

1 Gott als Kürschner? Die Auslegung der Hautkleider

Die Beziehung zwischen Mensch und Natur verändert sich durch die Vertreibung aus dem Paradies. Die Einkleidung mit Tierhäuten ist dabei eines der Kennzeichen dieses verlorenen Status'. Lebten Mensch und Tier zuvor in paradiesischer Harmonie, ist das Sein nun vom Überleben und der Herrschaft über andere geprägt. Den Menschen ist es erlaubt, Tiere zu töten¹⁰ und aus deren Häuten Kleidung zu fertigen.¹¹

Dass der Mensch ursprünglich nackt ist und sich erst bekleiden muss, wird im Spannungsfeld der Mensch-Tier-Unterschiede immer wieder hervorgehoben.¹² So führt Plinius¹³ (23/24–79 n. Chr.) aus, dass alle Lebewesen mit einer Form der Bedeckung versehen seien, selbst der Baum eine Rinde besitze, nur der Mensch komme ohne Schutz auf die Welt.¹⁴ Der frühchristliche Kirchenvater Laktanz¹⁵ (um 250–um 320 n. Chr.) argumentierte ganz ähnlich: *omnes enim suis ex se pellibus textit, quo faci-*

10 Vgl. Gen 4,1 u. 9,1–4.

11 Vgl. Peggy McCracken: In the skin of a beast. Sovereignty and Animality in Medieval France. Chicago/London 2017, S. 19.

12 Der Mensch sei im Unterschied zum Tier bekleidet (vgl. Staubli, Die göttliche Einkleidung, S. 26).

13 Gaius Plinius Secundus: *Naturalis Historiae libri XXXVII*. Lateinisch–Deutsch. Hrsg. u. übers. von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp. 2. Aufl. Düsseldorf/Zürich 1990–2007 (STusc.), [Sigue Plin. nat.].

14 Vgl. Plin. nat. B. 7, I, 2. Die Betrachtung des Menschen als Mängelwesen ist insbesondere durch Arnold Gehlen geprägt. In seinem 1940 veröffentlichten Werk *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* schreibt er: „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern hauptsächlich durch *Mängel* bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ. Es fehlt das Haarkleid und damit der natürliche Witterungsschutz; es fehlen natürliche Angrifforgane, aber auch eine zur Flucht geeignete Körperbildung; der Mensch wird von den meisten Tieren an Schärfe der Sinne übertroffen, er hat einen geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten und unterliegt während der ganzen Säuglings- und Kinderzeit einer ganz unvergleichlich langfristigen Schutzbedürftigkeit.“ (Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940. Bd. 3.1. Hrsg. von Karl-Siebert Rehberg. 12. Aufl. Frankfurt a. M. 1993 [Arnold Gehlen: Gesamt- ausgabe], S. 31 f. Auch Gehlen erwähnt u. a. die fehlende Körperbehaarung des Menschen, der dadurch Kälte und Hitze schutzlos ausgeliefert ist. Einen Überblick zum Versuch der Definition des Menschen über das, was diesen auszeichnet oder woran es diesem mangelt, fasst Hans Blumenberg zusammen: „Der Mensch wird definiert durch das, was ihm fehlt, *oder* durch die schöpferische Symbolik, mit der er sich in eigenen Welten beheimatet.“ (Hans Blumenberg: *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*. In: Ders.: *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und Reden*. Stuttgart 1981, S. 104–136).

15 Lucius C. F. Lactantius: *Gottes Schöpfung (De opificio Dei)*. In: Des Lucius Caelius Firmianus Lactantius Schriften. Übers. von Aloys Hartl. München 1919 (BKV. 1/36), [Sigue Lact. opif.].

*lius possent uim pruinarum ac frigorum sustinere.*¹⁶ Alle Tiere besäßen Kleidung und zusätzlich Waffen oder Werkzeug wie spitze Zähne, Krallen, Flügel etc.¹⁷ Die Vernunft helfe dem Menschen, dieses Manko auszugleichen. Denn dadurch sei der Mensch in der Lage, selbst die stärksten Tiere wie Elefanten im Zaum zu halten.¹⁸ Laktanz bringt aber noch ein weiteres Argument: Für ihn wäre der Mensch, ausgestattet mit tierlichen Attributen – Hörner, spitze Zähne, Hufe, Schwanz – so hässlich wie nackte und waffenlose Tiere.¹⁹ Das, was Tiere besonders macht, wäre eine Verunstaltung des Menschen. Die Nacktheit zeichnet den Menschen nach Laktanz also auf mehreren Ebenen aus. Zum einen ist der Mensch nicht nackt, da ihn die Vernunft darin unterstützt, diverse Formen der Kleidung und Verteidigung herzustellen. Zum anderen ist der Mensch in seiner Nacktheit bzw. flexiblen Bekleidung schön.

Wilhelm von St. Thierry (um 1085–1148)²⁰ merkt in *De natura corporis et animae* an, dass der Mensch keine Hörner, scharfen Krallen oder Zähne besitze, sein Körper sei auch nicht durch Haare geschützt, aber der Mensch könne seine Schwäche durch Waffen und Kleider kompensieren; durch Werkzeuge, die der Mensch, im Gegensatz zum Tier, wieder ablegen könne.²¹ Jene besondere Fertigkeit des Menschen sei diesem, so Filastrius von Brescia²² (um 330–um 387/88 n. Chr.),²³ symbolisch über die Hautkleider vermittelt worden.²⁴ Somit zeige die Kleidung eine zusätzliche Fähigkeit an, die dem Menschen demnach verliehen wurde – die dieser vor dem Sündenfall nicht besaß, wenngleich auch nicht benötigte: *Non ergo hic corpora eorum pellicias tunicas nuntiabat, sed de potentia diuina dedisse eis sapientiam declarabat, ut facerent sibi corporum indumenta, ut scriptum est: Qui[s] dedit mulieribus sapientiam ad texten-*

16 Lact. opif. II, 3 u: III, 1: „Allen hat er in ihrem eigenen Felle eine schützende Hülle gegeben, damit sie Frost und Kälte ertragen könnten, der Mensch aber komme nackt und unbekleidet auf die Welt.“ (Übers. von Aloys Hartl).

17 Vgl. ebd., II, 3–5.

18 Vgl. ebd., III, 14–18.

19 Vgl. ebd., II, 6–7.

20 Vgl. McGinn, Introduction, S. 27f.

21 Vgl. William of St. Thierry: The Nature of the Body and Soul. Übers. von Benjamin Clark. In: Three Treatises on Man. A Cisterian Anthropology. Hrsg. von Bernard McGinn. Kalamazoo: Cistercian Publications 1977 (CF. 24), S. 101–152, hier S. 137f. Vgl. dazu auch: Udo Friedrich: Menschentier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter. Göttingen 2009, S. 51f.

22 Filastrio di Brescia: Delle Varie Eresie. Eingel., übers. u. komm. von Gabriele Banterle. Mailand 1991 (Scriptores Circa Ambrosium. 2), [Sigle. Filastr. haer.].

23 Vgl. Gabriele Banterle: Introduzione. In: Filastrio di Brescia: Delle Varie Eresie. Eingel., übers. u. komm. von Gabriele Banterle. Mailand 1991 (Scriptores Circa Ambrosium. 2), S. 9–18, hier 10.

24 Gabriele Banterle merkt an, dass Filastrius auf eine Stelle in Ex 35,35 anspiele, auf die Übertragung der Kunsthandwerksfertigkeiten durch Gott (vgl. Gabriele Banterle: Stellenkommentar. In: Filastrio di Brescia: Delle Varie Eresie. Eingel., übers. u. komm. von ders. Mailand 1991 [Scriptores Circa Ambrosium. 2], S. 150).

das tunicas.²⁵ Der Mensch sei demnach dank der Weisheit bzw. Vernunft, die allein dem Menschen vorbehalten, und ein Geschenk Gottes sei, in der Lage, sich zu bedecken, indem er in Zukunft selbst Kleider herzustellen vermag.²⁶ Die Bekleidung ist hier, wenngleich nicht entkoppelt vom Sündenfall, kein Ausdruck der Übertretung und damit keine Bestrafung. Das Fehlen von Kleidung und Bewaffnung mag auf den ersten Blick als Manko erscheinen, wird jedoch immer wieder als eine menschliche Besonderheit hervorgehoben, welche vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten birgt.²⁷

Dass der Mensch sich im Unterschied zum Tier bekleiden kann und zumeist bekleidet ist, führt in jüdisch-christlich beeinflussten Kulturen zu einer Abwertung der Nacktheit. Während die Nacktheit im paradiesischen Rahmen als Ideal betrachtet wurde, wird diese außerhalb des Gartens Eden verdammt.²⁸ Die Wichtigkeit der Bekleidung und die Ablehnung der Nacktheit wird im *Buch der Jubiläen*²⁹ (167/140 v. Chr.) betont.³⁰ Darin opfert Adam, mit Fellen bekleidet, seinem Gott zum ersten Mal. Adam ist nicht nur im Gegensatz zum Tier, sondern auch zum Heiden bedeckt. Unbekleidet zu sein, wird hier mit Unglauben verknüpft, sodass man nur bekleidet vor Gott treten kann.³¹ Für Michaela Bauks tritt im *Buch der Jubiläen* bereits eine Auslegung deutlich hervor, die für die jüdische Exegese maßgeblich wird. Der Mensch ist nun bekleidet, damit in der Lage, sich zu schämen und Gott zu dienen. Die Nacktheit

25 Filastr. haer. 117,2; „Hier sprach er also nicht von Tuniken aus Haut in Bezug auf ihre Körper, sondern erklärte, dass er ihnen Weisheit gegeben hatte, die aus göttlicher Macht stammte, so dass sie Kleider für ihre Körper machen konnten, wie es geschrieben steht: *Er gab den Frauen die Fähigkeit, Tuniken zu weben.*“ (Meine deutsche Übertragung wurde auf Basis der italienischen Übersetzung von Gabriele Banterle erstellt).

26 Für Filastrius (vgl. Filastr. haer. 116,2) symbolisieren nicht die Hautkleider, sondern die Nacktheit die verlorene Unsterblichkeit (vgl. Reinhold R. Grimm: *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*. Zur Auslegungsgeschichte des Paradieses im Abendland bis um 1200. München 1977, S. 48).

27 Vgl. Lawrence Langner: *The Importance of Wearing Clothes*. Los Angeles 1991, S. 4f.

28 Die Bekleidung ist für Michaela Bauks der natürliche Zustand, Nacktheit stellt einen Ausnahmezustand dar. Damit ist Nacktsein ein Mangel, das fehlende Schamgefühl etwas, das für fehlende Erkenntnis spricht, wenngleich dieses Wissen ambivalent ist. Bauks betont, dass die Nacktheit weder im Sinne eines urchristlichen Ideals zu verstehen sei, noch verteufelt werden solle, wie das etwa in der Rezeptionsgeschichte erfolgt sei (vgl. Bauks, Nacktheit und Scham, S. 34).

29 Das Buch der Jubiläen. Hrsg. von Klaus Berger. Gütersloh 1981 (JSRZ. II/3), [Sigle Jub].

30 Vgl. Klaus Berger: Einleitung. In: Das Buch der Jubiläen. Hrsg. von dems. Gütersloh 1981 (JSRZ. II/3), S. 279–311, hier 298–300.

31 Die Betonung des Gewandes muss im Kontext der Entstehung des *Buches der Jubiläen* betrachtet werden. Es trägt offensichtliche antihellenistische Züge und richtet sich gegen die Errichtung der Gymnasien (vgl. Jub III, 26–31), welche unter dem Hohepriester Jason (175–172 v. Chr.) in Israel eingeführt wurden (vgl. 2 Makk 4,9–14 u. 1 Makk 1,13f.). Die Überlieferung der Gesetze, das betonte Bewahren priesterlicher Traditionen, bedeutet gleichzeitig eine Abwendung von Hellenismus und Heidentum. Über die Rückbesinnung auf den Ursprung soll das Volk der Juden an die gemeinsame Basis erinnert werden (vgl. Berger, Einleitung, S. 298 u. 336–338).

wird darin als ‚tierisch‘ bzw. barbarisch verstanden, die Bekleidung wiederum als Voraussetzung, um sich Gott zu nähern.³² Darüber hinaus verliert Adam die Fähigkeit, Tiere zu verstehen. Sprachen Menschen und Tiere zuvor eine Sprache – deshalb war es möglich, dass die Schlange Adam und Eva ansprach –, so konnten nach dem Sündenfall weder Menschen noch Tiere, noch die einzelnen Tierarten miteinander kommunizieren.³³

Ähnliche Motive lassen sich bereits im *Gilgamesch-Epos*³⁴ erkennen.³⁵ Die Eingliederung des ‚Urmenschen‘ Enkidu in die Gesellschaft kann nur über eine Einkleidung erfolgen. Ausdruck seines unzivilisierten Status ist neben anderem sein dichtes Haarkleid: „Völlig mit Haar bedeckt ist sein Körper, mit dichtem Haupthaar wie eine Frau, sein lockiges Haar wächst dicht wie Getreidehalme. Er kennt weder Land noch Leute, bekleidet ist er wie das wilde Vieh, mit den Gazellen frisst er Gras.“³⁶

Enkidu ist zwar nicht nackt, sein dichtes Körperhaar verhüllt ihn, aber sein äußeres Erscheinungsbild gleicht einem Tier. Sein tierliches Verhalten und seine Gestalt lassen ihn außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung stehen. Seine gesellschaftliche Eingliederung erfolgt schrittweise. Zuerst wird er von einer Dirne verführt, wodurch er seine übermäßige Kraft verliert. Wurde er zuvor von den Tieren als einer der ihren akzeptiert, sind diese nun scheu und meiden ihn. Stattdessen erhält er Verstand, wird von der Dirne eingekleidet und kann an der menschlichen Gemeinschaft teilhaben.³⁷

Das Einkleiden ist im *Buch der Jubiläen* wie zum Teil auch im *Gilgamesch-Epos* eine Möglichkeit der Abgrenzung. Mithilfe bestimmter Rituale und Traditionen unterscheidet man sich von einer anderen Gruppe. Gleichzeitig wird die andere Gruppe diffamiert, das *Buch der Jubiläen* stellt die unbekleideten Heiden auf die Stufe von Tieren. Kleidung ist hier eine Form der Auszeichnung, der Kennzeichnung des gläubigen und zivilisierten Menschen. Die natürliche Behaarung eines Tieres oder das dichte Haarkleid Enkidus’ werden dabei als minderwertig angesehen. Die Kleider, die Adam und Eva erhalten, kurz bevor sie das Paradies verlassen müssen, sind im *Buch der Jubiläen* daher keine Statusminderung, keine Bestrafung für die Übertretung. Das Bekleidetsein ist vielmehr eine der (Minimal-)Bedingungen, um als vollwertiges Mitglied einer menschlichen Gemeinschaft angesehen zu werden und an Ritualen wie Opfern teilhaben zu können.

In dieser Diskrepanz zwischen Auszeichnung (Geschenk Gottes) und Abwertung (Ausdruck der Übertretung) ist die Auslegung der Hautkleider in der Exegese der

³² Vgl. Bauks, Nacktheit und Scham, S. 24–26.

³³ Vgl. Jub III, 28. Die anderen Tiere werden – so weitere Auslegungen – für die Übertretung der Schlange mit dem Entzug der gemeinsamen Sprache bestraft (vgl. Bauks, Nacktheit und Scham, S. 25).

³⁴ Das *Gilgamesch-Epos*. Hrsg., übers., komm. von Wolfgang Röllig. Stuttgart 2009, [Sigle GE].

³⁵ Thomas Staubli nimmt an, dass dem Verfasser der Genesis der Enkidusmythos im *Gilgameschepos* bekannt gewesen sei (vgl. Staubli, Die göttliche Einkleidung, S. 30).

³⁶ GE Tafel I, V. 105–110).

³⁷ Vgl. ebd., Tafel I, V. 191–205; Tafel II, V. 34f.

(Spät-)Antike und des Mittelalters angesiedelt. Bedeutsame exegetische Traditionen begründeten etwa Philon von Alexandria (ca. 20 v. Chr.– nach 40 n. Chr.), Origenes (um 185/186–253/254 n. Chr.) und Augustinus (354–430 n. Chr.). Insbesondere die beiden Letztgenannten hatten auf spätere Auslegungen großen Einfluss. Im Folgenden sollen zum Teil recht unterschiedliche Exegesen der Hautkleider vorgestellt und mit Blick auf das Fortleben spezifischer Motive in anderen Schriften betrachtet werden. Gänzlich isoliert können und sollen die Hautkleider nicht behandelt werden. Da diese die Feigenblätter ersetzen, erscheint es erforderlich, das Verhältnis zwischen diesen beiden Bekleidungen ebenso zu betrachten.

1.1 Die Hautkleider als Körperhülle

Philon von Alexandria gilt als der erste, der die Paradieserzählung umfassend allegorisch auslegt.³⁸ Sein Blick auf das Alte Testament ist von der griechischen Philosophie geprägt.³⁹ Die Frage der Hautkleider wird von ihm sowohl *ad litteram* als auch *ad mentum* ausgelegt,⁴⁰ die Hautkleider besitzen also neben dem wörtlichen noch einen tieferen, allegorischen Sinn.⁴¹ Diese beiden Ebenen können sich berühren, was sie im Fall der Hautkleider jedoch nach Philon nicht tun. Vielmehr legt dieser beide Ebenen unabhängig voneinander aus, mit klarem Schwerpunkt auf den geistigen Sinn.⁴²

Während die Hautkleider in seinen Ausführungen zum Schöpfungswerk, *De opificio mundi*⁴³, und in den *Legum Allegoriarum libri* nicht explizit erwähnt werden,

³⁸ Vgl. Francis H. Colson, George H. Whitaker: General Introduction. In: Philo: Questions on Genesis. Übers. von Ralph Marcus. Cambridge, MA 1953 (LCL. 380), S. IX–XV, hier IX; Grimm, Paradisus celestis, paradisus terrestris, S. 12, 22f. u. 32.

³⁹ Philon selbst stammte aus einer einflussreichen jüdischen Familie und genoss die beste griechische Bildung. In seinem Werk zeigt sich der Einfluss diverser Philosophen bzw. philosophischer Schulen (Zahlensymbolik von Pythagoras, Aristoteles, Skeptizismus, Plato und Stoiker) (vgl. Colson/Whitaker, General Introduction, S. IX; XVIIIf.).

⁴⁰ Vgl. Gregory E. Sterling: Philo's *Quaestiones*. Prolegomena or Afterthought. In: Both Literal and Allegorical Studies in Philo of Alexandria's *Questions and Answers on Genesis and Exodus*. Hrsg. von David M. Hay. Atlanta 1991 (BJS. 232), S. 99–123, hier 104f.

⁴¹ Ich beziehe mich hier auf die Definition Friedrich Ohlys. Dieser unterscheidet neben dem *sensus literalis*, dem wörtlichen, literalen oder auch historischen Sinn, einen *sensus spiritualis*, der stark von Origenes aber auch Augustinus geprägt ist. Im Folgenden unterscheide ich zwischen literalem und allegorischem Sinn, da eine strenge Untergliederung des geistigen Sinns in typologische/allegorische, tropologische und anagogische Dimension für die Auslegung der Hautkleider nur bedingt sinnvoll ist (vgl. Ohly, Vom geistigen Sinn des Wortes, S. 2 u. 10f.).

⁴² Vgl. Sterling, Philo's *Quaestiones*, S. 104f.

⁴³ Philon von Alexandria: Ueber die Welterschöpfung. Übers. von Leopold Cohn. In: Philon von Alexandria: Die Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Leopold Cohn [u. a.] Bd. 1. 2. Aufl. Berlin 1962, S. 28–89, [Sigle Phil. opif.].

nimmt sich Philon der Auslegung der Hautkleider in den *Quaestiones in Genesim*⁴⁴ an.⁴⁵

Der Text der *Quaestiones in Genesim* ist ausschließlich in einer armenischen Fassung aus dem 6. Jahrhundert überliefert, die auf einer griechischen Vorlage beruht. Mit Sicherheit fehlen Teile, da die *Quaestiones in Genesim* die meisten Genesisverse (Kapitel 2,4 bis 28,9) erläutert, aber eben nicht alle.⁴⁶ Philon kommentiert dabei Vers für Vers.⁴⁷ In der Bearbeitung der Hautkleider beschäftigt merkt Philon an, wie widersinnig die Schrift von manchen ausgelegt werde.⁴⁸

In seiner Beantwortung der Frage, warum Gott Adam und Eva Tuniken aus Haut mache und sie zusätzlich ankleide, berücksichtigt Philon zuerst den Literalsinn, nimmt mögliche Lesarten vorweg, die er dann auch zurückweist. So meint er, es könnten sich manche darüber lustig machen, dass Gott ein so einfaches, ja billiges Material, das seiner nicht würdig sei, verwendet habe.⁴⁹

⁴⁴ Philo: Questions on Genesis. Übers. von Ralph Marcus. Cambridge, MA 1953 (LCL. 380), [Sigle Phil. QG].

⁴⁵ Die QG seien die Voraussetzung für das Verständnis der *Allegorischen Kommentare*, so Sterling. Cohn und Marcus sind der Auffassung, dass die *Quaestiones* später als die *Allegorischen Kommentare* verfasst worden seien, dem widerspricht Sterling. Die Argumentationslinien beziehen sich entweder auf innertextliche Bezüge oder auf den skizzenhaften Charakter der QG im Vergleich zu den *Allegorischen Kommentaren*. Sterling kommt zu dem Schluss, dass die *Allegorischen Kommentare* und die QG derart miteinander verbunden seien, dass diese entweder ein Extrakt der *Allegorischen Kommentare* seien oder deren Einleitung, wobei er eine Einleitung für wahrscheinlicher hält (vgl. Sterling, Philo's Quaestiones, S. 105–112).

⁴⁶ Der griechische Text Philons ist in etwa 200 Fragmenten im Werk anderer Schreiber überliefert. Vier Bücher der *Quaestiones* zur Genesis und zwei zu Exodus sind in altarmenischen Übersetzungen überliefert, worauf der Text dieser Edition hauptsächlich beruht. Darüber hinaus sind noch lateinische Übersetzungen der halben Genesis-Questions überliefert. Eusebius spricht außerdem von fünf Büchern der *Quaestiones in Exodum*, allerdings sind nur zwei bekannt (vgl. Earle Hilgert: *The Quaestiones. Texts and Translations*. In: *Both Literal and Allegorical Studies in Philo of Alexandria's Questions and Answers on Genesis and Exodus*. Hrsg. von David M. Hay. Atlanta 1991 (BJS. 232), S. 1–15, hier 1).

⁴⁷ Vgl. Sterling, Philo's Quaestiones, S. 102.

⁴⁸ Gregory Sterling teilt die Beantwortung der Fragen einzelnen Kategorien zu und unterscheidet jene, die sich mit philosophischen Themen oder mit dem Text selbst befassen. Letztere sollen entweder Klarheit schaffen oder Schwierigkeiten erörtern, wie Elemente, die *ἄλογος* (widersinnig, skurril) erscheinen, Anthropomorphismen, unausgeführte Annahmen, Widersprüche oder die Reihenfolge des Textes betreffen. Die Hautkleider werden der ersten Kategorie (*ἄλογος*) zugesprochen (vgl. Sterling, Philo's Quaestiones, S. 103f.).

⁴⁹ Claudia Bender widerspricht der Vorstellung von den einfachen Kleidern. Die Hautkleider seien auf jeden Fall höherwertiger und robuster als die selbst gefertigten Feigenblätterschurze. Weiters führt sie einige Hemdgewänder (lat. *tunica*/hebr. כְּתָנִית) des Alten Testaments an, um aufzuzeigen, dass es sich sehr wohl um ein besseres Kleidungsstück handelt, das oft für die Priesterkleidung herangezogen wird. Selbst das besondere Kleid Josephs, das er von seinem Vater Jakob erhält (vgl. Gen 37,3) wird als Hemdgewand bezeichnet. Neben dem Kleidungsstück zeigt außerdem die Formulierung des Überreichens, des Anlegens bzw. Angelegtbekommens, dass es sich um eine Form der Investitur

Some may ridicule the text when they consider the cheapness of the apparel of tunics, as being unworthy of the touch of such a Creator. But a man who has tasted of wisdom and virtue will surely consider this work suitable to God for the wise instruction of those who labour idly and care little about providing necessities but are mad for wretched glory and give themselves up to amusement, and despise wisdom and virtue. Instead, they love a life of luxury and the skill of the artificer and that which is hostile to the good. And the wretches do not know that contentment with little, which is in need of nothing, is like a relative and neighbour, but luxury is like an enemy, to be driven away and made to live far off. Accordingly, the tunics of skin, if we judge truly, are to be considered a more precious possession than varicoloured dyes [sic!] and purple stuffs. So much, then, for the literal meaning. (Phil. QG, B. I, 53, iii. 21, S. 30f.)

Es gäbe manche, so Philon, welche die Vorstellung, Gott habe Kleider aus Tierhäuten gefertigt, verlachen.⁵⁰ Doch von welchen (unrichtigen) Vorstellungen und Personen berichtet Philon hier? Antworten können bei Plutarch⁵¹ (45–120 n. Chr.)⁵² gefunden werden. Dieser berichtet von Personen, die das Tragen von jeglichem Tierfell oder jeglicher Tierhaut für unrein hielten.⁵³ Aus diesem Grund würden etwa auch „Therapeutae“, die diese Ansicht teilten, Leinenkleider tragen.⁵⁴ Philon selbst weist die Lesart, Gott habe ein ungenügendes Material gewählt, zurück. Denn die Hauttuniken seien eine Unterweisung für all jene, die nach Ruhm, Luxus und Unterhaltung trach-

handle und dadurch ein höherer Status verkörpert werde: „So klingt also in Gen 3,21 nicht die Bekleidung armseliger Nackter an, sondern es wird zurückver- und vorausgewiesen auf die eigentlich – und trotz des Falles eben nicht aufgehobene – Bestimmung des Menschen: als Sachwalter Gottes auf Erden zu herrschen.“ (Claudia Bender: Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament. Stuttgart 2008 [BWANT. 9/17], S. 110–113; insb. 112). Darüber hinaus stellt Bender in den Fußnoten eine andere Lesart der Häute an. Dieser Begriff könne neben tierlichen Häuten ebenso die menschliche Haut bezeichnen, sodass man die Hautkleider in Gen 3,21, analog zu Philon, auch als Bedeckung für den Körper lesen könnte (vgl. ebd., S. 110–113; Fn. 348).

50 John Dillon geht davon aus, dass manche der Kritiker, insbesondere der Stoiker, die Philon nennt, lediglich Strohänner seien, um seine Thesen zu bekräftigen (vgl. David M. Hay: References to other exegets. In: Both Literal and Allegorical Studies in Philo of Alexandria's *Questions and Answers on Genesis and Exodus*. Hrsg. von dems. Atlanta 1991 [BJS. 232], S. 81–97, hier 87).

51 Plutarch: Darf man Tiere essen? Gedanken aus der Antike. Hrsg. u. übers. von Marion Giebel. Stuttgart 2015.

52 Vgl. Marion Giebel: Einleitung. In: Plutarch: Darf man Tiere essen? Gedanken aus der Antike. Hrsg. u. übers. von dems. Stuttgart 2015, S. 7–15, hier 7.

53 Plutarch schreibt in seiner Abhandlung (Über das Fleischessen. Teil 1 und 2, S. 87) von dem irrwitzigen Vorgang, Tiere, zu schlachten, deren Haut abzuziehen und Lebewesen, die kurz zuvor noch gelebt und geschrien haben, zu essen. Plutarch zitiert Xenokrates, der einen Athener dabei beobachtet habe, wie dieser „einem Widder bei lebendigem Leib die Haut abgezogen“ habe (ebd., S. 94). Gewalt gegen Tiere sei schändlich. Nicht zuletzt auch deswegen, weil man nicht weiß, ob eines der Tiere, die man getötet habe, nicht eigentlich wiedergeborene Menschen seien (vgl. ebd., S. 100–102). Dabei geht es Plutarch um einen angemessenen Umgang mit Tieren, die man sehr wohl zum Nutzen halten dürfe, aber gut behandeln solle.

54 David Winston: Notes. The contemplative Life. In: Philo of Alexandria. The contemplative Life, the Giants, and Selections. Übers. u. eingel. von dems. New York [u. a.] 1981 (CWS), S. 315–321, hier 319, Fn. 24.

ten, statt mit wenig und dem Notwendigen zufrieden zu sein. Philon wendet sich also ganz konkret von jeder Form des Genusses, des Wohlstandes ab; all das sei ein Grauen für Gott. Um seinen Standpunkt noch hervorzuheben, vergleicht Philon die Zufriedenheit mit Wenigem mit einem Verwandten oder Nachbarn, dem man sich annähere. Der Luxus hingegen sei ein Feind, der fortgejagt und fern von einem selbst leben solle. In diesem Sinne seien die Hautkleider für Philon kostbarer als bunt gefärbte und purpurne Gewänder.⁵⁵ Die einfache Tierhaut sei Ausdruck einer genügsamen und gottgefälligen Lebensweise. Mit dieser werde der Zweck, den Körper zu umhüllen, erfüllt, woran der Mensch erkennen könne, dass das Schlichte vollkommen ausreiche. Alles andere sei nichts als Eitelkeit.⁵⁶

Die wörtliche Auslegung der Textstelle ist für Philon jedoch zweitrangig, vielmehr interessiert ihn der ‚verborgene‘ Sinn:

But according to the deeper meaning, the tunic of skin is symbolically the natural skin of the body. For when God formed the first mind, He called it Adam; then He formed the sense, which He called Life; in the third place, of necessity He made his body also, calling it symbolically a tunic of skin, for it was proper that the mind and sense should be clothed in the body as in a tunic of skin, in order that His handiwork might first appear worthy of the divine power. And could the apparel of the human body be better or more fittingly made by any other power than God? Wherefore, having made their apparel, He straightway clothed them. For in the case of human clothing, there are some who make it and others who put it on. But this natural tunic, that is, the body, was the work of Him who had also made it, and having made it, also clothed them in it. (Phil. QG, B. I, 53, iii. 21, S. 31)

Blickt man also unter die Oberfläche der Schrift, dann stehe das Hautkleid für die natürliche Haut des Menschen. Gott habe zuerst den Geist (Adam), dann das Leben (Eva) und damit die Sinne geschaffen,⁵⁷ und erst dann habe er den Körper gestaltet, wel-

⁵⁵ Vgl. Phil. QG, B. I 53, iii. 21, S. 31. Zu Ausführungen pupurner Farbe im Alten Testament s. Bender, *Die Sprache des Textilen*, S. 59f.

⁵⁶ Philon bedient sich hier einer Argumentation, die in klerikalen Kreisen des Mittelalters topisch ist/wird. In den *Taten Karls* etwa wird das praktische und wärmende Lammfell zwar schillernden, aber unpraktischen Seidengewändern gegenübergestellt (vgl. Notker Taten Karls – Notkeri Gesta Karoli. In: *Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte*. 3. Teil. Hrsg. von Reinhold Rau. Übers. von Carl Rehdantz, Ernst Dümmler, Wilhelm Wattenbach. Darmstadt 1969 [AQDGMA. 7], S. 321–427, [Sigle Notkeri Gesta Karoli], hier 17, S. 418). Auch Hildegard von Bingen verknüpft gewisse Materialien mit negativen Konnotationen (vgl. Hildegard, *Physica* VII). Dabei ist die heilsgeschichtliche Auslegung der Materialien nicht unwesentlich. So ist der Wollmantel ein Produkt aus Schafen und referiert auf das Lamm als Bild für den Erlöser. Die Seidenraupe ist hingegen nichts anderes als ein Wurm wie die Schlange und daher verdammenswert (vgl. Andreas Kraß: *Geschriebene Kleider. Höfische Identität als literarisches Spiel*. Tübingen/Basel 2006 [BiblGerm. 50], S. 63; dazu auch: Ulrich Ernst: *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue*. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum. Köln [u. a.]: Böhlau 2002 [Ordo. 7], S. 67f.).

⁵⁷ Die Schlange hingegen stünde für die Lust. Dass diese zuerst die Frau zu verführen suchte, sei somit naheliegend und die Weichheit der Frau begünstige, dass diese einfach zu überreden und zu verführen sei (vgl. Phil. QG, B. I, iii, 1; 33, S. 20 u. 14–17, 47, S. 27). In einer weiteren Schrift Philons, *De*

chen Gott symbolisch *tunicas pellicias* genannt habe.⁵⁸ Die Schöpfung der Haut bzw. des Körpers sei ein logischer Schritt, um Geist und Sinne in einem Körper zusammenzufassen. Während menschliche Kleidung von jemandem gemacht und von anderen getragen wird, sei die Kleidung, mit der Gott den Menschen anzieht, von diesem erstellt. Somit betrachtet Philon die Hautkleider als Sinnbild des Körpers, als Zusatz zum Schöpfungsbericht. Die Erschaffung des Menschen sei erst durch die Einkleidung mit den Häuten vollendet.⁵⁹ Diese fügen sich für Philon gut in die unterschiedlichen Schöpfungsberichte ein. Während im ersten der Mensch nach Gottes Bild geschaffen worden sei, unabhängig von Körper und Geschlecht, erhalte der Mensch im zweiten Schöpfungsbericht und durch die Hautkleider einen Körper und ist entweder Mann oder Frau.⁶⁰

Die Blätterkleider seien dabei, anders als die Hautkleider, Zeichen der Übertretung. Die Bekleidung aus Feigenblättern sei eine Reaktion auf das Erkennen der eigenen Nacktheit, die auf den Genuss der verbotenen Frucht zurückgeführt werden könne. Das Nacktsein verbindet Philon mit der Kenntnis der Menschen. Diese besitzen nun Erwartung/Meinung (griech. *doxa/dóξα*), womit das Böse beginne. Durch das Augenöffnen komme es zu einer vom Geist erzeugten Entfremdung bzw. Verfremdung (*strangeness*, griech. *allotriosis/ἀλλοτρίωσις*) gegenüber der ganzen Welt.⁶¹ Zuvor mussten sich Adam und Eva nicht bedecken, weil sie unsterblich waren, nun aber nach dem Sündenfall benötigen sie etwas Handgefertigtes und Vergängliches. Die Schürze (griech. *περιζώματα*) aus Feigenblättern sei ein Notbehelf, der keinen Bestand haben könne. Die Flüchtigkeit der Pflanzen stehe im Kontrast zur gesamten Schöpfung Gottes. Philon führt darüber hinaus die Bedeutung der Feige und der Feigenblätter aus. Einerseits sei die Feige besonders süß und angenehm im Geschmack, andererseits seien die Feigenblätter rau und hart. Die süße Frucht symbolisiere die vielen sinnlichen Freuden, die wie ein Lendenschurz ineinander verwoben und genäht

opificio mundi (Über die Weltschöpfung), wird Eva nicht nur mit den Sinnen, sondern mit der Sinnlichkeit verknüpft. Dass die erste Sünde von einer Frau herrühre, sei somit nicht verwunderlich. Bevor Gott Eva aus Adams Rippe schuf, lebte Adam im Einklang mit Gott und ohne Böses im Paradies. Als ihm Eva vorgestellt wurde, kam der Wunsch nach Vereinigung auf, und dieses Verlangen sei die Grundlage jener und jeder Übertretung, die den Menschen sterben und sein ewiges Leben verspielen lässt (vgl. Phil. opif., S. 74f. u. 81f.). Die Schöpfung (mancher) Tiere am fünften Tag verbindet Philon mit den fünf Sinnen. Die Tiere stünden für die Leidenschaften, denn sie verhalten sich wild und fliegen (wie ein Vogel) vor der Vernunft davon (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 28).

⁵⁸ Vgl. Phil. QG, B. I 6, iii. 37, S. 22; B. I 53, Gen iii. 21, S. 31.

⁵⁹ Ähnlich auch: Jacob, *Das Buch Genesis*, S. 124; Jub III, 26–31. Gabriele Spira weist darauf hin, dass der Körper von Philon als „Kleid der Seele“ gesehen wird (Gabriele Spira: *Paradies und Sündenfall. Stoffe und Motive der Genesis 3-Rezeption von Tertullian bis Ambrosius*. Frankfurt a. M. 2015 [Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter. 24], S. 98).

⁶⁰ Vgl. Gen 1,27 u. 2,21–23.

⁶¹ Vgl. Phil. QG, B. I, iii, 7; 40, S. 23.

seien. Die Vergnügungen seien nur auf den ersten Blick angenehm. Der Kontrast zwischen der süßen Frucht und den rauen Blättern zeige an, dass es keine Lust ohne Schmerz gebe. Es sei darüber hinaus selbstverständlich, dass die Blätter um die Genitalien gebunden seien.⁶²

Während also die Feigenblätter im direkten Verhältnis zum Sündenfall stünden, sei dies bei den Hautkleidern nicht der Fall. Diese bringen Gottes schöpferische Kraft sichtbar zum Ausdruck. Das verdeutlicht Philon, indem er zwischen der menschlichen Kleidung und der göttlichen Bekleidung unterscheidet. Während Menschenkleider von einer Person angefertigt und von jemand anderem angezogen werden, sind die Hautkleider von Gott erstellt und er selbst kleidet Adam und Eva an.⁶³

Die Herkunft des Materials – ein tierliches Produkt – spielt, anders als bei den Feigenblättern, für Philon keine Rolle. Wird beim Feigenschurz die Vergänglichkeit des Materials betont, so wird bei den Hautkleidern lediglich der Aspekt der Einfachheit hervorgehoben. Philon erwähnt in seinen Ausführungen, dass es sich um ein Kleid aus Haut handelt. Es finden sich keine Ausführungen, die nahelegen, dass es sich um ein tierliches Produkt und eventuell um eine behaarte (Tier-)Haut handelt, Begriffe wie Fell oder Pelz werden ebenso wenig herangezogen.⁶⁴ Indem Philon von einem Hautkleid spricht, wird der Bereich des Tierlichen nicht berührt und die Ankleidung beinahe unabhängig vom Sündenfall ausgelegt. Die Hautkleider werden von Philon als natürliche Haut des Menschen, als dessen (Körper-)Hülle gelesen. Die Ankleidung durch Gott lässt den Menschen erst zum Menschen werden, der über Geist, Sinn und eben auch Körper und Haut verfügt. Ähnliche Ausführungen finden sich an einer anderen Textstelle der *Quaestiones in Genesim*. Die Arche Noah wird mit dem Körper des Menschen verglichen. Das Schließen der Arche stellt Philon der Ummantelung des Körpers gegenüber, die hart genug ist und alle Teile umfasst. Er bezeichnet die Hülle des Körpers explizit als ein Kleidungsstück, das die inneren Elemente vor Kälte und Hitze schützt.⁶⁵ Dass die Haut lediglich eine Hülle sei, die auf dem Körper liege, betont etwa Isidor von Sevilla und führt den lateinischen Begriff *cutis* darauf zurück. Diese ‚spüre‘ einen Einschnitt (lat. *incisio*) zuerst, da „sie dem Körper übergestreift“ sei.⁶⁶

Philon erwähnt bei der Einkleidung durch Gott keine Haare, sondern eine Tunika aus Haut. Dabei wird die Einfachheit des Materials, das Gott auswählt, betont und mit

⁶² Vgl. ebd., B. I, iii, 7; 41, S. 23f.; „Wherefore they (the leaves) are girded round the place of the genitals, which are the instrument of greater things.“ (Phil. QG. B. I, iii, 7; 41, S. 24).

⁶³ Vgl. ebd., B. I, iii 21; 53, S. 30f.

⁶⁴ Wobei man sicherlich noch die armenische Fassung sowie die griechischen und lateinischen Fragmente eingehender untersuchen müsste, um diese Behauptung auf festeren Grund zu stellen.

⁶⁵ Vgl. Phil. QG, B. 2, vii, 16, 99, S. 197.

⁶⁶ Isidorus, Hispalensis: *Etymologiae sive origins libri XX*. 2 Bände. Hrsg. von Wallace M. Lindsay. Oxford 1911, XI, I, 78 [Sigle Isid. orig.]. Übersetzungen: *The etymologies of Isidore of Seville*. Hrsg. von Stephen A. Barney. Cambridge 2010; *Isidor von Sevilla: Die Enzyklopädie*. Übers. u. m. Anm. von Lene-lotte Möller. Wiesbaden 2008.

luxuriösen und aufwendig gefertigten Stoffen kontrastiert. Ein Tierbezug fehlt gänzlich oder bleibt indirekt.⁶⁷ Weshalb Philon in der Genesis von einem Hautkleid und keinem Tierhautkleid spricht, wird in der Auslegung der Stelle über die ungleichen Brüder Jakob und Esau, die im nächsten Teil eingehender beleuchtet wird, deutlich. Jakob und Esau unterscheiden sich durch ihr unterschiedliches Hautbild, das zugleich auf ihren Charakter und ihre Lebensart verweist. Jakob, der eine glatte, unbehaarte Haut besitzt, ist genügsam und kultiviert. Esau hingegen, der dicht behaart ist, wird als wild und ungezügelt dargestellt.⁶⁸ Die (un-)behaarte Haut beider Brüder ist somit nicht zuletzt Ausdruck ihres unterschiedlichen Charakters.⁶⁹

Philons Auslegung beeinflusste nachfolgende Kirchenschriftsteller und -väter, wenngleich auch Kritik daran geübt wurde; was sich anhand der Werke Origenes' und Ambrosius' von Mailand (gest. um 391 bzw. 395/396 n. Chr.)⁷⁰ nachvollziehen lässt.⁷¹ Insbesondere Origenes' Gedanken zur Auslegung der Hautkleider waren wiederum für spätere Exegeten prägend.⁷²

1.2 Gott als Lederschneider

Origenes, der wohl einflussreichste griechische Exeget der Spätantike, interessiert sich, ähnlich wie Philon, weniger für den Literalsinn, als für einen weiteren verborgenen Sinn.⁷³ Dafür untersucht Origenes Satz- und Wortstrukturen und erstellt Etymologien, bedient sich mehrerer Redaktionen der Septuaginta und weiterer griechischer Übersetzungen des Alten Testaments. Als Höchstinstanz gilt jedoch der hebräische Text.⁷⁴ Sein

67 Die Herkunft des Tiermaterials spielt keine Rolle. Das Material wird purpurgefärbten Stoffen gegenübergestellt. Dass die Purpurfarbe ein tierliches Produkt ist, scheint für Philon ebenfalls nicht von Belang zu sein.

68 Vgl. Phil. QG, B. 4, xxv, 25; 160, S. 445–447 u. B. 4, xxvii, 11–12; 201, S. 493–495.

69 S. ‚Fellwechsel. Von Haut- zu Fellkleidern‘, S. 90–96.

70 Vgl. Spira, *Paradies und Sündenfall*, S. 269f.

71 Vgl. Colson/Whitaker, *General Introduction*, S. XXIf.

72 Vgl. Christoph Marksches: *Origenes. Leben – Werk – Theologie – Wirkung*. In: *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Schriften*. Hrsg. von dems. Berlin/New York 2007 (TU. 160), S. 1–13, hier 2 u. 5.

73 Origenes unterscheidet z. T. zwischen einem wörtlichen, ethischen (anagogischen/tropologischen) und mystischen Sinn. Andernorts unterscheidet Origenes nur zwischen einem wörtlichen und allegorischen bzw. anagogischen Sinn. Ich behalte die Unterscheidung zwischen literalem und allegorischem Sinn bei und spezifiziere, wo es notwendig ist (vgl. Marksches, *Origenes*, S. 8f.; s. auch: Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 33).

74 Vgl. Karin Metzler: *Einleitung*. In: *Origenes: Die Kommentierung des Buches Genesis*. Hrsg. von Alfons Fürst, Christoph Marksches. Eingel. u. übers. von Karin Metzler. Berlin/New York 2010 (OWD. 1/1), S. 1–25, hier 7. Origenes' Hauptwerk ist die Hexapla, eine sechs-spaltige Synopse des Alten Testaments, die neben dem hebräischen Text auf Hebräisch und dem hebräischen Text in griechischer Transliteration vier griechische Übersetzungen umfasst: Neben der Septuaginta jene von Aquila, Symmachus und Theodotion (vgl. Marksches, *Origenes*, S. 6).

Verständnis der Schrift, die Abwertung der wörtlichen Lesart, hat dabei durchaus großes Aufsehen und viel Widerstand hervorgerufen.⁷⁵

Viele von Origenes' Schriften sind lediglich fragmentarisch überliefert, insbesondere die Auslegung der Genesis. Weder Homilien oder Scholien, noch Kommentare zum ersten Buch Mose sind vollständig erhalten.⁷⁶ Hinzu kommt, dass Origenes die Hautkleider in den verschiedenen Schriften uneinheitlich auslegt.⁷⁷ In einer früheren⁷⁸ Schrift, *Die Homilien zum Buch Levitikus*,⁷⁹ die in Rufinus' lateinischer Übersetzung überliefert ist, liest Origenes die Kleider als Ausdruck des Sterblichseins, als eine Folge des Sündenfalls:

*llae ergo tunicae de pellibus erant ex animalibus sumptae. Talibus enim oportebat indui peccatorem, pellicis, inquit, tunicis, quae essent mortalitatis, quam pro peccato acceperat, et fragilitatis eius, quae ex carnis corruptione ueniebat, indicium. Si uero iam lotus ab his fueris et purificatus per legem Dei, induet te Moyses indumento incorruptionis, ita ut nusquam appareat „turpitudinea“ et „ut absorbeatur mortale hoc a uita“.*⁸⁰ (Orig. Lev. hom. VI, 2 [277])

Der Mensch habe von Gott Kleider aus Tierhäuten erhalten, welche den verlorenen unsterblichen und den neuen vergänglichen Status anzeigen. Dies wird von Origenes als eine sichtbare Folge der Bestrafung Gottes gelesen, die aus der Sündhaftigkeit des Menschen resultiere. Doch auch dieses Kleid könne abgelegt und durch ein neues ersetzt werden, wodurch die Unsterblichkeit wieder garantiert sei. Im Unterschied zu Philon wird bei Origenes die Herkunft des Materials erwähnt: Es sei Haut/Fell, *pellis*,

⁷⁵ Vgl. Metzler, Einleitung, S. 6 u. 12.

⁷⁶ Vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 33.

⁷⁷ Marksches merkt an, dass Origenes immer wieder unterschiedliche Hypothesen zu einem Thema vorstellt, aber keinen abschließenden Standpunkt gibt. Ob dies auch an dieser Stelle der Fall ist oder ob die Uneinheitlichkeit der Auslegung der fragmentarischen Überlieferung geschuldet ist, kann nicht letztgültig beantwortet werden. Die Rezeption ordnet Origenes der Tradition Philons zu, was hier übernommen wird (vgl. Marksches, Origenes, S. 8).

⁷⁸ Die Datierung der Schrift bereitet Schwierigkeiten. Reinhold R. Grimm meint, es handle sich um eine frühere Schrift. Anna Tzvetkova-Glaser ist jedoch der Auffassung, dass sie auf nach 240 n. Chr. zu datieren sei, womit sie eher in der letzten Schaffenszeit Origenes' liegen würde (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 40; Anna Tzvetkova-Glaser: *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen*. Frankfurt a. M. 2010 [Early Christianity in the Context of Antiquity 7], S. 105).

⁷⁹ Origenes: *Die Homilien zum Buch Levitikus*. Eingel. u. übers. von Agnethe Siquans. Berlin/Boston 2021 (OWD. 3), [Sigue Orig. Lev. hom.].

⁸⁰ „Jene Gewänder aus Fell waren also von Tieren genommen. Denn mit solchen musste der Sünder bekleidet werden, mit Gewändern, heißt es, aus Fell, die ein Hinweis auf seine Sterblichkeit waren, die er für die Sünde angenommen hatte, und auf seine Schwachheit, die aus der Verderbnis des Fleisches kam. Wenn du hingegen bereits von diesen gewaschen und durch das Gesetz Gottes gereinigt bist, wird dich Mose mit dem Kleid der Unverderblichkeit bekleiden, sodass nirgends ‚deine Schändlichkeit‘ sichtbar wird und ‚dieses Sterbliche vom Leben verschlungen wird‘.“ (Übers. von Agnethe Siquans).

das aus Tieren bzw. Lebewesen gefertigt sei.⁸¹ Diese Lesart nimmt er in *Die Kommentierung des Buches Genesis*,⁸² einer später datierten Schrift, zurück,⁸³ die aus „Fragmente[n], Anspielungen und Einzelüberlieferungen“ zusammengetragen werden muss. Da es sich dabei auch um Zitate handelt, die Origenes zugeordnet und von anderen paraphrasiert werden, ist die Unterscheidung zwischen dem Origenes-Text und dem Kommentar des jeweiligen Autors nicht immer eindeutig.⁸⁴ Inhalte können Origenes außerdem fälschlicherweise zugesprochen worden sein oder von Anhängern Origenes', sogenannten Origenisten, stammen.⁸⁵

In einem Fragment⁸⁶ wendet Origenes ein, dass die Hautkleider eine Gabe Gottes seien. Würden diese die Sterblichkeit symbolisieren, müsste man sich also die Frage stellen, weshalb die Sterblichkeit von Gott und nicht von der Sünde herrühre:

Diese Aporien⁸⁷ wollten bestimmte Leute vermeiden und erklärten, die „Hautkleider“ seien die Sterblichkeit, mit der Adam und Eva bekleidet werden, weil sie wegen der Sünde zum Tode bestimmt waren; doch auch sie können beileibe nicht leicht erklären, wie Gott, und nicht die Sünde, die Sterblichkeit dem zufügt, der die Übertretung begangen hat; [...]. (Orig. Gen. frg. D 22, S. 193)

Darin bringt Origenes Einwände hervor, die seine eigene in *Die Homilien zum Buch Levitikus* geäußerte Lesart schwächen bzw. widerlegen. Denn wie ist es möglich, dass der unfehlbare, unsterbliche Gott und nicht die Sünde den Menschen in Sterblichkeit

⁸¹ Die Hautkleider als Zeichen der Sterblichkeit zu verstehen, ist eine Lesart, die von Augustinus übernommen und für nachfolgende Exegeten/Exegesen maßgeblich wurde (s. „1.3 Tierhüllen als Zeichen der Sterblichkeit“, S. 49–55) (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 40). Diese Lesart, die er in früheren Schriften selbst vertrat, findet sich etwa bei Methodius von Olympus (vgl. cat. In Gen. frg. 4311) oder Severus von Antiochia (vgl. ebd., Frg. 441) (vgl. Orig. Gen. frg., S. 192, FN 261).

⁸² Origenes: *Die Kommentierung des Buches Genesis*. Hrsg. von Alfons Füst, Christoph Marksches. Eingel. u. übers. von Karin Metzler. Berlin/New York 2010 (OWD. 1/1). [Sigue Orig. Gen. frg.].

⁸³ Origenes selbst könnte diese Auslegung zurückgenommen haben, da damit die Vorstellung eines „körperliche[n] Paradies[es]“ einhergehe und es die Möglichkeit eines „geschlechtliche[n] Umgang[s]“ im Garten Eden nicht ausschließe (Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 40).

⁸⁴ Ebd., S. 33.

⁸⁵ Origenes' allegorische Lesart und insbesondere das Zurückweisen des Literalsinns wirbelte viel Staub auf, führte zu Gegenbewegungen und dem Beharren auf dem Wortsinn. Die Polemik ging so weit, dass Origenes im 6. Jahrhundert verurteilt wurde. Augustinus stellte einen Kompromiss vor, der diverse Rezeptionsmöglichkeiten zulässt (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 22, 33 u. 40. Dazu auch: Karin Metzler: *Textkommentar*. In: Origenes: *Die Kommentierung des Buches Genesis*. Hrsg. von Alfons Füst, Christoph Marksches. Eingel. u. übers. von Karin Metzler. Berlin/New York 2010 [OWD. 1/1], S. 192f.).

⁸⁶ Vgl. Orig. Gen. frg. D 22, S. 190–193. Ausführlicher erläutert bei: Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 40.

⁸⁷ Damit wird auf weitere widersprüchliche Lesarten jener Stelle angespielt, die Origenes anführt und entkräftet. Diese werden weiter unten ausgeführt.

hülle? Origenes spricht in diesem Fragment weitere Deutungsmöglichkeiten von anderen Exegeten an, die er sogleich widerlegt.⁸⁸

Ähnlich geht auch Theodoret (393–460 n. Chr.) vor, der in den *Quaestiones in Genesim*⁸⁹ die Diskussion über die Herkunft der Hautkleider anprangert und nicht allein Origenes' frühere Exegese, sondern auch jene von Theodor von Mopsuestia (um 352–428 n. Chr.) kritisiert. Letzterer vertritt die Ansicht, die Kleider seien nicht von Tieren, sondern von Bäumen abgezogen.⁹⁰ „Aber wie es scheint, haben diejenigen, die darüber nachforschen, nicht gewußt, daß man Häute nicht nur das nennt, was von Tieren abgezogen ist, sondern auch, was von den Bäumen (abgezogen) ist, was die Menge gewöhnlich Rinde nennt.“⁹¹

Theodor begründet seine Auffassung der Kleider damit, dass die Spezies, von denen die Häute abgezogen worden wären, aussterben hätten müssen. Da er annimmt, Gott habe von jedem Tier nur ein männliches und ein weibliches geschaffen, hätte durch das Fertigen der Kleider aus Tierhäuten eine ganze Art sterben müssen. Weiters, so argumentiert Theodor, habe Gott den Menschen die Erlaubnis, Tiere zu schlachten, erst später gegeben,⁹² sodass es naheliege, dass diese aus einem pflanzlichen Material gefertigt worden seien. Außerdem habe Gott die Schöpfung mit der Erschaffung des Menschen für beendet erklärt, Gott könne – ohne sich selbst zu widersprechen – danach keine Hautkleider mehr hervorbringen können.⁹³ Theodoret wiederum widerspricht Theodor. Ähnlich wie andere (bspw. Epiphanius) hebt er hervor, dass für Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, nichts unmöglich sei. Außerdem zeige sich in der Gabe der Hautkleider, so Theodoret, die Güte Gottes; Gott kümmerge sich selbst um jene, die gesündigt hätten.⁹⁴

Origenes jedoch weist in dem bereits zitierten Fragment *Gen. frg. D 22* jegliche literale Deutung zurück. Vielmehr sei es die Aufgabe eines jeden, nach dem „verborgenen Schatz“ zu suchen, „weil der Buchstabe der Göttlichen Schrift (sc. für sich ge-

⁸⁸ Vgl. Orig. Lev. hom. VI, 2, S. 362.

⁸⁹ Vgl. Metzler, Einleitung, S. 17.

⁹⁰ Auch Raschi (Rabbi Schlomo ben Jizchak) erwähnt unterschiedliche Auslegungen und hält indirekt fest, dass die Kleider, die Gott für die ersten Menschen hergestellt habe, nicht aus einer Haut stammen. Viel eher seien sie aus etwas Weichem und Warmen hergestellt worden, etwa aus Hasenhaaren. Das betont auch Pinchas Doron in seinem Kommentar zu Raschis Pentateuchauslegung (vgl. Pinchas Doron: *Rashi's Torah Commentary. Religious, Philosophical, Ethical, and Educational Insights*. New Jersey/Jerusalem 2000, S. 16).

⁹¹ Theodor in Theodoret von Kyrrhos ‚Fragen und Antworten zum Oktateuch‘ Nr. 39. Zit. n.: Hermann J. Vogt: *Der Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes*. In: Ders.: *Origenes als Exegt.* Hrsg. von Wilhelm Gerlings. Paderborn [u. a.] 1999, S. 265–276, hier 265.

⁹² Vgl. Gen 4,4; Gen 9,1–4; Lev 11.

⁹³ Eine Erklärung, welche die Schaffung Evas aus Adams Rippen nicht berücksichtigt oder nicht als Schöpfung erachtet.

⁹⁴ Theodoret von Kyrrhos ‚Fragen und Antworten zum Oktateuch‘ Nr. 39. Zit. n.: Vogt, *Der Häretikervorwurf des Hieronymus*, S. 265f. Auch Gerhard von Rad betont die Güte Gottes, die in den Hautkleidern zum Ausdruck komme (Von Rad, *Das erste Buch Mose*, S. 78).

nommen) Unwahres“ spreche.⁹⁵ Die Vorstellung, Gott hätte Kleider aus Fell hergestellt, hält Origenes für lächerlich, für „viehähnlich“⁹⁶, „kindisch, verkalkt und Gott unwürdig“.⁹⁷ Diese Sichtweise sei völlig unhaltbar und würde das Bild Gottes reduzieren. Denn es sei unvorstellbar, dass der ‚Allmächtige‘ die Haut von einem toten Tier⁹⁸ oder von einem Tier, das er töten ließ, abziehen lassen habe, sich danach einen Schnitt überlegt und die einzelnen Elemente wie ein „Lederschneider“⁹⁹ zusammenfügt habe. Origenes weist darin die Vorstellung, Gott hätte die Kleider aus der Haut toter Tiere gefertigt, ebenso zurück¹⁰⁰ wie die Lesart Philons, dass die Hautkleider für die Körper Adams und Evas stünden. Origenes polemische Aussage zum ‚Lederschneider Gott‘ und das Verlachen jeglicher wörtlichen Schriftauslegung wurde vielfach von anderen Exegeten auf- und angegriffen.

Epiphanius von Salamis (310/320–402/3 n. Chr.)¹⁰¹ gilt als Vertreter des Literalsinns und versucht anhand Origenes’ Zitat, das er in drei Schriften paraphrasiert (NÜ),¹⁰² die Widersinnigkeit von Origenes’ allegorischer Auslegung zu unterstreichen. Dieser hält Origenes’ Gottesbild für kleingeistig. Er weist die Deutung der Hautkleider als menschliche Körper, die Origenes von Philon übernimmt, vehement zurück.¹⁰³ Für Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, gebe es wohl nichts Leichteres, als Haut- bzw. Fellkleider anzufertigen.¹⁰⁴ Außerdem sei der Körper des Menschen sehr

⁹⁵ Orig. Gen. frg. D 22, S. 190–193; hier 193.

⁹⁶ Bzw. zeuge dies von einer Vorstellung von Gott als ‚viehisch‘. Beide Lesarten sind möglich (vgl. Metzler, Textkommentar, S. 196f.; Fn. 271).

⁹⁷ Orig. Gen. frg. D 22, S. 190–193 u. NÜ 3, S. 196f. Griechische Fragmente werden in deutscher Übersetzung zitiert.

⁹⁸ Auch an dieser Stelle erwähnt Origenes die Herkunft der Häute. Der Begriff *δέρμα* (derma), der hier für Hautkleider angeführt wird, ähnelt dem lateinischen Begriff *pellis*. Beide bedeuten nicht allein Haut, sondern auch Fell, bzw. Balg (vgl. Orig. Gen. frg. D 22, S. 190f).

⁹⁹ Ebd., S. 190–193; Mit dem Begriff ‚Lederschneider‘ scheint auch Origenes davon auszugehen, dass es sich bei den göttlichen Kleidern um Tierhäute und keine Tierfelle, um enthaarte Häute bzw. Kleider aus Leder handle. In der lateinischen Nebenüberlieferung 2 (vgl. Orig. Gen. frg. D 22, NÜ 2, S. 194 f) werden *coriarius* und *scortarius* erwähnt, hier wird also sowohl auf das breitere Gerberhandwerk und die Weiterverarbeitung von Lederprodukten angespielt (vgl. Karl E. Georges: Ausführliches lateinisch–deutsches Handwörterbuch. 8. Aufl. Hrsg. von Heinrich Georges. Hannover 1913/1918 [Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998], 2 Bände, [Sigue Georges], hier Bd. 1, Sp. 1693).

¹⁰⁰ McCracken erwähnt *La bible française du XIIIe siècle*, darin wird ebenfalls die Frage, woher Gott die Tierhäute genommen hätte, als absurd bezeichnet. Denn Gott könne alles aus nichts erstellen (vgl. McCracken, *In the skin of a beast*, S. 18f.).

¹⁰¹ Vgl. Andrew S. Jacobs: *Epiphanius of Cyprus. A Cultural Biography of Late Antiquity*. Berkely, CA 2016, S. 1 u. 3.

¹⁰² Vgl. Epiphanius: Über die Häresien 64,63,5. (Orig. Gen. frg. D 22, NÜ 1, S. 192–195); Epiphanius: Brief an Johannes von Jerusalem, bei Hieronymus, Brief 51,5,2. (Orig. Gen. frg. D 22, NÜ 2, S. 194–195).

¹⁰³ Reinhold Grimm bezeichnet Epiphanius von Salamis (gest. 403) als „fanatischen Origenes-Gegner“ (Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 41).

¹⁰⁴ Vgl. Epiphanius: Der Verankerte 62,3 (Orig. Gen. frg., S. 196f.).

wohl bereits früher erschaffen worden, wie der Ausspruch Adams, Eva sei Fleisch aus seinem Fleisch und Bein aus seinem Bein, zeige¹⁰⁵ – ein Widerspruch, den Origenes in *Gen. frg. D 22* ebenfalls anführt.¹⁰⁶ Epiphanius verstärkt seine Argumentation durch die Frage, welcher Körper denn dann von Feigenblättern umhüllt worden sei¹⁰⁷ und kommt zu dem Schluss: So echt wie das Wasser zu Beginn, sei die Erde mit all ihren Bewohnern und Elementen zum Zeitpunkt der Schöpfung gewesen und somit auch der Mensch und dessen Körper.¹⁰⁸

Obwohl Origenes ähnliche Einwände wie Epiphanius hervorbringt – bzw. nur schwer zwischen Origenes' Worten und der späteren Überlieferung unterschieden werden kann –, wird Origenes u. a. als derjenige rezipiert, der die Hautkleider als Zeichen des Körpers verstanden habe.¹⁰⁹ Diese Auffassung wird durch die *Homilien zum Buch Genesis*¹¹⁰ bestärkt. Darin unterscheidet Origenes zwischen dem äußeren Körper, der geformt sei, und dem inneren Menschen, der nach Gottes Bild erschaffen worden sei. Ähnlich wie bei Philon könnten Auslegungen zweier Körper ein Verständnis der Hautkleider als zweiten Körper nahelegen.¹¹¹ Auch Hermann Vogt vertritt die Ansicht, dass Origenes die Hautkleider sehr wohl als Zeichen des menschlichen Körpers gelesen habe, wie das etwa bei Epiphanius nachzuvollziehen sei. Origenes bringe durch seine Einwände in dem Fragment *Gen. frg. D 22* lediglich zum Ausdruck, dass diese Deutung noch nicht letztgültig abgesichert sei.¹¹² So betont Origenes die Wichtigkeit, den „verborgenen Schatz“¹¹³ der Schrift zu suchen und sich nicht vom Literal-sinn in die Irre leiten zu lassen. Wenn also die ganze Schrift allegorisch auszulegen sei, dann sei die Aussage Adams, Eva sei Teil seines Körpers, kein Argument gegen die Auslegung der Hautkleider als menschlichen Körper. Denn Adams Kommentar könne ebenfalls nicht literal, sondern müsse allegorisch verstanden werden.

Origenes' Auslegung bzw. das, was Origenes zugesprochen wird, und Epiphanius' Entgegnung zeigen, wie kontrovers die Hautkleider diskutiert wurden.¹¹⁴ Das literale

¹⁰⁵ Vgl. Gen 2, 23.

¹⁰⁶ Ganz ähnlich argumentiert auch Quintus Septimius Florens Tertullian in *De Ress. Mort.* 7,2 (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 44).

¹⁰⁷ Vgl. Orig. *Gen. frg. D 22*, NÜ 2, S. 194–195.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., NÜ 1, S. 194–195; *Testimonium*, S. 196f.

¹⁰⁹ Auch Methodius übernimmt die Lesart der Hautkleider als Zeichen des Körpers von Origenes (vgl. Tzvetkova-Glaser, *Pentateuchauslegung bei Origenes*, S. 101).

¹¹⁰ Origenes: *Die Homilien zum Buch Genesis*. Hrsg., eingel. u. übers. von Peter Habermehl. Berlin/Boston 2011 (OWD. 1/2), [Sigue Orig. *Gen. hom.*].

¹¹¹ Vgl. Orig. *Gen. hom.* 1,13 S. 51 V. 10–21.

¹¹² Vgl. Vogt, *Der Häretikervorwurf des Hieronymus*, S. 266f. u. 269.

¹¹³ Orig. *Gen. frg. D 22*, S. 190–193.

¹¹⁴ Ob nun Origenes von einem geistigen Körper des ersten Menschen ausgegangen sei oder doch einen physischen Körper gemeint habe, wird in der Forschungsliteratur ausgiebig diskutiert. Dass Origenes doch von einem körperhaften Menschen ausgehe, könnte – so Tzvetkova-Glaser – ein Ausschnitt in *Contra Celsum* (4,40) unterstützen. Darin wird den Hautkleidern eine bestimmte geheimnisvolle und

Verständnis, Gott selbst habe Kleider angefertigt bzw. anfertigen lassen, wird dabei von Origenes als scherzhafte Vorstellung abgetan. Ernsthafter wird die Auffassung diskutiert, ob die Hautkleider für den Körper des Menschen stünden oder ein Bild der Sterblichkeit seien. Dabei können diese beiden Auslegungen einander bedingen. Demnach seien die ersten Menschen erst dann sterblich geworden, als ihnen ein verderblicher Körper gegeben wurde.¹¹⁵

Origenes orientiert sich in der Auslegung der Hautkleider stark an Philon, knüpft die Tierhäute aber im Vergleich zu diesem stärker an den Sündenfall. Die Hautkleider und die Körperlichkeit des Menschen sind bei ihm Zeichen der Vertreibung und der Übertretung. Denn erst durch den Fehltritt erhalten Adam und Eva einen menschlichen Körper. Der Sündenfall geht mit einem Verlust der Ebenbildlichkeit Gottes einher, das Resultat sei die Trennung von Gott.¹¹⁶ Auffallend dabei ist, dass die Herkunft des Materials „von Tieren“ in *Lev. hom. VI, 2* betont, in *Gen. frg. D22* aber zurückgenommen, verlacht und Gottes unwürdig betrachtet wird.

Quintus Septimius Florens Tertullianus (vor 170–nach 220 n. Chr.) schwankt in seinen Schriften zwischen den Auslegungen Philons bzw. Origenes' und den Einwänden Epiphanius'.¹¹⁷ In *Adversus Valentinianos*¹¹⁸ versteht Tertullian die Kleider im Sinne Philons als Haut bzw. Körper. Die Hautkleider seien das, was später über das Fleisch gekommen sei, so wie man eben ein Kleid anziehe:¹¹⁹ *Carnalem superficiem postea aiunt choico supertexteam, et hanc esse pelliceam tunicam obnoxiam sensui*.¹²⁰

Die Schöpfung scheint bei Tertullian, ähnlich wie bei Philon, durch das Anziehen der gottgegebenen Hautkleider vollendet. Der Mensch besitze fortan Körper, Haut

mysteriöse Bedeutung zugesprochen, die über der Vorstellung Platons, dass die Seele in den Körper des Menschen einziehe, stünde (vgl. Tzvetkova-Glaser, Pentateuchauslegung bei Origenes, S. 106).

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 99.

¹¹⁶ Vgl. Orig. *Gen. frg. D 22, NÜ 4*; 196f. Im christlichen Kontext wird das Schamempfinden als Ausdruck des Getrenntseins von Gott verstanden (vgl. Katja Gvozdeva, Hans R. Velten: Einleitung. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Hrsg. von dens.: Berlin/Boston 2011 (TMP. 21), S. 1–24, hier 5).

¹¹⁷ Tertullian gilt als erster lateinischer christlicher Autor. Seine Schrift über das Paradies, über welche er in *De anima* spricht, ist nicht überliefert. Auslegungen zur Hautkleidung lassen sich über andere Werke konstruieren (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 44f.; Spira, *Paradies und Sündenfall*, S. 52f.).

¹¹⁸ Quintus S. F. Tertullian: *Adversus Valentinianos* - Gegen die Valentinianer. In: *Adversus Valentinianos – Gegen die Valentinianer/ De Carne Christi – Über das Fleisch Christi*. Eingel., übers. u. komm. von Volker Lukas. Freiburg [u. a.] 2019 (FC. 84), (Sigle TERT. adv. Val.).

¹¹⁹ Zit. n.: Spira, *Paradies und Sündenfall*, S. 97.

¹²⁰ Tert. adv. Val. 24,3; „Sie sagen nun, dass dem irdischen Menschen hernach eine Hülle aus Fleisch übergezogen wurde und dass für diese der (biblische) ‚Schurz aus Fellen‘ (vgl. Gen 3,21) steht, welcher der Sinneswahrnehmung ausgesetzt ist.“ (Übers. von Volker Lukas).

und Sinne. In *De resurrectione (carnis)*¹²¹ lehnt er jedoch die Vorstellung, dass die Hautkleider für den irdischen Körper stünden, ab. Darin stellt er der Formung des Menschen aus Lehm das Anziehen der Hautkleider gegenüber: *neque enim, ut quidam volunt, illae pelliciae tunicae quas Adam et Eva paradysum exuti induerunt, ipsae erunt carnis ex limo reformatio, cum aliquanto prius et Adam substantiae suae traducem in feminae iam carne recognoverit [...]*.¹²² Die Schöpfung, die Belebung des Unbelebten, sei bereits erfolgt. Tertullian gibt ähnlich wie Origenes bzw. Epiphanius zu bedenken, dass der Körper bereits früher erschaffen worden sei, denn wie könnte sonst Adam über Eva sagen, sie sei sein eigenes Fleisch (vgl. TERT. De ress. 7,2.6).

In *De cultu feminarum*¹²³ (197/291 n. Chr.) deutet Tertullian die Hautkleider als Zeichen der Verfehlung. Er warnt vor dem Begehren, das u. a. durch die Putzsucht der Frauen ausgelöst werden könne.¹²⁴ Das Kleid sei Ausdruck des weiblichen Bußgewandes, der Schuld Evas. Denn jede würde in sich eine trauernde Eva¹²⁵ und damit die Verantwortung für den Sündenfall und den Verlust des Paradieses tragen. Eva und ihren Nachfolgerinnen gezieme kein schönes Gewand, vielmehr würde es helfen, wenn sie sich einfach kleiden würden, dann wäre die Schuld schneller gesühnt. Außerdem sei es doch unsinnig, schöne Gewänder über das Hautgewand tragen zu wollen: *Propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit; et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?*¹²⁶ Bei Tertullian ist das Kleid nicht nur Zeichen der Genügsamkeit – wie bei Philon –, sondern Materialisation der (weiblichen) Schuld. Die schlichten Gewänder sind ein Schuldeingeständnis der Vertreibung aus dem Paradies und Zeichen des Verlusts der Unsterblichkeit. Kleider aus Tierhäuten werden dabei nicht allein als einfachste Form der Bekleidung, sondern auch als ein Bild der BÜßerkutte verstanden, durch welche die Schuld offensichtlich werde. Diese müsse – dank Eva – nun jeder Mensch tragen.¹²⁷

¹²¹ Quintus S. F. Tertullian: *De resurrectione* / Tertullian's Treatise on the Resurrection. Hrsg., eingel., komm. u. übers. von Ernest Evans. London 1960, [Sigle Tert. De ress.].

¹²² Tert. De ress. 7,2; „For it can not be the case, as some will have it, that those coats of skins which Adam and Eve put on when stripped of paradise, were themselves a transforming of clay into flesh.“ (Übers. von Ernest Evans).

¹²³ Tertullian, Quintus S. F.: *De cultu feminarum libri duo*. In: *De corona liber. De cultu feminarum libri duo*. Hrsg. von Iosephus Marra. Torino: G. B. Paravia & C. 1944 (CSLP), S. 131–166 [Sigle Tert. cult. fem.]. Übersetzung: Quintus S. F. Tertullian: Ueber den weiblichen Putz. In: Ders.: *Tertullians private und katechetische Schriften*. Übers. u. eingel. von Heinrich Kellner. Kempten/München 1912 (BKV. 7/1).

¹²⁴ Vgl. Spira, *Paradies und Sündenfall*, S. 74 u. 76; dazu auch: Ernst, *Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue*, S. 66. Von vielen Klerikern wurde die Putzsucht, insbesondere der Frauen, scharf kritisiert. Schöne Kleider seien nichts anderes als ein Versuch, das verlorene Paradiesgewand zu ersetzen, es sei blasphemisch, eitel und hochmütig (vgl. Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 62f.).

¹²⁵ Vgl. Tert. cult. fem. I, 1.

¹²⁶ Ebd., B. I, I, 2; „Wegen deiner Schuld, d. h. um des Todes willen, mußte auch der Sohn Gottes sterben, und da kommt es dir noch in den Sinn, über deinen Rock von Fellen Schmucksachen anzulegen!“ (Übers. von Heinrich Kellner).

¹²⁷ Vgl. Tert. cult. fem. I.

Die Hautkleider als ein Bild der Sterblichkeit ist eine Auslegung, die von Origenes zurückgenommen wurde. Von Augustinus aufgegriffen, wird diese richtungsweisend für die lateinische Auslegungstradition der Spätantike bzw. des Mittelalters.¹²⁸

1.3 Tierhüllen als Zeichen der Sterblichkeit

Auf Augustinus beziehen sich fast alle nachfolgenden Genesiskommentare, wenn gleich seine Lehren ein Eigenleben entwickelten und teilweise mit seinen ursprünglichen Schriften wenig gemein haben.¹²⁹ Ähnlich wie bei Origenes sind Augustinus' Genesisauslegungen keineswegs einheitlich. So widmet Augustinus dem ersten Buch des Alten Testaments im Laufe seiner Schaffenszeit drei Kommentare (*De Genesi contra Manichaeos*¹³⁰, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, *De Genesi ad litteram*¹³¹) und diverse Einzelauslegungen. Während Augustinus in früheren Schriften eine allegorische Auslegung bevorzugt, versucht er in späteren Werken literale wie allegorische Deutungen zu verbinden.¹³²

In *De Genesi contra Manichaeos*, einer frühen bzw. der frühesten exegetischen Schrift (388–389/90 n. Chr.)¹³³ deutet Augustinus die Hautkleider als Veränderung des Körpers in eine sterbliche Hülle: *illa ergo mors in tunicis pellicis figurata est. Ipsi enim sibi fecerunt praecinctoria de foliis fici, et deus illis fecit tunicas pellicias, id est ipsi appetiverunt mentiendi libidinem relictis facie veritatis, et deus corpora eorum in istam mortalitatem carnis mutavit, ubi latent corda mendacia.*¹³⁴

¹²⁸ Vgl. Orig. Gen. frg. D 22 u. Orig. Lev. hom. VI, 2, S. 362. Weiters vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 40.

¹²⁹ Augustinus gilt als der Vertreter des Irdischen Paradieses. Auf ihn beziehen sich viele, die das Paradies auf der Erde verorten und danach suchen, obwohl Augustinus eine lokale Verortung des Gartens Eden nie nahegelegt hat (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 55).

¹³⁰ Aurelius Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos*. Hrsg. von Dorothea Weber. Wien 1998 (CSEL. 91), [Sigle Aug. gen. c. Manich.].

¹³¹ Aurelius Augustinus: *De genesi ad litteram libri duodecim*. In: Ders.: *De genesi ad litteram libri duodecim. Eiusdem libri capitula. De genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionum in heptateuchum libri septem*. Hrsg. von Joseph Zycha. Wien 1894 (CSEL. 28,1). [Sigle Aug. Gen. ad litt.]. Übersetzung: Aurelius Augustinus: Über den Wortlaut der Genesis. / *De Genesis Ad Litteram Libri Duodecim*. Der große Genesiskommentar in zwölf Bänden. Übers. von Carl J. Perl. Bd. 2. Paderborn 1964.

¹³² Vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 56f.

¹³³ Vgl. Dorothea Weber: Einleitung. In: Aurelius Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos*. Hrsg. von Dorothea Weber. Wien 1998 [CSEL. 91], S. 9–64, hier 9.

¹³⁴ Aug. gen. c. Manich. II 21,32; „Jener Tod ist in den Kleidern aus Tierhaut dargestellt: Sie selbst hatten sich nämlich Schürzen aus Feigenblättern gefertigt und Gott machte ihnen Kleider aus Tierhaut – das heißt: Sie hatten die Neigung zum Reiz des Lügens, nachdem sie das Bild der Wahrheit verlassen hatten, und Gott verwandelte ihre Körper hin zur Sterblichkeit des Fleisches, wo sie ihre lügnischen Herzen verborgen halten.“ (Übers. von Anton Strobl).

Der Körper Adams und Evas wurde durch den Sündenfall sterblich, was passenderweise über verderbliche Materialien verdeutlicht werde. Zuerst hätte der Mensch seine Scham mit Feigenblättern zu verdecken gesucht, wodurch die menschliche Nähe zur Lüge offensichtlich geworden sei. Danach habe der Mensch Hautkleider erhalten, womit der Tod veranschaulicht werde. Abgezogen von toten Tieren, legten die Menschen den sterblichen Leib an. Sie hätten sich von der Schönheit der Wahrheit abgewendet und versteckten ihre lügnerischen Herzen unter den Tierhäuten. Obwohl die Hülle zu verbergen suche, decke diese gleichzeitig auf. Der Versuch, etwas unter den Hautkleidern zu verbergen, sei vergeblich. Denn es werde eine Zeit kommen, wo alles aufgedeckt werde.¹³⁵

Die Feigenblätter deutet Augustinus als Erscheinungen der fleischlichen Sinne, die vom wahren Glauben der Kirche entfernen.¹³⁶ Die Lügen der Schlange seien die der Häretiker, die verführen und fehlleiten.¹³⁷ Die Hautkleider, die fleischliche Bedeckung, würden diese Lügen symbolisieren.¹³⁸ Augustinus führt weiter aus, dass die Feigenblätter für die Verirrungen stehen, die der fleischliche Sinn hervorbringe, sodass all jene, die diesen Verführungen erliegen, aus dem Paradies entfernt werden müssen.¹³⁹

In Augustinus' späterer Schrift *De Genesi ad litteram* meint dieser, dass die Hautkleider durchaus eine symbolische Bedeutung besäßen, aber dass Gott Adam und Eva auch tatsächlich Kleider aus Fell gegeben hätte. Damit schließt Augustinus den Graben zwischen Epiphanius und Origenes, zwischen literaler und allegorischer Lesart.¹⁴⁰ Welche symbolische Bedeutung er den Hautkleidern zuschreibt, darüber lässt Augustinus seine:n Leser:in an dieser Stelle im Dunkeln: *Et hoc significationis gratia factum est, sed tamen factum; sicut illa quae significationis gratia dicta sunt, sed tamen dicta sunt.*¹⁴¹

¹³⁵ vgl. Aug. gen. c. Manich. II, 21,32. Ähnliche Auslegungen lassen sich auch in Sermo 362,11 (ML 38,1618), Enarr. in Ps. 103, Sermo 2,2 (ML 36, 1353), in C. Faust. XXII 84 (ML 42, 456), in Confess. XIII 15,16 (ML 32, 852) finden (vgl. Berthold Altaner: Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung. Historisches Jahrbuch 70 [1951], S. 15–41, hier 26, Anm. 70). Augustinus verwendet hier Bilder, die sich bei Philon in Bezug auf den behaarten Esau finden. Denn auch Esaus schlechter Charakter kommt durch die (behaarte) Oberfläche zum Vorschein (vgl. Phil. QG, B. 4, xxv, 25 u. 160, S. 445–447).

¹³⁶ Vgl. Aug. gen. c. Manich. II, 26,39–27,41.

¹³⁷ Vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 59.

¹³⁸ Vgl. Aug. gen. c. Manich. II 36,39.

¹³⁹ Vgl. ebd., II, 27,41.

¹⁴⁰ Trotz einer späteren, stärker literalen Auslegung hat Augustinus seine früheren Schriften nicht zurückgenommen oder revidiert. Immer wieder nimmt er allegorische Auslegungen auf, wie in *De civitate dei*, setzt jedoch ein literales Verständnis dem allegorischen voraus. Dies führt in seinem *De Genesi ad litteram* zu einer Unterscheidung dreier Auslegungsformen: einer allegorischen, einer literalen und einer, die beide zu vereinen sucht (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 56 u. 59f.).

¹⁴¹ Aug. Gen. ad litt. XI 39,52; „Auch das [die Bekleidung mit Fellen, Anm. N. G.] ist um einer Bedeutung willen, aber trotzdem wirklich geschehen, so wie die Worte um einer Bedeutung willen gesagt, aber trotzdem ausgesprochen werden.“ (Übers. von Carl J. Perl). Altaner hält es für verständlich, dass die allegorische Deutung hier fehlt (vgl. Altaner, Augustinus und Origenes, S. 26, Anm. 70).

Da die Auslegung der Hautkleider als Zeichen für die Sterblichkeit ansonsten von keinem früheren Kirchenvater des Abendlands überliefert ist, liegt es nahe, dass Augustinus mit Origenes' sechster Levitikushomilie vertraut war.¹⁴² Insbesondere Schriften des frühen Augustinus zeigen sich von der griechischen allegorischen Tradition geprägt, die über Ambrosius¹⁴³ vermittelt wurde.¹⁴⁴ Bei Ambrosius wiederum finden sich sowohl Einflüsse von Philon von Alexandria als auch von Origenes. Die Lesart der Hautkleider als Zeichen für die Sterblichkeit ist bei ihm jedoch nicht überliefert.¹⁴⁵ In Ambrosius' *De paradiso*¹⁴⁶ (um 378 n. Chr.)¹⁴⁷ werden lediglich die Feigenblätter ausgelegt. Dort führt er, ähnlich wie Philon, aus, dass Adam und Eva vor dem Sündenfall mit Tugenden bekleidet gewesen seien und nun nach Weltlichem suchten. Sie seien also sowohl physisch wie moralisch nackt.¹⁴⁸ Metaphorisch wird beschrieben, wie die ersten Menschen Blatt für Blatt Lust an Lust aneinanderreihen, um die Scham zu bedecken.¹⁴⁹ Bei den Schürzen aus Feigenblättern unterscheidet Ambrosius, wie Philon, zwischen der Süße der Frucht und den nichtsnutzigen Blättern. Adam hätte sich mit der Frucht und nicht mit den Blättern umgürten sollen:¹⁵⁰ *iustus fructum eligit, folia peccator*.¹⁵¹ Denn jeder, der sündige, empfinde Abscheu vor sich selbst und suche sich zu bedecken. Wer hingegen nichts zu

142 Überlegungen und Thesen dazu: György Heidl: Did the Young Augustine Read Origen's Homily on Paradise? In: Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Hrsg. von Wolfgang A. Bienert, Uwe Kühnweg. Leuven 1999 [BETHL. 137], S. 597–604.

143 Ambrosius' Schriften weisen eine stärkere Eigenständigkeit und Entwicklung auf, als lange Zeit kolportiert wurde (vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 204f. Dazu auch: Christoph Marksches: Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter. In: Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts. Hrsg. von Wolfgang A. Bienert, Uwe Kühnweg. Leuven 1999 [BETHL. 137], S. 545–570).

144 Vgl. Weber, Einleitung, S. 17.

145 Ähnliche Auslegungen, wie etwa von Gregor von Nyssa, waren zu dieser Zeit noch nicht ins Lateinische übersetzt (vgl. Altaner, Augustinus und Origenes, S. 26–28).

146 Ambrosius von Mailand: De Paradiso. In: Sancti Ambrosii Opera. Pars prima qva continentur libri. Hrsg. von Carolus Schenkl. New York/London 1962, S. 262–336 (CSEL. 32,1), [Sigle Ambr. parad.]. Übersetzung: Ambrosius von Mailand: De Paradiso. Übersetzung mit Erläuterungen zum Inhalt und zum literarischen Hintergrund. Hrsg. von Wolfgang Bietz. Hamburg 2013.

147 Vgl. Wolfgang Bietz: Einleitung. In: Ambrosius von Mailand: De Paradiso. Übersetzung mit Erläuterungen zum Inhalt und zum literarischen Hintergrund. Hrsg. von dems. Hamburg 2013, S. 13–24, hier 15. Spira datiert die Schrift ähnlich wie Wolfgang Bietz, äußert aber Zweifel an der Datierung (vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 208). Dorothea Weber datiert *De Paradiso* zwischen 374 und 383 (vgl. Weber, Einleitung, S. 22).

148 Vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 210 u. 227.

149 Vgl. Ambr. parad. XIII 63.

150 Vgl. ebd., XIII 67. Ähnlich wie Hilarius von Poitiers grenzt sich Ambrosius hier von jüdischen Exegesen ab (vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 228f.).

151 Ambr. parad. XIII 64; „Ein Gerechter wählt die Frucht aus, die Blätter ein Sünder.“ (Übers. von Wolfgang Bietz).

verbergen habe, brauche sich auch nicht zu bedecken.¹⁵² In *De Ioseph*¹⁵³ (388 bzw. 389/390 n. Chr.) wird das Hautkleid als sündhaftes Gewand dargestellt. Es zeige, dass der Mensch das geistige Gewand verloren habe. Der Mensch solle sich nun mit den Kleidern des Glaubens¹⁵⁴ bedecken.¹⁵⁵ Denn das Hautkleid biete nur eine vermeintliche Verhüllung, vielmehr sei es Zeichen der Übertretung und damit – ähnlich wie bei Philon und später Augustinus – eine Form der Entblößung.¹⁵⁶

Diese Sichtweise betont Ambrosius nochmals in seiner Schrift *De Isaac vel anima*¹⁵⁷ (um 391 bzw. 395/396):¹⁵⁸ *Exiit enim tunicam illam pelliciam, quam acceperunt Adam et Eva post culpam, tunicam corruptelae, tunicam passionum.*¹⁵⁹

Dabei wird der Ausspruch Sulamiths, die auf ihren Geliebten wartend meint, sie habe bereits ihr Kleid ausgezogen, wie solle sie es wieder anziehen,¹⁶⁰ mit den Tierhäuten der Genesis zusammengenommen. Für Ambrosius habe die Geliebte das irdische Gewand des Verderbens und der Leidenschaft abgelegt, und hütet sich davor, dieses wieder anzulegen.¹⁶¹ Von diesen fleischlichen Umarmungen mit dem Körper solle sich die Seele distanzieren und jenen Tag erwarten, an welchen sie dieses irdische Gewand nicht mehr tragen müsse.¹⁶² Ähnlich versteht Ambrosius in *Expositio psalmi CXVIII*¹⁶³ die Hautkleider als ein Symbol der Körperlichkeit:¹⁶⁴ [...] *intellege, quod Adam et Eva, ubi imaginem deposuere caelestis quam ante portabant, imaginem terreni hominis induentes tunicas dicti sunt uestiti esse pellicias; corporales enim eos de spiritalibus fecerat culpa commissa.*¹⁶⁵

152 Vgl. Ambr. parad. XIII 65.

153 Ambrosius von Mailand: *De Ioseph*. In: Sancti Ambrosii Opera. Pars altera. Qva continentvr libri. Hrsg. von Carolus Schenkl. New York/London 1962, S. 71–122 (CSEL. 32,2), [Sigle Ambr. Ioseph].

154 Vgl. Eph 4,23f.

155 Vgl. Ambr. Ioseph 5,25. Weiters vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 240 u. 242.

156 Vgl. Ambrosius von Mailand: *De Helia et ieiunio*. In: Sancti Ambrosii Opera. Pars altera. Qva continentvr libri. Hrsg. von Carolus Schenkl. New York/London 1962, S. 409–465 (CSEL. 32,2), 4,9 [Sigle Ambr. de Hel.] u. Aug. gen. c. Manich. II 21,32; weiters vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 246.

157 Ambrosius von Mailand: *De Isaac vel Anima* / Über Isaak oder die Seele. Übers. u. eingel. von Ernst Dassmann. Turnhout 2003 (FC. 48), [Sigle Ambr. Isaac].

158 Vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 269f.

159 Ambr. Isaac 6,52; „Sie [Sulamith, Anm. N. G.] hat nämlich jenes Kleid aus Fellen, das Adam und Eva nach ihrem Vergehen empfangen hatten (vgl. Gen 3,21), das Kleid des Verderbens, das Kleid der Leidenschaften, abgelegt.“ (Übers. von Ernst Dassmann).

160 Vgl. Hld 5,3.

161 Zit. n. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 271.

162 Vgl. ebd.

163 Ambrosius von Mailand: *Expositio Psalmi CXVIII*. In: Sancti Ambrosii Opera. Hrsg. von Michael Petschenig. New York/London 1962 (CSEL. 62), [Sigle Ambr. expos in Ps. 118].

164 Vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 264.

165 Ambr. expos in Ps. 118,11,14; „Ich bin mit dem Körper umhüllt. Er ist eben dieses Kleid aus Tierhaut, mit dem Adam aus dem Paradies verstoßen wurde: nicht geschützt vor Kälte, nicht behütet vor Schande, sondern Unrecht und Schuld ertragend.“ (Übers. von Anton Strobl).

Ambrosius betont mehr als andere die Verdorbenheit, das Gefangensein in Lasten, die beim Anlegen der Hautkleider über die Menschen gekommen seien. Im Gegensatz zu Philon stehen die Hautkleider bei Ambrosius für die Sündhaftigkeit, die Gebrechlich- und Hilflosigkeit des Menschen, der nun ganz und gar von Sünde bedeckt sei:¹⁶⁶ *corpore amictus sum. Ipsa est ‚tunica pellicia‘, cum qua Adam de paradiso eiectus est nec a frigore tutus nec tectus ab obprobrio, sed et iniuriae et culpae patens.*¹⁶⁷

Nach Augustinus habe Gott tatsächlich Hautkleider geschaffen und den Menschen angelegt, damit werde die Sterblichkeit des Menschen zum Ausdruck gebracht. Eine rein allegorische Lesart findet sich beim Iren Johannes Scotus Eriugena (um 810–877),¹⁶⁸ der als einer der wenigen gilt, die einen eigenständigeren Weg, unabhängiger von der Tradition Augustinus, einschlagen.¹⁶⁹ Sein umfassendes Werk *Periphyseon*¹⁷⁰ (zw. 864 und 867)¹⁷¹ gilt als „erste selbstständige exegetische Leistung des Mittelalters“.¹⁷² Dieses ist in Form eines Lehrgesprächs konzipiert, weicht aber immer wieder von dieser Struktur ab.¹⁷³ Für Johannes Scotus ist allein eine allegorische Deutung möglich, eine literale Lesart lehnt er ab.¹⁷⁴ Der Mensch sei im Paradies unverhüllt, unverstellt und ungekünstelt gewesen.¹⁷⁵ Er sei zuvor mit Tugenden bedeckt gewesen, die durch den

¹⁶⁶ Vgl. Wolfgang Seibel: *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*. München 1958 (Münchener Theologische Studien. 14), S. 107.

¹⁶⁷ Ambrosius von Mailand: *Sancti Ambrosii Opera. Epistulae et acta*. Tom. I. *Epistularum libri I–VI*. Hrsg. von Otto Fallers. Wien 1968 (CSEL. 82,1), 33/49,4 [Sigle Ambr. Ep.]; „Verstehe, dass es heißt, Adam und Eva hätten sich – sobald sie das Bild des Himmlischen ablegten, welches sie zuvor trugen – in Kleider aus Tierhaut gekleidet, als sie das Bild des Erdenmenschen anzogen – denn die schuldhaft Tat, die sie begangen hatten, machte sie von geistigen zu körperlichen Wesen.“ (Übers. von Anton Strobl).

¹⁶⁸ Vgl. Hans G. Zekl: Einleitung. In: Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon. De divisione naturae*. Hrsg., eingel. u. übers. von Hans G. Zekl. Würzburg 2016, S. 11–34, hier 17.

¹⁶⁹ Johannes’ Scotus eigenständiger Weg wurde mitunter heftig kritisiert. Im 13. Jahrhundert warnt Papst Honorius III. vor *Periphyseon*, denn dies sei voller ketzerischer Gedanken (vgl. Zekl, Einleitung, S. 17f.).

¹⁷⁰ Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon. Liber IV*. Hrsg. von Édouard A. Jeauneau. Turnhout 2000 (CCCM. 164), [Sigle Johannes, *Periphyseon*]. Übersetzung: Johannes Scotus Eriugena: *Periphyseon. De divisione naturae*. Hrsg., eingel. u. übers. von Hans G. Zekl. Würzburg 2016.

¹⁷¹ Dieses Werk ist unter diversen Titeln überliefert. Ausführlicher dazu: Zekl, Einleitung, S. 19.

¹⁷² Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 111.

¹⁷³ Vgl. Zekl, Einleitung, S. 22.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 17 u. 26. Das geht so weit, dass Johannes Scotus davon ausgeht, es gebe kein irdisches Himmelreich und die Menschen hätten nie im Paradies bzw. im paradiesischen Zustand gelebt, sondern seien immer schon in Sinnlichkeit verstrickt gewesen (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 112f.).

¹⁷⁵ Vgl. Johannes, *Periphyseon*, IV 834D–835B. Johannes Scotus machte sich zeitlebens insbesondere durch die Übersetzung vieler Werke aus dem Griechischen ins Lateinische einen Namen, darunter sind Schriften von Gregor v. Nyssa und der *Ancoratus* von Epiphanius. Diese wiederum beeinflussten seine eigenen Werke (vgl. Zekl, Einleitung, S. 17).

Sündenfall von ihm fortgenommen worden seien. Diese Überlegungen übernimmt Johannes Scotus von Gregor von Nyssa, zusätzlich wird Ambrosius zitiert. Johannes Scotus folgt ihm dahingehend, dass der Mensch, nachdem er seine Reinheit und Tugend abgelegt habe, nach weltlichen Bedeckungen – Hautkleidern – suche, um sein Geschlecht wie seine Schlechtigkeit zu verhüllen.¹⁷⁶ In Hinblick auf die kommende Erlösung werden die Kleider aus Fell wieder abgerissen und die Sterblichkeit des Körpers fortgenommen.¹⁷⁷ Mit der Vorstellung der Hautkleider als Zeichen der Sterblichkeit steht Johannes Scotus in Augustinus' Tradition und bezieht sich direkt auf Origenes:

[...] *et Origenem reprehendit, qui sub illarum pellium figura mortalia corpora, quae primis hominibus merito peccati superaddita sunt, pulcherrime atque uerissime significata fuisse exponit. Quem, Origenem dico, in theoria tunicarum pelliciarum omnes fere auctores graecorum latinorumque sequuntur.*¹⁷⁸ (Johannes, Periphyseon, IV 818C–D–819A)

Johannes Scotus wertet Epiphanius' Lehren, in denen Origenes immer wieder scharf verurteilt wird, ab. So macht er sich über Epiphanius' Vorstellung lustig, die Hautkleider seien tatsächlich aus dem Fell von Schafen gefertigt worden.¹⁷⁹

Im Gegensatz zu Augustinus lässt Johannes Scotus also keine literale Lesart zu. Dies verdeutlicht er in Hinblick auf Ambrosius mit dem Bild der Feigenblätter.¹⁸⁰ Der Mensch solle von der Frucht des Feigenbaumes kosten, die Schrift verstehen und sich nicht nur mit Blättern bedecken. Eine Verhüllung mit Blättern ist hier – ähnlich wie bei Ambrosius¹⁸¹ – ein pejoratives Bild für die bloße buchstabengetreue Auslegung der Schrift.¹⁸²

¹⁷⁶ Vgl. Johannes, Periphyseon, IV 834D–835B.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., IV 836D–837A.

¹⁷⁸ „Origenes, der (doch in Wirklichkeit) wunderschön und mit höchstem Wahrheitswert darlegt, daß unter dem Bilde dieser Felle auf die sterblichen Leiber hingewiesen ist, die den ersten Menschen nach Verdienst ihrer Sünde überzogen wurden. Ihm – ich meine den Origenes – sind in der Ansicht über die Fellkleider so ziemlich alle Verfasser (819A) der Griechen und Lateiner gefolgt.“ (Übers. von Hans G. Zekl)

¹⁷⁹ Vgl. Johannes, Periphyseon, IV 818C. Vermutlich bezieht sich Johannes Scotus auf Epiphanius' *Ancoratus* (62,3), allerdings ist darin nur von Haut(-kleidern) oder Leder die Rede, die tierliche Herkunft des Materials wird bei Epiphanius nicht spezifiziert (vgl. Epiphanius: Der Festgeankerte (Ancoratus). In: Des heiligen Epiphanius von Salamis Erzbischofs und Kirchenlehrers ausgewählte Schriften. Übers. von Josef Hörmann. Kempten/München 1919 [BKV. 1/38]).

¹⁸⁰ Vgl. Johannes, Periphyseon, IV 839B–840B.

¹⁸¹ Vgl. Ambr. parad. XIII 67.

¹⁸² Vgl. Johannes, Periphyseon, IV 841C. Die Bedeckung mit Feigenblättern wird außerdem mit einer negativen Bewertung des jüdischen Volkes verbunden, als Bild für dessen Verirrungen. Deutungen, die sich bei Hilarius von Poitiers (geb. um 310) in seiner Schrift *Commentarius in Matthaeum*, aber auch bei Ambrosius finden. Etwas später deutet Hilarius den Blätterschurz als Sündenkleid (*peccati uesti*) (Hilarius: *Commentarius in Matthaeum* 26,2, zit. n.: Spira, *Paradies und Sündenfall*, S. 156f.).

Johannes' Scotus eigenständige Exegese ist eine Ausnahmeerscheinung. Die meisten mittelalterlichen Auslegungen folgen der Tradition und überraschen kaum. In Bezug auf die Auslegung der Kleidung gibt es daher über Jahrhunderte hinweg wenig Neues,¹⁸³ die meisten Auslegungen wiederholen Augustinus' Positionen.¹⁸⁴

Der Überblick der Hautkleiderexegese in (spät-)antiken Texten veranschaulicht, wie das Anlegen von Hautkleidern in geistlichem Kontext kontrovers diskutiert wurde. Über die (tierlichen) Häute werden Überlegungen angestellt, die von einem lebhaften Austausch zeugen, wie das Aufeinandertreffen von tierlicher auf menschliche Haut verstanden werden kann.

Dabei ist auffallend, dass jegliche Form der Bedeckung nicht allein verbirgt, sondern Informationen über den:die Träger:in preisgibt, ja diese zugleich entblößen kann. Dies erfolgt unabhängig davon, ob Feigenblätter oder (Tier-)Häute den menschlichen Körper umhüllen. Jegliches Gewand verweist auf das Darunterliegende, sodass Träger:in und Kleid nicht unabhängig voneinander gelesen werden können. Das Material macht dabei einen Unterschied, wenngleich derselbe Stoff – je nach Kontext, Sichtweise und Schwerpunkt – auch ganz anders ausgelegt werden kann.

Zusammenschau

Die Exegese von Adams und Evas Einkleidung durch Gott zeigt eine Vielzahl und eine Vielfalt möglicher Lesarten. Die Hautkleider können sowohl wörtlich wie sinnbildlich ausgelegt werden. Dabei kann über die Herkunft der Materialien diskutiert werden, ob die Häute von geschlachteten Tieren stammen, Tierhäute entstanden, ohne Tiere zu versehren oder damit pflanzliche Materialien gemeint seien. Die Schlichtheit des Gewandes kann dabei gelobt, über Kostbares gestellt werden oder ein Bußgewand darstellen. Ebenso ist es für manche Exegeten denkbar, dass damit die Liebe Gottes zum Ausdruck gebracht wird, der sich selbst bei Übertretungen um seine Geschöpfe kümmert, damit sie weder frieren noch ungeschützt der Sonne ausgeliefert sind. Die Hautkleider können allegorisch als letzter Schöpfungsakt betrachtet werden sowie die Verdorbenheit und Sterblichkeit des sündigen Menschenpaares verdeutlichen, das nun alles daransetzen muss, dieses Kleid wieder abzulegen, es gegen ein geistliches zu tauschen.

¹⁸³ Vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 22.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 96f. Der Genesiskommentar *Expositio in Genesin* von Isidor von Sevilla (gest. 636) ist fast ausschließlich eine Zitatensammlung aus Augustinus' *gen. c. Manich* (vgl. Weber, Einleitung, S. 30f.; Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 77). Beda Venerabilis (673–735) orientiert sich stark an Augustinus und schließt erstmals Schriften von Plinius dem Älteren ein (vgl. Weber, Einleitung, S. 77; Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 80). Hrabanus Maurus bezieht sich neben Augustinus auf Isidor, Beda und Gregor den Großen, und geht in seinem *Commentaria in Genesin* umsichtiger mit den Quellen um (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 90f.; Weber, Einleitung, S. 31).

Die exemplarisch angeführten Exegesen zeigen, dass das Material der Kleider, die angelegt werden, einen Unterschied macht, bedeutsam ist. In der exegetischen Tradition spielt die Tierhaut eine untergeordnete Rolle. Bei Philon sind es lediglich Hattuniken, bei Origenes wird zumindest der Ursprung der Tiere erwähnt, etwas, das in anderen Schriften wieder zurückgenommen wird. Die Einfachheit des Materials wird hervorgehoben, als Ausdruck eines niederen Status, Kennzeichen einer grauen Vorzeit, aber auch von Bescheidenheit angesehen.

Die Kleider werden als Zeichen des Körpers (Philon, Origenes, Tertullian), der Sterblichkeit (Origenes, Augustinus), der Körperlichkeit (Ambrosius) und seltener als ein Zeichen von Schuld und Buße (Tertullian) gelesen. Johannes Scotus erwähnt Schafe als den Ursprung der Hautkleider nur dann, als er sich über Epiphanius' Schriften lustig macht. Die Herkunft wie das Material der Kleider sind in der allegorischen Tradition nebensächlich. Da es für etwas anderes stehe, zeuge es von Kleingeistigkeit, sich über das Material den Kopf zu zerbrechen. So weist auch die literale Tradition, geprägt von Theodoret oder Epiphanius, Spekulationen über das Material zurück, der Schöpfer von Himmel und Erde sei selbstverständlich in der Lage, unabhängig von Tieren Kleider zu fertigen und müsse weder Tiere töten noch Häute gerben.

Das Ausklammern haariger Oberflächen erfolgt jedoch bewusst, wie der Blick auf andere (Tier-)Häute in der Genesis nahelegt. In der Geschichte Jakobs und Esaus werden behaarte und unbehaarte Häute einander gegenübergestellt und in der Exegese mit negativen bzw. positiven Charakteristika verknüpft. Dies bestärkt die Annahme, dass die Abwertung der göttlichen Hautkleider mit Vorstellungen von haarigen (Tier-)Häuten verknüpft ist.¹⁸⁵

Dass den Hautkleidern diverse Bedeutungen zugesprochen werden, zeigt sich aber nicht allein in exegetischen Schriften. Ferner interpretieren Bibeldichtungen¹⁸⁶ der Spätantike und des Mittelalters die Hattuniken, indem sie diese in einen Erzählrahmen einbinden. Das Verständnis von Schrift, die Auslegung des göttlichen Wortes, beeinflusst dabei nicht allein die Bibel-, sondern auch die profane Erzähldichtung.

¹⁸⁵ Dies gilt nicht nur, wenn die Bekleidung aus Tierhäuten, sondern auch, wenn sie aus Wolle gefertigt ist, wie etwa in Lutwins *Leben Adams und Evas* (Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation. Hrsg. u. übers. von Mary-Bess Halford. Göttingen 1984 [GAG. 401], V. 736–742). Ungewöhnlicherweise übersetzt Halford *wüllin* nicht mit ‚woolen‘, sondern ‚made of skins‘ (Mary-Bess Halford: Translation. In: Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation. Hrsg. u. übers. von ders. Göttingen 1984 [GAG. 401], S. 237–299, hier S. 250). Dies argumentiert sie in den Anmerkungen damit, dass in den Korrekturen von Karl Hofmann (H) (1881) *vellin* stünde und sie dies für naheliegender hält, da die Vulgata von *tunicas pellicias* (Gen 3,21) spreche. Dieser Varianz der Überlieferung und der Austauschbarkeit und eventuellen Bedeutungsüberschneidung der Begriffe *wüllin* und *vellin* soll in dieser Arbeit nachgegangen werden (vgl. Halford, Translation, S. 250); Mary-Bess Halford: Notes to Text and Translation. In: Lutwin's Eva und Adam. Study – Text – Translation. Hrsg. u. übers. von ders. Göttingen 1984 [GAG. 401], S. 301–311, hier S. 304).

¹⁸⁶ Achim Masser spricht von Bibelepik und versteht darunter „[...] erzählende Dichtung [...], deren stoffliche Grundlage von Inhalt und Umfang der Heiligen Schrift bestimmt und geprägt wird.“ (Achim Masser: Bibel- und Legendenepek des deutschen Mittelalters. Berlin 1976, S. 15).