen Redeweise beizutragen vermag. Durch die hohe Variabilität in sich und die gleichzeitige Responsivität auf das Gegenüber – denn so funktioniert das *kluterspil* letztlich – wird diese Funktion potenziert. Durch die teuflische Fähigkeit zum Aspektsehen, wie dies z. B. im ersten Teufelsdialog mit Theodor*a aufscheint, wird eine Widersprüchlichkeit und Brüchigkeit in den Text eingezogen, die alternative Sinngehalte und Handlungsverläufe als zusätzliche Optionen eröffnet. Erst in der Rede des Teufels und im Dialog mit dem Teufel finden Provokationen statt, die zu Widerspruch und Intimität führen, wie es ohne diese Dialogizität nicht möglich wäre.

Zu einer Frage äußert sich der Text allerdings eindeutig. Wer ist der Held dieser Geschichte? Es ist nicht der Teufel, nicht Theodor*a und auch nicht der Abt. Der eine ist querulant, die andere ist heilig, der letzte steht Gott – neben der privilegierten Kommunikation auch qua Amt – am nächsten. Der teuflische Bruch, Theodor*as Demut und die Sonderstellung des Abts schaffen aber erst zusammen eine komplexe Konstellation, in der die poetische Macht eines teuflischen Erzählens nicht einfach Böses artikuliert, sondern die Voraussetzung bildet für den wahren *gotes helt*.