

2 Adam und Eva als Ziegenböcke. Die Bedeckung nach dem Sündenfall in der (Bibel-)Dichtung des Früh- und Hochmittelalters

Sed et pelles ovium ad indumenta hominis bone sunt, quia nec superbiam nec libidinem nec pestem homini inferunt, sicut alie pelles quarundam bestiarum faciunt; unde et deus ade indumentum de pellibus ovium dedit. (Hildegard, Physica VII, 15,16–19)¹⁸⁷

Hildegards von Bingen Beschreibung des Schaffells ist Teil einer Auflistung tierlicher (Haut-)Materialien. Sie lässt dabei keinen Zweifel: Die Hautkleider, die Gott Adam (und Eva) gegeben habe, seien aus der Haut von Schafen gefertigt. Woher sie dieses Wissen bezieht, bleibt offen.¹⁸⁸ Hildegard führt hingegen aus, dass tierliche Haut den: die menschliche:n Träger:in beeinflusse. Dabei sei es nicht einerlei, welche Tierhaut verwendet werde. In der Materialwahl werde Gottes Weisheit, seine Voraussicht wie Liebe zum Menschen sichtbar, denn im Unterschied zu anderen tierlichen Materialien würde diese den Menschen nicht krank machen oder Untugenden fördern. Was wäre nun passiert, hätte Gott den ersten Menschen eine Bekleidung aus anderen Tierhäuten gegeben, beispielsweise die Haut eines Ziegenbocks, wie bei Avitus von Vienne oder einen schönen Pelz wie im *Wigalois*? Die literarische Umsetzung der biblischen Einkleidung kann verschiedene Gestalt annehmen, die Wahl des Materials zwischen Ausdruck der Verdammung wie der Auserwähltheit changieren.

2.1 Gottesurteil oder Gnadengabe. Die göttlichen Hautkleider in der Bibeldichtung des Frühmittelalters

Etwa 600 Jahre trennen die beiden Schriften, mit welchen sich nachfolgende Ausführungen vorwiegend befassen: *De spiritalis historiae gestis*¹⁸⁹ des Alcimius Ecdicius Avitus von Vienne (geb. Mitte des 5. Jh.s, gest. um 519) und die *Frühmittelhochdeutsche*

¹⁸⁷ „Schaffsfelle taugen gut für Kleidung, weil sie nicht, wie manche andere Felle, Hochmut, Begierden oder eine Krankheit im Menschen verursachen. Deshalb hat Gott dem Adam auch eine Kleidung aus Schaffsfell gegeben.“ (Übers. von Peter Rieth, S. 129).

¹⁸⁸ Hildegards Material könnte sich auf das erste Opfer beziehen, das gleich im anschließenden Kapitel der Genesis angeführt wird. Der Schafhirte Abel bringt Gott ein Opfer aus seiner Herde dar (vgl. Gen 4,3). Ich bedanke mich bei Maria Dorninger für diesen Hinweis.

¹⁸⁹ Alcimius E. Avitus: *De spiritalis historiae gestis*. Buch 3. Eingel., übers. u. komm. von Manfred Hoffmann. Berlin/Boston 2005 (BAK. 217), [Sigle Alc. Avit. SHG].

*Genesis*¹⁹⁰, die auf Ende des 11. Jahrhunderts, auf jeden Fall vor 1122 datiert wird.¹⁹¹ Der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* dient Avitus als Bezugstext,¹⁹² als Hauptquelle.¹⁹³ Das ist nicht verwunderlich, denn Avitus' Schrift gilt bis ins 11. Jahrhundert als kanonisch und wird u. a. bei Isidor von Sevilla, Theodulf von Orleans, Hrabanus Maurus und Notker von St. Gallen erwähnt.¹⁹⁴ Einflüsse zeigen sich außerdem auf die *Altsächsische Genesis*¹⁹⁵ bzw. die angelsächsische *Genesis B*¹⁹⁶ und John Miltons *Paradise Lost*.¹⁹⁷ Darüber hinaus ist die Schrift bis ins Hochmittelalter fixer Bestandteil der Schullektüre.¹⁹⁸

Im Vergleich der beiden Schriften alttestamentlichen Inhalts – Avitus' *De spiritalis historiae gestis* und der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* – zeigen sich sowohl Parallelen als auch Unterschiede in der Einordnung und Auslegung der Hautkleider. Die

190 Die frühmittelhochdeutsche Genesis. Synoptische Ausgabe nach der Wiener, Millstätter und Vorauer Handschrift. Hrsg. von Akihiro Hamano. Berlin/Boston 2016 (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge 138), Wiener Genesis: [Sigle WG], Millstätter Genesis: [Sigle MG].

191 Vgl. Frank Schäfer: Einleitung. In: Die Millstätter Genesis. Edition und Studien zur Überlieferung. Teil 1: Einführung und Text. Hrsg. von dems. Göttingen 2019, S. 9–90, hier 22.

192 Motive der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* wie die sieben Öffnungen des Menschen, sind bereits bei Philon (Phil. opif. 119) zu finden. Diese Motive sind jedoch weitergetragen worden, ohne dass Philons Schriften bekannt waren. Die Vorlage der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* könnte hier Laktanz' *De opificio* (X, 9–12) sein (vgl. Grimm, *Paradisus coelestis, paradisus terrestris*, S. 14).

193 Das lässt sich beispielsweise anhand der Kain-Geschichte nachvollziehen. Bei Avitus und in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* bleiben Kain und seine Nachkommen böse, sie bedienen sich magischer Praktiken und gebären ungewöhnliche Kinder (vgl. Dieter Hensing: Zur Gestaltung der Wiener Genesis. Mit Hinweisen auf Otfrid und die frühe Sequenz. Amsterdam 1972 (APSL. 2), S. 97).

194 Vgl. Reinhart Herzog: Die Biblepik der Lateinischen Spätantike. Formgeschichte einer erbaulichen Gattung. Bd. 1. München 1975 (TGLK. 37), S. XIXf.

195 Altsächsische Genesis. Textwiedergabe und Übersetzung der Altsächsischen Stücke. In: Die Bruchstücke der altsächsischen Genesis und ihrer altenglischen Übertragung. Einführung, Textwiedergabe und Übersetzungen. Hrsg. von Ute Schwab. Göttingen 1991 (Litterae. 29), S. 52–79. [Sigle As. Genesis].

196 Genesis B. Textwiedergabe und Übersetzung. In: Die Bruchstücke der altsächsischen Genesis und ihrer altenglischen Übertragung. Einführung, Textwiedergabe und Übersetzungen. Hrsg. von Ute Schwab. Göttingen 1991 (Litterae. 29), S. 81–125, [Sigle Gen. B].

197 Im *Paradise Lost* werden Adam und Eva in „skins [o]f beasts“ gekleidet, die entweder geschlachtet werden oder nach Schlangenart ihre Häute abgelegt haben. Außerdem legte Gott über die „inward nakedness [...] his robe of righteousness“ (John Milton: *Paradise Lost. An Authorative Text, Background and Sources, Criticism*. 2. Aufl. Hrsg. von Scott Elledge. New York/London 1993, X, V. 220–228). Milton thematisiert hier indirekt das Problem der Herkunft der Kleider. Neben der Tötung stellt er – im Gegensatz zu den vorgestellten Exegesen – eine weitere Möglichkeit vor, die er sich von den Schlangen abgeschaut habe. Die Tiere hätten sich wie Schlangen gehäutet und Gott habe diesen so gleich eine neue Haut geschenkt.

198 In Avitus' Werk selbst lassen sich wiederum Einflüsse von Vergils *Aeneis* ausmachen (vgl. Daniel J. Niles: Introduction. In: Avitus. *The Fall of Man. De spiritalis historiae gestis libri I–III*. Hrsg. von dems. Toronto 1985, S. 1–11, hier 4–10). Ausführlicher dazu: John M. Evans: *Paradise Lost and the Genesis Tradition*. Oxford 1968, S. 2f. u. 5. In der altenglischen Genesis ist die Bedeckung mit Waldlaub überliefert (Gen. B, V. 845).

beiden lassen sich aber nur schwer miteinander vergleichen, zu groß ist der Graben zwischen lateinischer und deutschsprachiger Bibeldichtung im frühen Mittelalter. Im 11. und 12. Jahrhundert genoss die deutsche Sprache noch nicht das Ansehen einer Literatursprache und kaum ein großer Geistlicher griff zur Volkssprache, um nicht als Ungebildeter angesehen zu werden, der für ein ungelehrtes Publikum dichtete.¹⁹⁹ Der Vergleich zwischen lateinischer und volkssprachiger Bibeldichtung ist im Frühmittelalter also stets unzureichend. Dennoch sollen die Hautkleider in diesen beiden doch recht unterschiedlichen Dichtungen gegenübergestellt werden, was sich zumindest dadurch legitimieren lässt, dass die *Frühmittelhochdeutsche Genesis* von Avitus' Schrift beeinflusst ist.

2.1.1 Gottesurteil. Avitus' *De spiritalis historiae gestis*

Das dritte Buch, *De sententia Dei/Über das Urteil Gottes*, des aus fünf Büchern bestehenden Bibelgedichts *De spiritalis historiae gestis* erzählt davon, was Adam und Eva nach dem Probieren der verbotenen Frucht erwartet. Avitus unterbricht dabei die Erzählung an einigen Stellen, um den Beginn der Menschheit mit dessen Ende in Verbindung zu bringen.²⁰⁰

Nachdem Adam und Eva Gottes Gebot missachtet haben, bleibt im Paradies zuerst scheinbar alles wie gewohnt. Die Sonne hat den höchsten Stand des Tages überschritten, es wird langsam kühler, der Abend naht. Für die Natur haben die ersten Menschen jedoch keinen Blick. Zu sehr sind sie mit dem auffallenden Gefühl der Scham beschäftigt. Die Augen können sie nicht mehr auf die Nacktheit des anderen richten, der Körper trägt ja nun das Mal der Sünde. Adam und Eva fühlen sich bloß und versuchen, sich mit Blätterschurzen zu bedecken.²⁰¹ Beinahe technisch beschreibt der Erzähler, wie die Paradiesbewohner die einzelnen Blätter aneinanderreihen, um sich nicht mehr ganz so nackt zu fühlen:

*umbrosis propter stabat ficulnea ramis
frondentes diffusa comas, quas protenus Adam
umentem capiens raso de cortice librum
adsuit et viridi solatur veste ruborem.
induitur simili mulier lacrimabilis arte.*²⁰²

(Alc. Avit. SHG III, V. 12–16)

¹⁹⁹ Vgl. Masser, Bibel- und Legendenepik, S. 42f.

²⁰⁰ Avitus verbindet in seiner *De spiritalis historiae gestis* alttestamentliche Szenen mit heilsgeschichtlichen Ausblicken (vgl. Herzog, Die Biblepik der Lateinischen Spätantike, S. LVI).

²⁰¹ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 6–11; vgl. Ambr. parad. XIII 63. Das Holz des Baumes der Erkenntnis wird allegorisch als das hölzerne Kreuz Christi ausgelegt.

²⁰² „In der Nähe stand ein Feigenbaum, dessen üppige Blätter sich an schattenspendenden Ästen weit ausbreiteten. Diese Blätter nähte Adam sogleich zusammen, indem er die Rinde (vom Baum) ab-

Anders als etwa bei Filastrius von Brescia, wo Gott den Menschen über die Hautkleider die Fertigkeit gegeben habe, Gewand herzustellen (Filastr. haer. 117,2), scheinen Adam und Eva bei Avitus bereits gleich nach dem Sündenfall in der Lage zu sein, sich durchaus listenreich eine Bedeckung zu fertigen. Die beiden sind damit jedoch nur unzureichend verhüllt, denn durch die Blätter des Feigenbaumes wird die Schuld offensichtlich: *indumenta petunt, foliis ut mollibus ambo | membra tegant, nudumque malum de veste patescat.*²⁰³

Die Bekleidung, die sie anlegen wollen, lässt das Vergehen offenbar werden, erst ans Tageslicht treten.²⁰⁴ Denn die Blätter des Baumes, von dessen Frucht die beiden zuvor gekostet haben, bedecken bei Avitus zwar die Blöße der beiden.²⁰⁵ Adam und Eva sind jedoch trotz oder gerade wegen der Feigenbaumhülle ‚nackter‘ als je zuvor. Avitus hebt insbesondere das überwältigende Schamgefühl der beiden hervor. Adam und Eva würden sich derart unwohl fühlen, dass sie den Tod bevorzugt hätten, wenn es ihnen schon möglich gewesen wäre zu sterben. Adams und Evas Verzweiflung könne mit der Trauer am Tag des Jüngsten Gerichts verglichen werden.

Während Adam und Eva damit befasst sind, ihr Schamgefühl zu mildern, macht sich Gott auf die Suche nach den beiden und stellt sie, als er sie ‚findet‘, zur Rede. Adam schiebt die Schuld auf Eva, diese die Verantwortung von sich und auf die Schlange. Nach der Reihe verflucht er zuerst das Kriechtier und prophezeit anschließend Adam und Eva einen mühsamen Alltag. Bevor er sie aus dem Himmel und auf die Erde stößt, fertigt er den Menschen noch Kleider: *sic pater exactis haedorum pelli-bus ambos | induit et sancta paradisi ab sede reiecit.*²⁰⁶

In welchem Naheverhältnis Gott und die ersten Menschen stehen, zeigt die Ankleidung, ohne diese allein als gnädige Geste Gottes auszuweisen. Durch den Begriff *pater* wird eine Eltern-Kind-Beziehung zum Ausdruck gebracht, welche das Gleichnis vom verlorenen Sohn vorwegnimmt.²⁰⁷ Dass Adam durch den Sündenfall sein ursprüngliches Gewand verloren habe, darauf wird am Ende des dritten Buches noch einmal Bezug genommen. Avitus zieht ähnliche Bilder wie Ambrosius oder Johannes

schabte und ihr den noch feuchten Bast entnahm und milderte mit grünem Kleide seine Schamesröte. Die bejammernswerte Frau kleidete sich mit der gleichen Kunstfertigkeit ein.“ (Übers. von Manfred Hoffmann).

²⁰³ Alc. Avit. SHG III, V. 10–11; „Da suchten sie beide nach Hüllen, um mit weichen Blättern ihre Glieder zu verbergen, damit das Übel (des Sündenfalls) durch ihre Kleidung nackt hervortrete.“ (Übers. von Manfred Hoffmann).

²⁰⁴ Lat. *patescere*, Georges, Bd. 2, Sp. 1507.

²⁰⁵ Avitus legt auch den Feigenbaum christologisch aus, denn aus dem Holz dieses Baumes werde das Kreuz Christi gefertigt, und Christus damit alle Menschen erretten (vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 20–23).

²⁰⁶ Alc. Avit. SHG III, V. 195–196; „So machte ihr Vater ihnen Häute von Ziegenböcken zurecht, kleidete sie darin und verstieß sie vom geheiligten Sitz des Paradieses.“ (Übers. von Manfred Hoffmann).

²⁰⁷ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 195.

Scotus heran.²⁰⁸ Diese stellen das Hautkleid als verdammungswürdige Hülle dar, die der Mensch ablegen und sich stattdessen mit dem Glauben bedecken solle.²⁰⁹ Auch bei Avitus wird darum gebeten, Gott möge das zerrissene Kleid von Adams Nachfolger: innen fortnehmen und das ursprüngliche anlegen.²¹⁰ Avitus verbindet das verlorene Gewand göttlicher Gnade mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn. Dieser erhält, nachdem er zurückgekehrt ist, ebenfalls neue Roben.²¹¹ Adam und Eva sind fürs erste verloren, aber Gott wird auf diese warten, diesen nachgehen, und, sofern diese zurückkehren, ein Freudenfest veranstalten und sie neu einkleiden.²¹²

Doch fürs Erste erhalten Adam und Eva Kleider aus Häuten von Ziegenböcken.²¹³ Die Wahl des Materials ist eine Besonderheit von Avitus und erfolgt wie bei Hildegard keinesfalls zufällig. Schaf und Ziegenbock werden als Sinnbild des Tugend- bzw. Schandhaften gesehen, wie Avitus einige Verse zuvor in Hinblick auf die Wiederkunft Christi am Tag des Jüngsten Gerichts ausführt, an welchem Gott zwischen diesen beiden unterscheiden werde:

*tunc, cum sincerus pastor discreverit agnos
haedis disparibus diversa in parte locatis
per medium dirimente chaos, quod fluctibus inplet
sulphureis volvens undosa incendia gurgis
flammarum stagnante lacu [...]*²¹⁴

(Alc. Avit. SHG III, V. 46–50)

Im Matthäusevangelium findet sich ein ähnliches Bild für die Trennung von Gut und Böse am Tag der Wiederkunft Christi: *et congregabuntur ante eum omnes gentes | et separabit eos ab invicem | sicut pastor segregat oves ab hedis et statuet oves quidem a dextris suis | hedos autem a sinistris.*²¹⁵

²⁰⁸ Vgl. Ambr. de Hel. 4,9; Johannes, Periphyseon, IV 836D–837A, S. 512.

²⁰⁹ Vgl. Ambr. Ioseph 5,25.

²¹⁰ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 390–394.

²¹¹ Vgl. Manfred Hoffmann: Kommentar. In: Alcimius Ecdicius Avitus: De spiritalis historiae gestis. Buch 3. Eingel., übers. u. komm. von dems. Berlin/Boston 2005 (BAk. 217), S. 29–291, hier 268f.

²¹² Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 380–385.

²¹³ Avitus *De spiritalis historiae gestis* ist stark von Augustinus' Schriften, besonders von *De Genesi ad litteram* geprägt (vgl. Danuta Shanzer, Ian Wood: Introduction. In: Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose. Übers. u. eingel. von dens. Liverpool 2002, S. 3–88, hier S. 12). In Bezug auf die allegorische Auslegung folgt er jedoch nicht Augustinus, der die Tierfelle als Zeichen der Sterblichkeit betrachtet (vgl. Hoffmann, Kommentar, S. 147f.).

²¹⁴ „Dann sondert der Hirte die wahren Schafe ab und versammelt die Ziegenböcke, die sich sehr von ihnen unterscheiden, an anderer Stelle, und das Chaos trennt sie in der Mitte voneinander, das ein wirbelndes Gewässer mit schweifigen Fluten füllt und dabei seine brennenden Wogen wälzt.“ (Übers. von Manfred Hoffmann).

²¹⁵ Vulg. Matth 25,32–33; „Und vor ihm werden alle Völker versammelt werden, und er wird sie voneinander trennen, wie der Hirt Schafe von den Ziegenböcken trennt. | Und er wird die Schafe zwar zu seiner Rechten aufstellen, die Ziegenböcke aber zu seiner Linken.“

In der Gegenüberstellung von Schafen und Ziegen verwendet Avitus Jungtiere. Das lateinische *h(a)edus* bezeichnet einen jungen (Ziegen-)Bock, ein Böckchen, *agnus* ist das Lamm.²¹⁶ In der Übersetzung der Vulgata von Matth. 25,32–33 wird ebenfalls *hedus* verwendet, aber mit lat. *ovis*, dem Schaf, kontrastiert.²¹⁷ Avitus verstärkt die christologische Verbindung, indem er statt der Bezeichnung für das ausgewachsene Tier bzw. die allgemeine Tierart, jene für das Jungtier verwendet, wobei er hier offensichtlich auf das Opferlamm Christi referiert. Der gute Hirte werde wiederkommen und zwischen seinen „wahr[e]n Schafen“ und den Ziegenböcken unterscheiden.²¹⁸ Während die Ziegenböcke verdammt sind, geht der gute Hirte verirrt den Schafen – hier wird wieder lat. *ovis* verwendet – nach und trägt diese nach Hause.²¹⁹

Die negative Bewertung von Ziegen und insbesondere Ziegenböcken ist nicht allein theologisch begründet. Häufig werden, im Unterschied zu den Schafen, der intensive Gestank oder andere Eigenheiten und -schaften dieser Tiere aufgezählt.²²⁰ Plinius etwa hält diese bei der Begattung für wollüstiger als andere Tiere.²²¹ Dass nun die Haut eines Ziegenbockes, eines besonders lüsternen Tieres, die Scham Adams und Evas verhüllt, ist demnach nur konsequent. Denn Adams und Evas erwachte sexuelle Lust²²² wird nach der Übertretung offensichtlich. Die natürliche Verhüllung des Körpers, die Nacktheit, genügt nicht mehr. Der Wunsch nach Bedeckung ist demnach der Versuch, der Scham und der neu entfachten Begierde Herr zu werden.²²³

Darüber hinaus sind Ziegenfelle wie einfache Kleider aus Tierhäuten „ein Kennzeichen primitiver Vorzeit“, im Gegensatz zu gewebten Stoffen.²²⁴ Auf diese beiden unterschiedlichen Materialien weist Gott hin, als er sich über die Kenntnis von Adams und Evas Nacktheit wundert.

Gott entlarvt Adams Antwort, dass sie nackt seien, mit folgenden Worten: *visus et unde novus? nam te nec vellera dudum nec contexta prius velavit tegmine vestis.*²²⁵

²¹⁶ Vgl. Georges, Bd. 1, Sp. 3002. Lat. *haedus* kann auch das junge männliche Schaf bezeichnen, im Kontext, in dem die Kontrastierung im Vordergrund steht, ist wohl der junge Ziegenbock naheliegender, wie auch Dorothea Forstner argumentiert (vgl. Dorothea Forstner: Die Welt der Symbole. 2. Aufl. Innsbruck [u. a.] 1967, S. 296).

²¹⁷ Vgl. Georges, Bd. 2, Sp. 1425.

²¹⁸ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 46f.

²¹⁹ Vgl. ebd., III, V. 367–370.

²²⁰ Vgl. Forstner, Die Welt der Symbole, S. 296.

²²¹ Vgl. Plin. nat. B. 8, LXXVI, 202.

²²² (*corporis*) *motus*, Körpererregung, wird etwa bei Ambrosius und anderen als Bezeichnung für Wollust verwendet (vgl. Hoffmann, Kommentar, S. 85).

²²³ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 86–89. Durch das Breiten eines Mantelsaums, einer Decke oder eines Mantels über eine Frau durch einen Mann wird der Beischlaf vorweggenommen (Dtn 23,1 u. 27,20; Ez 16,8; Rut 3,9; vgl. Jacob, Das Buch Genesis, S. 124f.).

²²⁴ Hoffmann, Kommentar, S. 147f.

²²⁵ Alc. Avit. SHG III, V. 82f.; „Und woher stammt diese neue Sichtweise? Denn vor kurzem haben dich noch keine Felle umhüllt und bedeckt, und auch gewebte Kleidung hat es zuvor noch nicht getan.“ (Übers. von Manfred Hoffmann).

Diese Erwiderung Gottes – ein Zusatz Avitus', der so in der Genesis nicht vorkommt – überrascht an dieser Stelle. Die beiden sind weder mit Fellen noch gewebten Kleidern verdeckt. Und woher sollten sie jede Form von Kleidung auch kennen? Manfred Hoffmann schlägt vor, „*vellera* und *contexta* ... *vestis* schlicht als rhetorische Zerlegung des allgemeinen Begriffes ‚Kleidung‘ aufzufassen: ‚Jegliche Form von Bekleidung war dir bisher fremd.‘“²²⁶ Von Tierhäuten als Form erster Bekleidung berichten neben Historikern wie Diodor (1. Jh. n. Chr.) ebenso Pseudo-Lukian (4. Jh. n. Chr.), phönizische Sagen,²²⁷ aber auch Lukrez²²⁸ (99/94–55/53 v. Chr.)²²⁹ in *De rerum natura*:²³⁰

*nec dum res igni scibant tractare neque uti
pellibus et spoliis corpus vestire ferarum,
sed nemora atque cavos montis silvasque colebant, [...].*²³¹
(Lucr. 5,953–5)

Im Laufe seiner Geschichte sei der Mensch zivilisierter geworden, habe nach Verbesserung, Wohlstand, Luxus gestrebt und die einfache Tierfellkleidung gegen prunkvolle Gewänder aus Gold und Purpur getauscht: *pellis item cecidit vestis contempta ferinae*²³² (Lucr. 5,1418). Das Anlegen von Tierhäuten ist bei Lukrez Ausdruck früherer Zeiten²³³ und für das spätantike bzw. mittelalterliche Publikum Avitus' ein Bild für die „rauhe Lebensweise“, die Adam und Eva außerhalb des Paradieses erwartet.²³⁴ Im Hebräerbrief wird die einfache Kleidung aus Schaf- und Ziegenfellen mit Heimatlosigkeit, Bedrängnis, Mangel und Folter gekoppelt.²³⁵ Es ist Ausdruck des Allernotwen-

²²⁶ Hoffmann verweist hier auf Augustinus' *De Genesis Ad Litteram* 11,1 (Hoffmann, Kommentar, S. 85).

²²⁷ Vgl. Staubli, Die göttliche Einkleidung, S. 26 u. 34.

²²⁸ Vgl. Hoffmann, Kommentar, S. 147.

²²⁹ Vgl. Ernst G. Schmidt: Einführung. In: Lukrez: Von der Natur/*De rerum natura*. Lateinisch–Deutsch. Hrsg. u. übers. von Hermann Diels. 3. Aufl. Berlin 2013 (STusc.), S. 631–670, hier 637.

²³⁰ Titus Lucretius Carus: Von der Natur/*De rerum natura*. Lateinisch–Deutsch. Hrsg. u. übers. von Hermann Diels. 3. Aufl. Berlin 2013 (STusc.), [Sigle Lucr.].

²³¹ „Sie verstanden noch nicht den Gebrauch des Feuers, noch deckten Felle, die etwa dem Wild sie geraubt, die Blöße des Körpers, sondern sie lebten im Wald und im Hain und in Höhlen der Berge.“ (Übers. von Hermann Diels).

²³² „Ebenso fiel in Verachtung die frühere Kleidung aus Tierfell.“ (Übers. von Hermann Diels).

²³³ Dieses Streben nach immer schöneren und besseren Gütern wird von Lukrez durchaus kritisch betrachtet, und die Frage aufgeworfen, was dieses Streben nach Verbesserung denn eigentlich nütze (vgl. Lucr. 5,1418).

²³⁴ Hoffmann, Kommentar, S. 147.

²³⁵ Vgl. Vulg. Hebr 11,37. Interessanterweise wird in der Vulgata der Begriff *melotis* für Schaffell und *pellibus caprinis* für Ziegenfell herangezogen (vgl. ebd., S. 147).

digsten, fernab jeglichen Luxus'. Ähnlich wie Philon betont Avitus die Schlichtheit der Kleidung. Während dies bei Philon gelobt wird, für Bescheidenheit steht, ist es bei Avitus ein Zeichen des Verlusts, der Übertretung und der Verbannung aus dem Paradies, wenn die ersten Menschen, mit Kleidern aus Ziegenböcken versehen, auf die Erde gestoßen werden. Orientierungslos und von der Schönheit des Paradieses verwöhnt haben Adam und Eva Schwierigkeiten, auf der Erde heimisch zu werden; sie sehnen sich zurück nach dem Verlorengegangenen.²³⁶

Zwischen Hildegards Schaffell und Avitus' Ziegenböckleinhaut besteht demnach kein geringerer Unterschied als ‚Gut‘ und ‚Böse‘, ‚Himmel‘ und ‚Hölle‘. Ist das Schaffell bei Hildegard unmissverständlich eine Gnadengabe Gottes, so zeichnet Avitus ein differenzierteres Bild. Einerseits ist es nach wie vor der eigene Vater, von dem die ersten Menschen diese Kleider erhalten und der sie einkleidet, andererseits verdeutlicht das Material die sündige Verfassung, den Abfall vom Himmlischen, die Unvereinbarkeit mit dem paradiesischen Zustand. Mit der Bekleidung wird der Unterschied zum vorherigen Status offensichtlich und endgültig. Dass Avitus Adam und Eva in Ziegenfelle hüllt, ist in einen größeren Zusammenhang eingebunden. Mittels der Erwähnungen der Ziegenböcke und der Ziegenbockhaut wird eine textuelle Klammer erstellt, welche die Vertreibung aus dem Paradies und das Jüngste Gericht umfasst. Als vertriebene Sündige tragen Adam und Eva eine sündhafte Hülle. Über das Anlegen der Bockhäute werden Adam und Eva aber nicht allein als Sündige gekennzeichnet, das Material zeigt, was sich unter der Hülle verbirgt. Im Moment der Vertreibung sind Adam und Eva wie jene verdammungswürdigen Ziegenböcke des Jüngsten Gerichts, die der Erlösung bedürfen.²³⁷

Der Wunsch nach Bedeckung geht mit dem Verlust der ursprünglichen ‚Kleidung‘ einher und wird mit sexueller Begierde verknüpft. Die Sündigen werden in Materialien gehüllt, welche die Begierde betonen. Manche dieser Aspekte finden sich auch in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis*, in welcher der Wunsch nach Bekleidung ebenfalls mit der neu entfachten Sexualität verknüpft und mittels tierlicher Materialität betont wird. Aber anders als bei Avitus wird die Bekleidung als Gnadengabe Gottes nicht allein über die Vater-Sohn-Relation zum Ausdruck gebracht, sondern direkt als solche bezeichnet.

²³⁶ Vgl. Alc. Avit. SHG III, V. 195.

²³⁷ Johannes Scotus belächelt Epiphanius, dass dieser doch tatsächlich glaube, dass Adams und Evas Kleider aus Schaffellen gefertigt seien. Vermutlich hatte Johannes Scotus bei dieser Polemik die Schaf-Ziegen-Dichotomie nicht im Kopf (vgl. Johannes, Periphyseon, IV 818C, S. 491).

2.1.2 Gnadengabe. Die *Frühmittelhochdeutsche Genesis*

Die *Frühmittelhochdeutsche Genesis*²³⁸ beginnt mit Ausführungen zur Bildung des Engelchors. Da Luzifer sich über Gott zu stellen versuchte,²³⁹ wurde dieser von Gott bestraft und gemeinsam mit seinem Gefolge in die Hölle verbannt.²⁴⁰ Gott steht jedoch nun vor dem Problem eines unvollständigen Engelchors und überlegt, wie er diesen füllen könne. Während die Engel ihm raten, er solle die Lücke durch andere Chormitglieder füllen, entscheidet sich dieser, Menschen nach seinem Bilde zu machen. Doch bevor der Mensch geschaffen werden kann, muss der Lebensraum für die neuen Lebewesen bereitet sein, womit die Schöpfungsgeschichte beginnt.²⁴¹ Die Schöpfung umfasst nur wenige Verse. Für die Erschaffung des Menschen nimmt sich der anonyme Dichter hingegen 183 Verse Zeit, bis Adam Leben eingehaucht wird.²⁴² Dabei beginnt Gott – ähnlich der antiken *descriptio*²⁴³ – beim Kopf und endet bei den Zehen:

*Da ze deme hōbite er bigan
daz pilede machon:
daz hōbit tet er sinewel,
zoch uber den gebel ein uel,
gab ime gūt gebare,
bedacte iz mit hare,
gab dem weichen hirne
den gebel ze scirme.*

(WG, V. 229–236)

Über den Körper – zumindest den Kopf – lässt Gott ein *uel*, eine Haut ziehen. Der Mensch wird hier – anders als das Philon vorschlägt²⁴⁴ – mit allem, was der Mensch benötigt, um leben zu können, geschaffen, die Schöpfung vollständig zu Ende geführt.

²³⁸ Bei der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* müssen die drei Handschriften unterschieden werden, da diese im Wortlaut durchaus weiter voneinander abweichen können: Die *Wiener Handschrift* [WG] (Codex 2721 der ÖNB Wien), die *Millstätter Handschrift* oder die *Klagenfurt-Millstätter Handschrift* [MG] (Geschichtsvereins-Handschrift [GV-Hs.] 6/19 des Kärntner Landesarchivs) und die *Vorauer Handschrift* [VG] (Codex 276 der Stiftsbibliothek Vorau). VG beginnt erst ab der Josefsgeschichte, weswegen für die Auslegung der Hautkleider ausschließlich Fassung WG und MG relevant sind. Der Inhalt speist sich aus dem ersten Buch Mose, nimmt sich aber Freiheiten in der Gestaltung wie der Deutung heraus. Die Wiener Handschrift enthält den ältesten Text, die Millstätter/Klagenfurter Handschrift ist jünger. Es wird angenommen, dass WG und MG auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen, auf eine Sammelhandschrift mit Genesis, Exodus und Physiologus (vgl. Hamano, Einleitung, S. XI–XIII; Schäfer, Einleitung, S. 9).

²³⁹ Vgl. WG, V. 35–55.

²⁴⁰ Vgl. ebd., V. 56–78.

²⁴¹ Vgl. ebd., V. 79–94.

²⁴² Die Bildung Evas umfasst hingegen nur wenige Verse (vgl. WG 587–594).

²⁴³ Vgl. Albert W. Halsall: *Descriptio*. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2, Bie–Eul. Hrsg. von Gert Ueding. Tübingen 1994, Sp. 549–553, hier 550.

²⁴⁴ Vgl. Phil. QG, B. I 6, iii. 37, S. 22.

In der detailreichen Beschreibung der Erschaffung Adams ist die Hingabe Gottes für das ‚Projekt Mensch‘ offensichtlich. Umso schwerer wiegt daher die Enttäuschung, dass durch den Sündenfall der Plan Gottes, seinen Chor mit Menschen zu füllen, zu nichte gemacht wird. Der Teufel verführt Eva, denn er befürchtet, dass der Mann ihn nicht bemerken und ihm nicht zuhören werde und sich deshalb auch nicht in die Irre leiten ließe.²⁴⁵ Eva hingegen kostet von dem verbotenen *obez*²⁴⁶ und gibt die zweite Hälfte Adam, woraufhin sie erkennen, dass sie nackt sind:

*Er unt sin wib
cherten fon ein anderen ir lip,
daz ir ne wederez nesahe
wie daz andere getan ware.
si spreiten ire hente
uber ir scante.*

(WG, V. 724–729)

Ähnlich wie bei Avitus kehren Adam wie Eva den Blick voneinander ab, damit beide nicht sehen, wie das jeweilige Gegenüber geschaffen ist. Sie verbergen ihre Scham mit ihren eigenen Händen. Der Dichter verwendet hier nicht den ‚neutraleren‘ mittelhochdeutschen Begriff *scham*, sondern *schande*. Mit diesem wird nicht allein das bezeichnet, wofür man sich schämt/schämen sollte oder sich andere schämen, sondern – wenngleich seltener gebraucht – auch der Schambereich.

Das mittelhochdeutsche Wörterbuch von Benecke, Müller und Zarncke²⁴⁷ führt darüber hinaus noch ein drittes Bedeutungsfeld, nämlich das *scortum*, lateinisch für Fell, an.²⁴⁸ Spielt hier der mittelhochdeutsche Dichter auf die Schambehaarung an? Oder nimmt dieser Begriff die Bekleidung aus Tierhaut vorweg, die nur wenig später die Scham verhüllen wird? Über *scante* werden mehrere Bedeutungsmöglichkeiten, nämlich Scham, Genitalien wie auch behaarte Tierhaut aktiviert, die der anonyme Dichter über den Sündenfall miteinander verbindet.

Adam und Eva versuchen ihre *scante* mittels ihrer Hände zu verdecken. Das Erkennen der eigenen Nacktheit, der Wunsch nach Bedeckung legt den Bezug zur Wollust nahe. Diese kennen Adam und Eva nicht, bevor sie von der verbotenen Frucht kosten.²⁴⁹

²⁴⁵ Vgl. WG, V. 636–641.

²⁴⁶ Ebd., V. 649.

²⁴⁷ Mittelhochdeutsches Wörterbuch von Benecke, Müller, Zarncke. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://www.woerterbuchnetz.de/BMZ> [Zugriff: 27.01.2025], [Sigle BMZ].

²⁴⁸ Vgl. BMZ, Bd. II/2, Sp. 82b; Georges, Bd. 2, Sp. 2540.

²⁴⁹ Vgl. WG, V. 611–613; MG, V. 652f.; Gen 2,25.

*dû si neduanch
 nehein ubel gedanch,
 noch unter ire brust
 chom nehein ubel gelust
 unze si waren wolgezogen,
 wes mahten si sich dû scamen?*
 (WG, V. 614–619)

Adam und Eva waren zuvor gut, weder üble, also schlechte Gedanken noch Verlangen kannten sie, weshalb sie kein Gewand benötigten. Die *ubel gelust* bringt der Teufel gemeinsam mit anderen Verführungen auf die Erde, welche die Menschen statt des Lebens als Engel wählen.²⁵⁰ Scham und Verhüllung gehen nicht nur bei Avitus, sondern auch in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* Hand in Hand. Adam und Eva machen sich schnell ein ‚Kleid‘ aus den Blättern des Feigenbaumes, indem sie diese mit langen Gräsern zusammenbinden bzw. -fügen.²⁵¹

*Si ilten zeinem fîcbôme,
 namen der löbe,
 zesamene si siu suten,
 so sich wane, mit smelegen.
 da mit si sich gurtin,
 die scante si uerborgen.*
 (WG, V. 730–735)

Gott ruft nach seinem *trût* Adam, um ihn zu prüfen.²⁵² Würde er seine Tat gleich bereuen, Gott um Gnade anflehen, so hätte er die Menschen im Paradies weiterleben lassen.²⁵³ Doch stattdessen schieben die beiden die Schuld jeweils auf die und den andere(n) und Gott vertreibt sie aus dem Garten Eden. Die größere Schuld, so der Erzähler, habe Adam auf sich geladen, als er versuchte, Gott zu täuschen.²⁵⁴

Die *Frühmittelhochdeutsche Genesis* betont insbesondere die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen, unbeirrbar hält er an seinem Plan der ‚Neugründung‘ des Engelchors fest. So wird die Verurteilung des Teufels bzw. die Verdammung des Teufels auf hunderten Versen ausgeführt, während die Bestrafung der Menschen in wenigen Versen zusammengefasst wird. Gott schmerze es, wie der Erzähler mehrmals betont, dass er seine Geschöpfe aus dem Paradies vertreiben müsse.²⁵⁵ Gottes Gnade wird auch in den Kleidern, die er den beiden anzieht, sichtbar. Adam und Eva erhalten ein neues Gewand, *einen pellez* [...] | *getan uz fellen*, da sie durch den Sündenfall ihr Engelsge-

²⁵⁰ Vgl. WG, V. 845.

²⁵¹ Die Millstätter Handschrift gibt kaum Informationen, wie die Verhüllung zustande gekommen ist. Es wird lediglich berichtet, dass sie darauf bedacht sind, sich damit zu bedecken (vgl. MG, V. 784–789).

²⁵² WG, V. 757.

²⁵³ Vgl. Ebd., V. 758–765 u. 914–933.

²⁵⁴ Vgl. Ebd., V. 790–795.

²⁵⁵ Vgl. Ebd., V. 997–1000.

wand verloren haben.²⁵⁶ In der *Millstätter Genesis* wird anders als in der *Wiener Genesis* hinzugefügt, dass es sich um Häute tierlichen Ursprungs handele:

*Do dei wenigen löte
uerlurn die engilischen wæte
und also nachet waren
in suntlichen gebæren,
und si got wolde wisen
öz dem paradise,
do erbarmeten si im an der stat:
iewederm er einen pelliz gap
uon tieruellen
daz si der urost iht mohte chwellen.
(MG, V. 1046–1055)*

An dieser Stelle wird ein weiteres Mal Gottes Barmherzigkeit betont. Trotz des Ungehorsams der ersten Menschen sorgt sich Gott, zeigt Erbarmen und kleidet Adam und Eva in (Tier-)Häute. Zweck der neuen Kleider sei es, die drohende Kälte zu vertreiben.²⁵⁷ Auch in einem Fragment der *Altsächsischen Genesis* klagt Adam über die Kälte wie Hitze und die fehlende Kleidung nach dem Sündenfall:

*Kumit haglas skion himile bitengi.
ferið ford an gimang that is firinum kald.
huilum thanne fan himile heto skinit./
blikit thiū berahto sunna uuīt hier thus bara standat
unuuerid mið giuuadi nis unkhier uuīht biuoran
... .. te scura . [...]²⁵⁸*

(As. Genesis, fol. 1r, V. 17–22)

²⁵⁶ Ebd., V. 978f.; Der Sündenfall ist eigentlich ein doppelter, da das Gebot zuerst übertreten und dann die Übertretung nicht eingestanden wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Gericht. Adam und Eva werden zuerst verflucht und dann folgt „die gnädige Bekleidung mit Fellen“, bevor sie aus dem Paradies, aber mit Aussicht auf Erlösung, vertrieben werden (vgl. Hensing, Zur Gestaltung der Wiener Genesis, S. 44f.).

²⁵⁷ Vgl. WG, V. 980. Die Verse zur Bekleidung mit Blättern sind in der *Altsächsischen Genesis* nicht überliefert, aber in der angelsächsischen *Genesis B*. Dort erfolgt die Bedeckung mit Blättern nicht augenblicklich nach der Übertretung, sondern zuvor trennt sich das erste Paar, beide gehen in den Wald, verstecken sich im Gehölz, um sich dann dort auch mit Blättern/Laub zu bedecken (vgl. Genesis B, V. 845f.; vgl. Ute Schwab: Die „Altsächsische Genesis“ in Ags. Umsetzung. In: Die Bruchstücke der altsächsischen Genesis und ihrer altenglischen Übertragung. Einführung, Textwiedergabe und Übersetzungen. Hrsg. von ders. Göttingen 1991 [Litterae. 29], S. 23–51, hier 51).

²⁵⁸ „Hagelschauer [werden] den Himmel entlang fegen, und all das wird sich zusammenballen und dahinstürmen: das ist schrecklich kalt! Dann wiederum wird vom Himmel die gleissende Sonne heiß herunterscheinen – und wir stehen hier so bloß und sind durch kein Gewand bekleidet. Nichts ist für uns hier vorsorglich vorbereitet (zum Schutz) gegen das Wetter (?): [...]“ (Übers. von Ute Schwab).

Dieses Fragment wird gemeinhin als *Adams Reuerede* bezeichnet. Adam konfrontiert Eva mit ihrer Schuld. Verloren ist das Paradies, die Hölle geöffnet. All das wäre nicht passiert, wenn Eva dem Teufel nicht gehorcht hätte. Von nun an wird sie beide Hunger und Durst quälen, Gewitter werden aufziehen, es wird kalt wie heiß sein und die beiden sind nackt; Gewänder gibt es keine. Gott habe den beiden nicht einmal Geld zur Verfügung gestellt, was ihnen bleibt, ist allein Gottes Zorn. Das Ende der *Reuerede* ist lediglich in angelsächsischer Überlieferung erhalten. Adam beschwert sich bei Gott – ähnlich wie in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* oder bei Avitus²⁵⁹ – bzw. verflucht den Tag, an dem er Gott darum gebeten hat, ihm eine Gefährtin an die Seite zu stellen. In dieser Rede prophezeit er Zustände wie Hunger, Durst, Kälte, Hitze und vermisst Dinge, die ihm eigentlich (noch) nicht bekannt sein können: Gewand und Geld. Die Notwendigkeit eines Währungssystems bei zwei Erdenbürgern kann wohl humoristisch, womöglich auch gesellschaftskritisch verstanden werden. Altsächsisch *giwādi* ist – ähnlich dem althochdeutschen *giwāti* bzw. dem mhd. *gewant* – der Überbegriff für Kleidung, Stoff; nähere Informationen zur Art des Kleidungsstückes werden keine gegeben, nur dass der Körper somit vor dem Wetter geschützt sei. Diese praktische Funktion, die die neue Hülle erfüllen soll, findet sich bei Philon, als er Noahs Arche mit dem Körper des Menschen vergleicht. Dabei schütze der Hohlkörper wie ein Kleidungsstück vor Kälte und Hitze.²⁶⁰

Details zur Herkunft des Materials werden in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* nicht gegeben. Der Zusatz – *uon tieruellen* – ist lediglich in der Millstätter Handschrift überliefert.²⁶¹ Das Bedeutungsspektrum von mhd. *vel* ist umfassender als das nhd. ‚Fell‘.²⁶² Damit kann – ähnlich dem lateinischen *cutis* und *pellis* – sowohl die Haut von Menschen als auch die Haut bzw. das Fell von Tieren bezeichnet werden.²⁶³ Es ist also hier nicht klar, ob die Kleidung aus Tierhäuten oder behaarten Tierfellen hergestellt ist. Doch der Begriff *pellez* bzw. *pelliz*, der sowohl ein gesamtes Kleidungsstück aus Pelz als auch das Pelzinnenfutter eines solchen bezeichnen kann, legt nahe, dass es sich um ein Kleidungsstück aus behaarten Tierhäuten handelt.²⁶⁴ Der *pelliz* wird in vielen mittelhochdeutschen Texten mit den Zusätzen *rich*, *rilich*, *guot* verknüpft, was Rückschlüsse auf die Kostbarkeit des Materials zulässt. Der zusätzliche Hinweis in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis*, dass das Gewand aus *vellen* bzw. *tiervellen* gemacht sei, unterstreicht hingegen die Einfachheit des Kleidungsstücks.

259 Vgl. WG, V. 778–781 u. Alc. Avit. SHG III, V. 105–107.

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

261 MG, V. 1054.

262 In manchen Sprichwörtern und Redewendungen ist das ‚Fell‘ als Bezeichnung der menschlichen Haut noch erhalten: z. B. jemandem das Fell über die Ohren ziehen.

263 „Das griechische *zoon* kann übrigens, ebenso wie das lateinische *animal*, sowohl Mensch als auch Tier meinen.“ (Gabriela Kompatscher [u. a.]: *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*. Münster/New York 2017, S. 32).

264 WG, V. 978; MG, V. 1054; vgl. BMZ, Bd. I, Sp. 102b.

ckes. Trotz der behaarten Oberfläche des neuen Kleidungsstücks und der Kompensation des Verlusts, wird das Kleid vom Erzähler der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* nicht direkt als Zeichen einer Strafe oder als Symbol der Sünde verstanden. Nach der Übertretung, der Entscheidung gegen das *engeliske leben*, verlieren die beiden ersten Menschen konsequenterweise ihr Engelsgewand.²⁶⁵

Adam und Eva sind nun Sünder:innen, nackt, schämen sich und benötigen neue Kleidung. Wie die Ziegenbockhäute bei Avitus zeigen diese Kleider an, dass sich die beiden Menschen nicht nur ihres Körpers, sondern auch ihrer Körperlichkeit bewusst sind. Adam und Eva fühlen nun Kälte und Wärme, verspüren Hunger und Durst sowie sexuelles Begehren. Der *pelliz* am Körper verdeutlicht den Verlust des Engelsgewandes. Das Kleid, das eigentlich verdecken soll, entblößt aber zugleich und macht – ähnlich wie bei Avitus – die *scante*, den sündhaften Status offensichtlich.²⁶⁶

Die Einkleidung mit Tierhäuten ist in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* zwischen den Extremen der Gnadengabe – Gott schützt den Menschen vor drohender Kälte – und Verurteilung – Verlust des Engelsgewandes – angesiedelt. Diese Ambivalenz aus Gabe und sichtbarem Zeichen der Sünde lässt sich anhand der Begriffe *pelliz* und (*tier*)*vell* nachvollziehen.

Die Kleider, die Gott Adam und Eva gibt, sind nicht nur Thema in geistlicher Dichtung, sondern auch in profane(re)n Texten wird z. T. humorvoll auf die Blätter- oder Tierhautbedeckung angespielt. Den ersten Bekleidungsversuchen Adams und Evas wird dabei keine große Erzählung gewidmet, dennoch finden die ersten Kleider in unterschiedlicher Weise Einzug in Erzähltexte des deutschsprachigen Hochmittelalters.

2.2 *krût* und *mantel*. Die Bedeckung nach dem Sündenfall

Im Folgenden sollen ausgewählte ‚Kleideraspekte‘ einer legendenhaften Erzählung, Hartmanns von Aue *Gregorius*²⁶⁷ (1186/87–1190),²⁶⁸ und eines Artusromans, Wirnts von Grafenberg *Wigalois* (1210/1220),²⁶⁹ in den Blick genommen werden. Denn die beiden Protagonisten, Gregorius und Wigalois finden sich aufgrund widriger Umstände vollkommen nackt wieder und versuchen sich verzweifelt zu bedecken. Diese Bede-

²⁶⁵ WG, V. 845. Auch der *Lucidarius* (um 1190) spricht von zwei unterschiedlichen Kleidern und jenes, mit welchem Adam aus dem Paradies gestoßen wurde, sei aus Haaren gefertigten gewesen (vgl. Luc. II.32). Ausführlicher zu dieser Stelle s. ‚Fellwechsel. Von Haut- zu Fellkleidern‘, S. 90–96.

²⁶⁶ Vgl. Erik Peterson: Theologie des Kleides. In: *Marginalien zur Theologie*. Hrsg. von dems. München 1956, S. 41–55, hier 49f.

²⁶⁷ Hartmann von Aue: *Gregorius*. In: Ders.: *Gregorius, Der Arme Heinrich, Iwein*. Hrsg. von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (DKV TB. 29), S. 9–227, [Sigle Greg.].

²⁶⁸ Vgl. Waltraud Fritsch-Rößler: Nachwort. In: Hartmann von Aue: *Gregorius*. *Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*. Hrsg., übers. u. komm. von ders. Stuttgart 2011, S. 319–323, hier 321.

²⁶⁹ Wirnt von Grafenberg: *Wigalois*. Übers., erl. u. mit Nachwort versehen von Sabine Seelbach, Ulrich Seelbach. 2. Aufl. Berlin/Boston 2014, [Sigle Wig.].

ckungsversuche sind unmissverständlich Anspielungen auf die pflanzliche wie tierliche Einkleidung in der Genesis, wie gezeigt werden wird.

Der *Gregorius* kann dabei als Brückentext betrachtet werden, eine Erzählung, die geistliche wie weltliche Bezüge, Legende und höfische Dichtung vereint.²⁷⁰ Dass in einer Erzählung, in deren Prolog bereits auf die Schuldhaftigkeit des Menschen wie auf Gottes Gnade referiert wird, Bezüge zu biblischen Themen und somit auch zur Genesis vorkommen, liegt nahe.²⁷¹

Doch auch der *Wigalois* ist durch eine christliche Motivik geprägt.²⁷² Der Protagonist ist ein christlicher Ritter, der angesichts größter Not und Verzweiflung auf die Hilfe Gottes angewiesen ist.²⁷³ In beiden Texten zeigt sich ein recht freier Umgang mit Elementen der Paradieserzählung. Auf die ersten Bedeckungen mit Feigenblättern und Hautkleidern wird augenzwinkernd angespielt. Es werden weder Feigenblätter erwähnt, noch ist von Tierhäuten die Rede. Die Kleider stammen nicht von Gott, die Figuren werden auch nicht von diesem eingekleidet, sondern sie ziehen sich entweder selbst an oder bekommen die Kleider überreicht.

Die Korrespondenz zwischen den beiden ausgewählten Texten zeigt sich auf mehreren Ebenen. So sind Figuren wie der habgierige Fischer im *Gregorius* in dem Fischerehepaar im *Wigalois* gespiegelt,²⁷⁴ und Wirnt bezieht sich ironisch auf den Erzählerkommentar im *Gregorius*, was etwa an den Ausführungen zur Ehe ersichtlich ist.²⁷⁵ Diese Bezüge treten innerhalb weniger hundert Verse gehäuft auf, wie auch jene, die für den folgenden Abschnitt zentral sind.

270 Vgl. Volker Mertens: Kommentar. In: Hartmann von Aue: *Gregorius*, Der Arme Heinrich, Iwein. Hrsg. von Volker Mertens. Frankfurt a. M. 2008 (DKV TB. 29), S. 769–1064, hier 791–794.

271 So wird im Prolog Abel, Adams Sohn, angeführt. Mit diesem, der bis zum Tod und damit bis zum jüngsten Tag ohne Sünde gewesen sei, wird der hochmütige Mensch kontrastiert, der glaubt, seine Jugend irgendwie, sprich gottlos, zubringen und aufgeladene Schuld noch im Alter büßen zu können. Da der Mensch nicht weiß, wie lange er zu leben habe, sei so ein Denken dumm (vgl. Greg. V. 1–34).

272 Vgl. Markus Wennerhold: Späte mittelhochdeutsche Artusromane. ‚Lanzelet‘, ‚Wigalois‘, ‚Daniel von dem Blühenden Tal‘, ‚Diu Crône‘. Bilanz der Forschung 1960–2000. Würzburg 2005 (WBdPh. 27), S. 121.

273 In eine solche Notsituation gerät er nämlich, als er aus einer Ohnmacht erwacht und sich auf unerklärliche Weise unbekleidet vorfindet (vgl. Christoph Cormeau: ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘. Zwei Kapitel zur Gattungsgeschichte des nachklassischen Aventiureromans. Zürich/München 1977 [MTU. 57], S. 45f.).

274 Vgl. Greg. V. 2777–2783 u. Wig. V. 5288–5297.

275 Vgl. Greg. V. 2222–2224 u. Wig. V. 5470–5476. Vgl. weiters Hans-Jochen Schiewer: Prädestination und Fiktionalität in Wirnts ‚Wigalois‘. In: Fiktionalität im Artusroman. Dritte Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Artusgesellschaft in Berlin vom 13.–15. Februar 1992. Hrsg. von Volker Mertens, Friedrich Wolfzettel. Tübingen 1993, S. 146–159, hier 157f.

2.2.1 *krût* – Hartmanns *Gregorius*

Gregorius, der titelgebende Protagonist, ist eine von der Sünde verfolgte Gestalt. Er ist das Produkt einer inzestuösen Beziehung zweier Geschwister und reift unter der Obhut eines Abtes heran. In Jugendjahren beschließt er jedoch, seinem Drang zum Rittertum nachzugehen und dem klösterlichen Leben den Rücken zu kehren. Bevor Gregorius fortgeht, unterrichtet der Abt ihn von der Beziehung seiner Eltern. Gregorius' Weg führt ihn ins Land seiner Mutter, die dort als Landesherrin herrscht. Sogleich befreit er sie von einem Belagerer und heiratet anschließend, ohne es zu wissen, seine eigene Mutter. Täglich betet er heimlich für seine Eltern. Von einer Kammerfrau beobachtet, erfährt seine Frau/Mutter/Tante davon und erkennt, dass sie unwissentlich ihren Sohn geehelicht hat. Beide setzen alles daran, Buße zu tun, auf dass Gott ihnen verzeihe. Gregorius verlässt einfach gekleidet das Land und lässt sich von einem Fischer auf eine Insel bringen und mit Fußschellen versehen. Gott hält Gregorius 17 Jahre am Leben. Als der Papst stirbt, heißt es, der zukünftige Papst lebe auf einer Insel in Aquitanien. Gesandte aus Rom lassen sich von dem Fischer zu jener Insel bringen, wo sie den ausgemergelten Gregorius vorfinden und ihm verkünden, dass er der zukünftige Papst sei. Seine Mutter hört vom neuen christlichen Oberhaupt, und sie begegnen einander. Gott vergibt nicht nur Gregorius, sondern auch Mutter und Vater.

Die Geschichte Gregorius', des *guoten sündære*,²⁷⁶ ist geprägt von Kleidergaben, -wechseln und Investituren²⁷⁷, die einen mehrphasigen Entwicklungsprozess Gregorius' unterstreichen.²⁷⁸ In Hinblick auf das Thema dieser Arbeit sollen lediglich zwei Bedeckungen analysiert werden, die mit Gregorius' Schulderkenntnis und Sühne in Verbindung stehen: ein *hærin hemed* und ein *krût*.

Als Gregorius offenbar wird, dass er seine Mutter geehelicht hat, legt er seine schönen Kleider ab und wünscht sich sehnlichst in eine Einöde, *in eine wüeste*,²⁷⁹ um dort sein Dasein zu fristen:

²⁷⁶ Greg. V. 176.

²⁷⁷ Ich beziehe mich auf Andreas Kraß' Investiturbegriff. Dabei versteht Kraß Einkleidung als einen grundlegenden Akt zur Erstellung sozialer bzw. gesellschaftlicher Identität (vgl. Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 25).

²⁷⁸ So gibt die Mutter ihrem Neugeborenen neben einer Tafel und Geld auch einen Seidenstoff mit. Gregorius verlässt die Abtei, tauscht die Mönchskutte mit einem aus jenem Seidenstoff gefertigten Kleid (vgl. Greg. V. 710–712; 1641–1643). Überlegungen zur Leitmotivik des Seidenstoffes und der adeligen wie auch päpstlichen Signifikanz des Materials s. Mertens, *Kommentar*, S. 847. Zur Signalfunktion der Kleidung im *Gregorius* und der Gegenüberstellung profaner und sakraler Kleidung im Verhältnis zu Gregorius' Weg zur Läuterung s. Ernst, *Der 'Gregorius' Hartmanns von Aue*, S. 66–83; insb. 79.

²⁷⁹ Greg. V. 2757.

*hin tet er diu rîchen kleit
und schiet sich von dem lande
mit dürftigen gewande
(Greg. V. 2748–2750)*

Was das für ein einfaches Kleid ist, mit dem Gregorius bedeckt ist, wird erst beschrieben, als der Fischer ihn allein auf der Insel zurücklässt. Nun erfährt man, dass er Wind und Wetter schutzlos ausgeliefert ist und er nichts als ein einfaches härenes Hemd trägt, das ihn auch nur teilweise verhüllt:

*im wâren kleider vremede,
niuwan ein hærin hemed:
im wâren bein und arme blôz.
(Greg. V. 3111–3113)*

[E]in *hærin hemed* bezeichnet ein Pilger- und Bußgewand,²⁸⁰ das entweder aus einem tierlichen Material²⁸¹ oder aus Abfallprodukten der Flachsverarbeitung (Werg) gefertigt sein kann.²⁸² Es handelt sich dabei stets um ein einfaches und raues Gewand,²⁸³ das unangenehm auf der Haut liegt. In der altfranzösischen Vorlage *La vie du pape saint Grégoire ou La légende du bon pécheur*²⁸⁴ rät Grégoire seiner Mutter, härene Kleidung unter ihren Seidenkleidern zu tragen, um Vergebung ihrer Schuld zu bewirken.²⁸⁵ Dies entspricht der Trageweise in Hagiographien des 11. Jahrhunderts, nach

280 Ebd., V. 3112. In ein härenes Kleid hüllt sich Sigune, die um ihren verstorbenen Schionatulander trauert (vgl. Pz. 437,24), aber auch Isolde trägt beim Gottesurteil ein solches Gewand (vgl. T. V. 15657).

Für die altfranzösische Literatur nennt Adolf Müssener sowohl Kleidung aus Schafwolle und Tierfellen, aber auch aus Baumrinden oder Blättern, die Eremiten tragen (vgl. Adolf Müssener: *Der Eremit in der altfranzösischen nationalen und höfischen Epik*. Inaugural-Dissertation. Rostock 1930, S. 34f.).

281 Nach Katrin Kania werden Ziegenhaartextilien als *hærin* bezeichnet. Der Vorteil dieses Materials sei seine glatte, wasserabweisende Oberfläche (vgl. Katrin Kania: *Kleidung im Mittelalter. Materialien – Konstruktion – Nähtechnik*. Ein Handbuch. Köln [u. a.] 2010, S. 40–43).

282 Das legen eine Reihe von Übersetzungen nahe, wie etwa Peter Knechts Übersetzung von Sigunes Gewand: „Sie trug ein Hemd aus Rupfen auf der Haut unter dem grauen Kleid.“ (Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Mittelhochdeutscher Text nach d. 6. Ausgabe von Karl Lachmann. Übers. von Peter Knecht. Einführung zum Text von Bernd Schirok. Berlin/New York 1998, 437,24f.). [Sigle Pz.K].

283 Auch das einfache Bußkleid, mit dem die Römer und Römerinnen dem herannahenden neuen Papst Gregorius entgegenkommen wird als *wüllin* bezeichnet (vgl. Greg. V. 3769). Volker Mertens merkt an, dass das Bußkleid mit den ungefärbten Kutten der Reformorden des 12. Jahrhunderts in Verbindung gebracht werden kann (vgl. Volker Mertens: *Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption*. Zürich/München 1978, S. 59).

284 *La vie du pape saint Grégoire ou La légende du bon pécheur*. Text nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol. Hrsg., übers. u. mit Vorwort versehen von Ingrid Kasten. München (KTRMA. 29), [Sigle Grég.].

285 Vgl. Grég. V. 1978f. Gregorius rät hingegen lediglich, dass sich seine Mutter von Speise und Gewand losmachen solle (vgl. Greg. V. 2708f.).

denen die härenen Hemden heimlich oder verdeckt getragen werden sollten,²⁸⁶ was an den Rat Jesu erinnert, so zu fasten, dass es von anderen unbemerkt bleibe.²⁸⁷

Dieses Gewand ist Ausdruck des sündhaften Status der Träger:innen sowie deren Bußfertigkeit.²⁸⁸ Tertullian und andere Exegeten verknüpfen das Hautkleid Adams und insbesondere Evas mit deren Schuld.²⁸⁹ Das Hautkleid, gefertigt aus dem Fell toter Tiere, wird immer wieder mit dem härenen Hemd Johannes' bzw. dessen Ledergürtel verknüpft.²⁹⁰ *Ipse autem Iohannes habebat vestimentum de pilis camelorū | et zonam pelliciam circa lumbos suos.*²⁹¹ Es liegt nahe, dass das härene Bußgewand auf die göttlichen Hautkleider verweist. Bei beiden Kleidern, jenen aus Tierhäuten und Tierhaaren, handelt es sich um schlichte Kleider, die den reuevollen Status zusätzlich unterstreichen.

Wie viele andere Figuren, die Buße tun, ist Gregorius *ungeschuoch*, also barfuß.²⁹² Dies ist nicht nur ein Zeichen von selbst gewählter Armut, Demut, Ehrerbietung und Trauer, sondern die ledernen Schuhe, die aus der Haut toter Tiere gefertigt sind, galten bereits bei den Juden als unrein.²⁹³ Darauf nimmt Ambrosius in seiner Auslegung des Lukas-Evangeliums²⁹⁴ Bezug, wenn er schreibt, dass nichts Irdisches mehr am Körper sein solle:

286 Vgl. Kania, Kleidung im Mittelalter, S. 43. Weitere Belege in der Literatur finden sich beispielsweise in der Legendensammlung *Der Heiligen Leben*: Hl. Klara (DHL.I, S. 387), Hl. Bernhard (DHL.I, S. 447) und Hl. Eligius von Noyon (DHL.II, S. 270). (*Der Heiligen Leben*. Bd. I: Der Sommerteil. Hrsg. von Margit Brand [u. a.]. Tübingen 1994, [Sigle DHL.I]. *Der Heiligen Leben*. Bd. II: Der Winterteil. Hrsg. von Margit Brand [u. a.]. Tübingen 2004, [Sigle DHL.II]).

287 Vgl. Mt. 6,16–18. In diesem Sinne ist auch die indirekte Kritik an, das Misstrauen gegenüber und die Ablehnung von Gregorius durch den Fischer verständlich (u. a. vgl. Greg. V. 2787–2795). Darüber hinaus sieht der gut genährte und schöne Gregorius nicht danach aus, als ob er es mit dem Pilgern bzw. der Buße so ernst meinen würde (vgl. Mertens, Gregorius Eremita, S. 61).

288 Johannes der Täufer trägt ein Gewand aus Kamelhaar (vgl. Mk 1,6), aber auch im Alten Testament wird ein sacktuchartiges Gewand als Zeichen der Buße angeführt (vgl. Gen 37,34; Ps 35,13; Jon 3,5–8; Jud 9,1). Dieses Gewand war unangenehm zu tragen und von einfacher Qualität (vgl. Bender, Die Sprache des Textilen, S. 163f. u. 171f.; Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 72; Forstner, Die Welt der Symbole, S. 457).

289 Vgl. Tert. cult. fem. I, 1, 2.

290 Vgl. Peterson, Theologie des Kleides, S. 49.

291 Vulg. Mat 3,4 u. vgl. Mar 1,6; „Johannes selbst aber hatte ein Kleid aus den Haaren von Kamelen und einen Ledergürtel um seine Lenden“.

292 Greg. V. 2767.

293 Ausführlicher zu positiver wie negativer Symbolik der Schuhe in: Forstner, Die Welt der Symbole, S. 465–467.

294 Ambrosius von Mailand: *Expositio Evangelii*. In: Sancti Ambrosii Opera. Pars IV. *Expositio evangelii secundum Iohannem*. Fragmenta in esaiam. Hrsg. von Marcus Adriaen. Turnhout S. 1–400 (CCSL. 14), [Sigle Ambr. in Lc.]. Übersetzung: Ambrosius von Mailand: Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lukaskommentar mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Übers. von Johann Niederhuber. München 1915 (BKV. 1, 21).

Non peram neque calciamenta. *utrumque de corio mortui animantis confici solet; nihil autem in nobis dominus Iesus mortale uult esse. Denique ad Moysen dicit: solue calciamentum pedum tuorum; locus enim in quo stas terra sancta est. Mortale igitur atque terrenum calciamentum iubetur soluere, cum mitteretur ad populum liberandum; huius enim minister muneris timere nihil debet nec a suscepto officio mortis periculo retardari.*²⁹⁵ (Ambr. in Lc. 7,57)

Das heißt, die Schuhe,²⁹⁶ die wie die göttlichen Kleider aus der Haut toter Tiere gefertigt sind, können zusätzlich als Zeichen des Weltlichen und damit Sündhaften verstanden werden,²⁹⁷ von dem es sich zu befreien gelte.²⁹⁸ Dass tierliche Häute von manchen als ein unwürdiges Material betrachtet werden, berichtet bereits Philon in seiner Auslegung der Hautkleider. Es ist denkbar, dass er auf Vorwürfe reagierte, wonach Kleider aus toten Tieren unrein seien.²⁹⁹ Gregorius befreit sich einerseits durch das Ablegen der Schuhe von tierlichen Materialien. Andererseits legt er eventuell Tierliches durch das härene Hemd – das ja aus Tierhaaren gefertigt sein kann – auf sich. Im Unterschied zu Lederschuhen können Haare jedoch von lebenden Tieren gewonnen werden.

Das Ziel von Pilgern und Eremiten besteht darin, Gott so nahe wie möglich zu kommen. Wie Mose, der aufgefordert wird, seine Schuhe auszuziehen, weil er auf Heiligem Boden stehe, berühren die Pilger barfüßig die Heilige Stätte bzw. Gott.³⁰⁰ Das Tragen härener Gewänder sowie das bewusste Weglassen von Schuhen enthält in unterschiedlichem Maße Anklänge an den Sündenfall. Gregorius trägt einerseits die

²⁹⁵ „Nicht Tasche, noch Schuhe.‘ Beides pflegt von der Haut eines toten Tieres hergestellt zu werden. ‚Nichts Totes aber will der Herr in uns.‘ So spricht er denn zu Moses: ‚Löse den Schuh von deinen Füßen! Denn der Ort, an dem du stehst, ist heilige Erde.‘ Die sterbliche und irdische Hülle also mußte er, so lautet der Befehl, lösen, als er zu seinem Volke gesendet wurde, um es zu befreien; denn der Träger solchen Amtes darf nichts fürchten und auch nicht durch Todesgefahr von der übernommenen Pflicht sich zurückschrecken lassen.“ (Übers. von Johann Niederhuber).

²⁹⁶ Inwiefern nun das Anziehen tierlicher Kleidung mit der gleichzeitigen Abkehr von Lederschuhen zu vereinen sei, muss noch eingehender untersucht werden.

²⁹⁷ „Der Herr befahl dem Moses, jenem Vermittler heiliger Satzungen, seine Schuhe von den Füßen zu lösen [...]. Daß es für jene, die Überreste von Verwesung und Sterblichkeit an sich tragen, ein Frevel ist, sich Gott zu nahen, das hatte der heilig Moses aus dem Brauche der Heiden gelernt. Denn auch diese betraten die Tempel nicht mit Fußbekleidungen, die aus Häuten toter Tiere verfertigt waren. In ihren Gesetzen galt das als eine Art von Unreinheit.“ (Cyrill von Alexandrien: *De Adoratione in spiritu et veritate* II, PG 68, 235AB. Übers. zit. n.: Forstner, *Die Welt der Symbole*, S. 466).

²⁹⁸ Dorothea Forstner bezieht sich hier auf einen Abschnitt in *Homiliae in evangelia* von Gregor dem Großen (vgl. Gregorius Magnus: *Homiliarum In Evangelia Libri Duo*. In: Ders.: *Opera Omnia*. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1862 [PL. 76], Sp. 1076–1314; hier 1140f., 17, 5); Forstner, *Die Welt der Symbole*, S. 467).

²⁹⁹ Vgl. Phil. QG, B. I, 53, iii, 21, S. 30f. Vgl. Weiters Winston, *Notes*, S. 319, Fn. 24.

³⁰⁰ Vgl. Ex 3,5. Siehe dazu: Apg 17,27 (vgl. Forstner, *Die Welt der Symbole*, S. 466). Mit dem Tastsinn Gott zu begreifen, versucht etwa der ungläubige Thomas (Joh 20,27). Aber auch die Kranken, die Gregorius’ Gewand berühren und durch die Berührung geheilt werden, erinnern u. a. an Mk 5,25–34 (vgl. Greg. V. 3779–3784) (vgl. Robert Jütte: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München 2000, S. 113).

Schuld über das Büßerkleid deutlich sichtbar, gleichzeitig löst er sich von den ledernen Schuhen, was nicht nur eine Abkehr von Annehmlichkeiten, Weltlichem und eine Form der Selbstgeißelung ist, sondern auch ein Zeichen des Ablegens wie Abtötens der Sünde und somit ein Versuch, Gott möglichst nahe zu kommen.³⁰¹

Das Erkennen von Gregorius' eigener Schuld wird über eine weitere ‚Bekleidung‘, die im Rahmen dieser Untersuchung in den Blick genommen werden soll, verdeutlicht. Diese Bedeckung ist ein Zusatz Hartmanns, der in der altfranzösischen Vorlage nicht enthalten ist.³⁰² Als die Gesandten des Papstes die Insel erreichen, finden sie eben keinen gepflegten Mann mit den schönsten und modischst geschnittenen Kleidern *von siden und von golde* vor,³⁰³ wie der Erzähler die Rezipient:innen kurz glauben lässt, bevor die Verneinung erst am Ende der schönen Ausführungen erfolgt:³⁰⁴ *ein harte schœne man [...] den envunden sie niender dâ.*³⁰⁵ Stattdessen ist Gregorius unbekleidet, denn das härene Gewand ist im Laufe der Zeit von ihm abgefallen.³⁰⁶ Gregorius ist sich seiner Nacktheit³⁰⁷ bewusst, er schämt sich sehr, eingeschränkt durch seine Ketten hat er aber wenig Möglichkeiten, sich und seine Scham zu verdecken. Als die Gesandten des Papstes näherkommen, stürzt er sich daher auf den Boden und reißt in seiner Verzweiflung eine Pflanze aus:³⁰⁸

301 In der altfranzösischen Version legt Grégoire ärmliche Kleider an: *Puis se vesti de povre dras | E si se mist de haut en bas* (Grég. V. 1997–1998).

302 Grégoire versteckt sich nicht, sondern erwidert den Ruf der Gesandten. Sein Äußeres wird ähnlich wie bei Hartmann dargestellt, allerdings fehlt der Leintuch-Dornen-Vergleich und generell sind Hartmanns Beschreibungen ausführlicher (vgl. Grég. V. 2491–2497).

303 Greg. V. 3387.

304 Vgl. ebd., V. 3379–3401. Mertens überlegt, ob der Erzähler mit dem Unterschied zwischen dem Inneren und Äußeren spielen möchte oder ob es ihm um die Abkehr vom „weltlichen Schönheitstopos“ gehe (Mertens, Gregorius Eremita, S. 59f.).

305 Greg. V. 3379 u. 3401.

306 Die altfranzösische Vorlage *La vie du pape saint Grégoire ou La légende du bon pécheur* führt ausführlicher aus, was mit der Kleidung in den 17 Jahren passiert ist: „*Quant li failli sa vesture, | Sa chars remes a la freidure. | Toz les dras qui il ot porté | Furent si porri e usé | Que nel poeient sol covrir, | Ne environ son cors tenir.* – Als er keine Kleider mehr hatte, | war sein Leib der Kälte ausgesetzt. Alle Kleider, die er getragen hatte, waren so mürbe und verbraucht, daß sie ihn nicht mehr bedecken | und sich an seinem Körper halten konnten.“ (Grég. V. 2289–2294).

307 Die Nacktheit wird hier seitens Gregorius als Zeichen seines sündhaften Status' verstanden. Auch kommt es zum Inzest, als die beiden Geschwister nackt unter der Bettdecke liegen (vgl. Greg. V. 367f.). Im Laufe der Erzählung zeigt sich hingegen, dass Nacktheit differenzierter gelesen wird. Hartmann erwähnt im Prolog, wie ein Mann von Mördern geschlagen (vgl. das Gleichnis des barmherzigen Samariters, Luk 10,30–37) und seiner Kleider beraubt wird (vgl. Greg. V. 97–105; vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 67).

308 In *Der Heiligen Leben* wird Gregorius von den Gesandten des Papstes bleich, abgemagert und mit wildem Haarwuchs vorgefunden: *Do was er gar iemerlich vnd was nackent vnd ploß vnd was verwachsen mit har, vnd sein anthlucz was im erplichen, vnd was gar mager worden.* (DHL.II, S. 243, Z. 31–33).

*dô brach er vûr die schame ein krût.
 sus vunden si den gotes trût,
 einen dürftigen ûf der erde,
 ze gote in hôhem werde,
 den liuten widerzæme,
 ze himele vil genæme.*

(Greg. V. 3417–3422)

Obwohl Adam und Eva an dieser Stelle nicht erwähnt werden, ist diese Szene offensichtlich eine Anspielung auf den Bekleidungsversuch im Paradies.³⁰⁹ Das wird durch Signalwörter wie *schame*, *nacket unde blôz* deutlich, und den Umstand, dass Gregorius sich beim Herannahen der Gesandten aus Rom – im Auftrag Gottes, den zukünftigen Papst, den Vertreter Gottes auf Erden, aufzufinden – zu verstecken sucht.³¹⁰ Gregorius' Bemühen, sich zu verbergen, ist wie das der ersten Menschen aussichtslos. Es ist ähnlich unsinnig, dass Gregorius sich mit *gebende* [...] *an ietwederem beine* fortzubewegen bemüht, wie sich vor einem allwissenden Gott zu verstecken.³¹¹ Statt Feigenblättern wählt Gregorius eine Pflanze, die sich wohl mit ‚Kraut‘ oder ‚kleine Blätterpflanze‘ übersetzen lässt.³¹² Ähnlich wie die altenglische *Genesis B*, in der sich Adam und Eva mit Blättern bzw. Waldlaub bedecken, wählt Gregorius das, dessen er in kurzer Zeit und innerhalb eines eingeschränkten Bewegungsradius habhaft wird.³¹³ In einer Handlung, die eine Referenz auf die Übertretung der ersten Menschen und der Unmöglichkeit, die eigene Scham und Schuld zu verdecken, ist, wird Gregorius vorgefunden, der sich seines sündhaften Status' mehr als bewusst ist.³¹⁴

Gregorius sühnt nicht allein den unwissentlich begangenen Inzest, sondern auch die Sünden seiner Eltern. Wieso er für Taten büßen muss, die er nicht bewusst begangen hat, beschäftigt die Forschung. Gregorius wird dabei immer wieder als ‚schuldlos schuldig‘ bezeichnet.³¹⁵ Hartmann veranschaulicht in der *krût*-Szene die fatale Lage,

³⁰⁹ Vgl. Gen 3,7; vgl. Mertens, Kommentar, S. 873.

³¹⁰ Greg. V. 3417 u. 3410; vgl. Greg. V. 3409f.

³¹¹ Ebd., V. 3412–3413.

³¹² Vgl. Lexer, Bd. I, Sp. 1758: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch von Matthias Lexer. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, <https://www.woerterbuchnetz.de/Lexer> [Zugriff: 31.01.2025]. [Sigle Lexer].

³¹³ *þa hie heora lichoman leafum beþeahton, | weredon mid ðy wealde, wæda ne hæfdon.* – „Da bedeckten sie ihre Leiber mit Blättern, bekleideten sie mit dem Waldlaub: sie hatten keine Kleider.“ (Gen. B, V. 845f.).

³¹⁴ Ulrich Ernst versteht Gregorius' Nacktheit als Zeichen seiner „Unerlöstheit“ (Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 67).

³¹⁵ Dieter K. Goebel bezieht sich auf Sünden des Alten wie Neuen Testaments (1 Tim 1,12f.), die „objektiv“ unbewusst begangen wurden und dennoch als „vollwertige“ Sünden angesehen werden. So etwa, wenn etwas Unreines berührt wurde (vgl. Lev 5,2f.). Der Inzest wird im Alten Testament in Lev 18,24–28 behandelt und hat Einfluss auf ein gesamtes Land und die Natur. Dies verbindet Goebel mit Gregorius' Aussagen (vgl. Greg. V. 3522–3539) (Dieter K. Goebel: Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns ‚Gregorius‘. Berlin 1974 [Philologische Studien und Quellen 78], S. 110–123). Mer-

in der sich der Mensch nach christlichem Weltbild befindet. Selbst nach 17 Jahren Askese ist Gregorius ein Sünder, auf dem bereits seit der und durch die Geburt Sünde lastet, sodass es selbst einem noch so vorbildlichen Menschen unmöglich ist, schuldlos zu bleiben.³¹⁶

Durch Gottes Gnade – wie der Erzähler betont – und aufgrund von Gregorius' jahrelanger Kasteiung wird dieser schlussendlich erhoben, zum Vertreter Gottes auf Erden erwählt.³¹⁷ Gregorius hingegen, auch in Hinblick auf seinen geschundenen Körper, meint, nicht bereit für das Papsttum zu sein.³¹⁸ Sein Äußeres ist nach jahrelanger Askese alles andere als ansprechend, er entspricht dabei nicht der Vorstellung des Guten im Schönen.³¹⁹ Die Kopf- und Barthaare sind lang und verfilzt,³²⁰ buschige Augenbrauen und ein fahles und schwarzes Erscheinungsbild zeichnen den Sünder aus.³²¹ Statt der höfischen Vorstellung eines guten Menschen in einem schönen Körper, steht Gregorius in der augustinischen Tradition, die zwischen Seele und Körper unterscheidet. Eine schöne Seele ist nicht zwingend an einen schönen Körper gebunden.³²² Gregorius selbst hält sich in seiner Demut nach wie vor für einen Sünder, wie seine schamvolle Reaktion auf das Herannahen der Gesandtschaft zum Ausdruck bringt, nachdem sein härenes Hemd in den 17 Jahren der Askese abhandengekommen ist. Benötigt Gregorius dann noch eine ‚weltliche‘ Kleidung? Kann das Abfallen des

tens stellt einige Überlegungen zur Beantwortung der Frage, ob Gregorius vielleicht doch schuldig ist, vor. Eventuell könne Gregorius' ‚Weigerung‘, stellvertretend für die Tat seiner Eltern zu büßen oder das Verlassen des Klosters gegen den Ratschlag des Abtes, als Schuld gesehen werden (vgl. Mertens, Gregorius Eremita, S. 62–67 u. 70).

316 Vgl. Wolfgang Wetzlmair: Zum Problem der Schuld im ‚Erec‘ und im ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue. Göppingen 1997 (GAG. 643), S. 166f. S. Dazu auch: Mertens, Gregorius Eremita, S. 68f.

317 Vgl. Greg. V. 3137–3144.

318 Vgl. ebd., V. 3550–3552.

319 Kalokagathie bezeichnet die Übereinstimmung von ästhetischer und moralischer Vortrefflichkeit (vgl. Christoph Horn: Kalokagathie. Begriff, Ideen- und Wirkungsgeschichte. In: Staat und Schönheit. Möglichkeiten und Perspektiven einer Staatskalokagathie. Hrsg. von Otto Depenheuer. Wiesbaden 2005, S. 23–32, hier 23).

320 Eremiten, die nur mit ihrem Körperhaar bekleidet sind, werden von Mönchsschriftstellern immer wieder erwähnt. Ernst führt den Syrer Ephraem an, der von Geistlichen berichtet, die allein mit Haaren bekleidet sind. Auch in der *Vitae Patrum* finden sich eremitische Vorbilder. Hinzu kommt, dass diese Gestalten sich ihrer Nacktheit schämen und sich notdürftig mit Blättern bedecken. Bei Gregorius wird aber lediglich hervorgehoben, dass Haupt- und Barthaar verfilzt sind, von langem oder zotteligem Körperhaar ist nicht die Rede. Die altfranzösische Vorlage unterscheidet hier nicht so stark: *Toz iert chenuz e toz peluz* (vgl. Greg. V. 3423–3426; Grég. V. 2495) (vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 74f.).

321 Vgl. Greg. V. 3423–3448. Barbara Seitz erkennt in Gregorius' Beschreibung Ähnlichkeiten mit der Barlaam-Legende, außerdem der Charakterisierung der Figur Sybilles im Eneasroman (vgl. Barbara Seitz: Die Darstellung hässlicher Menschen in mittelhochdeutscher erzählender Literatur von der Wiener Genesis bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Inaugural-Dissertation. Tübingen 1967, S. 17; Fn. 762).

322 Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 48; 52.

Bußgewandes – ein offensichtliches Merkmal des Eingeständnisses der Sünde – als Überwindung des sündhaften Zustandes verstanden werden? Die Läuterung Gregors unterstreicht Hartmann von Aue durch sprachliche Bilder. Das Büßergewand wird durch das Leinentuch Christi ersetzt:

*ich geliche in disen sachen,
als der ein lilachen
über dorne spreite:
man möhte im sam gereite
allez sîn gebeine
grôz unde kleine
haben gezalt durch sine hût.
(Greg. V. 3459–3465)*

Der zukünftige Papst ist zwar alles andere als schön, wenn sein Körper derart ausgemergelt ist, dass seine Knochen zu erkennen und zu zählen sind. Doch wird dessen Körper mit einem Leintuch über Dornen verglichen.³²³ Die Verbindung aus *lilachen* und *dorne* stellt das Martyrium Gregorius' in die Nähe der Leiden Christi, der vor der Kreuzigung mit einer Dornenkrone versehen und in Leintüchern gewickelt vom Kreuz genommen wird.³²⁴ Diesen metaphorischen ‚Kleiderwechsel‘ nutzt Hartmann von Aue geschickt, um den Wandel vom *homo carnalis* zum *homo spiritualis* zu veranschaulichen.³²⁵ Gregorius ist zu jenem *guoten sündære* geworden, von dem Hartmann von Aue im Prolog berichtet.³²⁶ Der Kleiderwechsel erinnert an die Aufforderung Paulus', sich mit einem neuen Menschen zu kleiden, der nach Gottes Bild geschaffen sei.³²⁷ Wie Ambrosius die Hautkleider als vorübergehende Bedeckung betrachtet, die aber in Hinblick auf die kommende Erlösung wieder abgelegt werden wird,³²⁸ verliert Gregor das härene Hemd und tauscht es gegen das reine Leinen

³²³ Hier scheint Hartmann von Aue Psalm 22,18 (Vulg.) zitiert zu haben: „Ich habe alle meine Knochen gezählt, die sie selbst an mir gesehen haben, als sie hinter sich blickten.“ (vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 17f.).

³²⁴ Vgl. Joh 19,2; 5 u. 40.

³²⁵ Auch der wiedergefundene Schlüssel, der die Ketten von Gregorius' Fußschellen löst, zeigt an, dass Gregorius' Schuld gesühnt ist. Der *Gregorius* Hartmanns von Aue ist stark von der augustinischen Lehre geprägt (vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 77; 79).

³²⁶ Greg. V. 176. Im Prolog spricht der Erzähler von zwei Kleidern, die Gott selbst hergestellt habe, und die Schutz vor jeglicher Sünde bieten: Glaube/Hoffnung auf Erlösung und Furcht vor dem Tod: *gedingen unde vorhte* (Greg. V. 113). Ob hier auf die Bekleidung Adams und Evas angespielt werde, bleibt fraglich. Aber auch der Bezug zur ‚Waffenrüstung‘ Gottes scheint an dieser Stelle nicht wirklich angebracht, da weder ‚Furcht‘ noch ‚Hoffnung‘ in Eph 6,10–17 angeführt werden.

³²⁷ Vgl. Eph 4,23f.

³²⁸ Vgl. Röm 6,6; Kol 3,9f. Der Verlust und das Wiedererlangen der ursprünglichen Kleidung wird bei Ambrosius, Johannes Scotus aber auch bei Avitus thematisiert. Letzterer verknüpft es mit der Neueinkleidung des verlorenen Sohns. Die *Frühmittelhochdeutsche Genesis* spricht vom Verlust des Engelsgewandes (vgl. Ambr. de Hel. 4,9; Johannes, Periphyseon, IV 836D–837A, S. 512; MG, V. 1046–1049; Alc. Avit. SHG III, 390–394).

Christi. Er hat sich von der fleischlichen Hülle des Körpers gelöst und muss das irdische Gewand – zumindest kurzfristig – nicht mehr tragen.³²⁹ Gregorius ist nun mit den Tugenden, mit denen der Mensch vor dem Sündenfall bedeckt gewesen ist, bekleidet.³³⁰ Dies ist einerseits eine Gnadengabe Gottes, denn Gregorius überlebt 17 Jahre, ohne Nahrung zu sich zu nehmen. Andererseits ist dies auch seiner langjährigen Buße geschuldet. Gregorius ist trotz seiner Nacktheit (mit Heiligkeit) bekleidet, die *pfäflichi* kleit, die er von den Gesandten erhält, unterstreichen dies.³³¹ Kraß bezeichnet die Nacktheit bei Gregorius als „Zeichen eines abgebußten postlapsalen Sündenstandes“,³³² der schuldlose Sünder ist sich seines Ausnahmestatus nicht bewusst, wie sein hilfloser Bedeckungsversuch mit dem *krût* veranschaulicht.

In den beiden ausgewählten Kleidern Gregorius', seinem härenen Hemd und dem *krût*, spiegeln sich die Gewänder Adams und Evas in der erzählenden Literatur wider.³³³ Die Tierfelle klingen indirekt im *hærîn hemed* an und zeigen für alle sichtbar die Schuld des Trägers und dessen Eingeständnis. Obwohl das härene Hemd kein Hautkleid ist, lässt sich dieses Gewand in Bezug zu den göttlichen Kleidern setzen. Das umso mehr, da manche lateinischen sowie mittelhochdeutschen Texte in Bezug auf die Kleider der Genesis nicht strikt zwischen Tierhaut- und Tierhaarprodukt unterscheiden.³³⁴ Über die Funktion des *hærîn hemed* im *Gregorius* werden Anklänge der exegetischen Tradition erkennbar. Das *hærîn hemed* entspricht Philons Vorstellung des einfachen Gewandes, das die Demut zum Ausdruck bringt und ist, ähnlich wie bei Tertullian, ein Bußgewand. Dass damit Schuld eingestanden wird, findet sich darüber hinaus bei Origenes. Ambrosius' Vorstellung, dass das sündhafte Kleid der fleischlichen Vergehen abgelegt und stattdessen das neue Kleid Christi angelegt werden kann, ist im *Gregorius* verdeutlicht.

Das einfache Gewand steht in Abgrenzung zum himmlischen, wenngleich über das Anlegen des Bußkleids bereits ein erster Schritt erfolgt ist, sich dem himmlischen Kleid anzunähern und Heil zu erlangen. Dass das alte Kleid abgelegt und das neue angelegt werden soll, als Bild der Veränderung von der Sünde zum Heil, zeigt sich unmittelbar an der Verwandlung von Gregorius' Körper. Das härene Hemd der Sünde fällt ab, darunter kommt Gregorius' malträtierte Körper zum Vorschein, der christologische Züge trägt. Körper und Kleidung bedingen sich dabei gegenseitig, wie Grego-

329 Vgl. Spira, Paradies und Sündenfall, S. 271.

330 Vgl. Johannes, Periphyseon, IV 834D–835B, S. 510 u. IV 836D–837A, S. 512.

331 Greg. V. 3655. Bereits die Mönchskutte, die der junge Gregorius anlegt, zeigt seine Abkehr von irdischen Freuden, ist zugleich ein „Ablegen des Weltkleides“ und ein „Ausziehen des alten Menschen.“ (Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 68).

332 Kraß, Geschriebene Kleider, S. 220.

333 Inwiefern das *unkrût*, das die römischen Gesandten, der Fischer und Gregorius mit Rechen bewaffnet beseitigen, um die verlorene Tafel wieder aufzufinden, ironisch auf den *krût*-Bedeckungsversuch anspielt, darüber kann wohl nur gemutmaßt werden (vgl. Greg. V. 3721/3729).

334 Vgl. etwa Luc. II.32.

rius' ‚Entwicklungsprozess‘, der über das An- und Ablegen von Kleidern angedeutet wird, vor Augen führt.

In der *krût*-Szene des *Gregorius* wird das Verbergen der Scham als urmenschliche Reaktion dargestellt, welche die Erbschuld der Menschen veranschaulicht.³³⁵ Gregorius ahnt nicht, dass die Gesandten im Auftrag Gottes zu ihm, einem *sündelösen man* kommen.³³⁶ Sein Verhalten ist ebenso Zeichen absoluter Demut. Die Vertreter teilen in der Manier des Heiligen Martins ihr Kleid, geben es aber keinem Bettler, sondern dem zukünftigen Papst.³³⁷

Hartmanns *Gregorius* ist eine legendenhafte Erzählung, die stark von der Vorstellung eines guten Lebens geprägt ist, die allem Irdischen entsagen will.³³⁸ Dass in einem solchen Rahmen auf die Genesis referiert wird – wenngleich in recht freier Form –, ist nicht überraschend. Doch auf die Erstbekleidungen der Menschen wird ebenso in Texten profanen Inhalts Bezug genommen, wie im Wirnts von Grafenberg Artusroman *Wigalois*.

2.2.2 *mantel* – Wirnts *Wigalois*

Wigalois, der Sohn Gaweins und Flories ist ein Artusritter, der sich für seine Minnedame Larie auf Aventure begibt. Um den Gatten der Gräfin Beleare aus den Fängen des Drachens zu befreien, kämpft er gegen das Untier. Wigalois geht zwar als Sieger hervor, bleibt selbst jedoch ohnmächtig zurück.³³⁹ Der wie leblos liegende Ritter zieht die Aufmerksamkeit eines Fischerpaares auf sich, das ihn für tot hält. Der Fischer und die Fischerin können ihr Glück kaum fassen, sie beginnen den Ritter auszukleiden und die kostbaren Kleider, den Waffenrock und den magischen Gürtel³⁴⁰ an sich zu nehmen.³⁴¹ Doch die beiden bleiben nicht unbemerkt. Eine von Belears Hofdamen

335 Vgl. Mertens, Kommentar, S. 873.

336 Greg. V. 3658.

337 Vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 246f.

338 Vgl. ebd., S. 77f.

339 Zusammenfassende Überlegungen der Forschungsliteratur zur Ohnmacht in: Ingeborg Henderson: Selbstentfremdung im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg. In: CollGerm 13,1 (1980), S. 35–46, hier 35. Sie selbst vertritt die These, dass die Ohnmachtsszene nicht ohne Grund in der Mitte des Werkes angesiedelt ist. Sie sei eine Zäsur, die einen Wendepunkt anzeige (vgl. ebd., S. 36f.). Dem widerspricht Christoph Cormeau. Es sei eine weitere Herausforderung, die Wigalois meistere, und keine „Mittelzäsur“ (Cormeau, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘, S. 48f.).

340 Es handelt sich um einen prächtigen goldenen und mit Edelsteinen besetzten Gürtel, der dem Träger zu *sterke/vreude unde wîsheit* verhelfe (Wig. V. 332). Gawan erhält diesen vom Ritter Gawein (vgl. Wig. V. 610–612). Wigalois' Mutter Florie überreicht ihm den Gürtel seines Vaters (vgl. Wig. V. 1367–1370). Ausführlicher zum Gürtel s.: Christoph Schanze: Jorams Gürtel als ‚Ding‘. Zur Polysemie eines narrativen Requisits. In: PBB. 135,4 (2013), S. 535–581.

341 Vgl. Wig. V. 5314–5360.

beobachtet, wie Wigalois entblößt wird, bis dieser keinen Faden mehr am Leib trägt.³⁴² Zurück am Hof berichtet sie ihrer Herrin Beleare, dass sie den Helden des Drachenkampfes gefunden habe. Beleare lässt sich von den beiden Fischer:innen zu dem Ort bringen, wo sie Wigalois gelassen haben, der in der Zwischenzeit aufgewacht ist.³⁴³ Verwundert, wo er sei und weshalb nackt³⁴⁴, hält er sich, ähnlich wie Iwein,³⁴⁵ nicht für einen Ritter, sondern für *wilde*³⁴⁶ und *ungehiure*.³⁴⁷

*michel wunder in des nam
wie er dar kommen wære
gewandes alsô lære.*
(Wig. V. 5797–5799)

Sein früheres Leben könne nur ein Traum gewesen sein. Eine seidene, vom Fischerpaar wohl im Dunkeln der Nacht übersehene, Tasche,³⁴⁸ die er von seiner Minnedame Larie erhalten hat, die Brot und eine Blüte enthält,³⁴⁹ lässt Erinnerungen an sein vor-

³⁴² Vgl. ebd., V. 5425–5428. Wigalois sei hier vollständig nackt, wie Silke Winst im Vergleich zu einer weiteren Stelle im Wigalois argumentiert (vgl. Silke Winst: Körper und Identität. Geschlechtsspezifische Codierungen von Nacktheit im höfischen Roman um 1200. In: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“ Nacktheit im Mittelalter. Ergebnisse einer interdisziplinären Tagung des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Hrsg. von Stefan Bießenecker. Bamberg 2008 [Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien. 1], S. 337–354, hier 347). Auch Robert Jütte unterscheidet unterschiedliche Abstufungen der Nacktheit; „fadennackend“ entspreche einer gänzlichen Entkleidung (Robert Jütte: Der anstößige Körper. Anmerkungen zu einer Semiotik der Nacktheit. In: Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Hrsg. von Klaus Schreiner, Norbert Schnitzler. München 1992, S. 109–129, hier 114).

³⁴³ Wigalois' Erwachen erinnert an Iweins Ende des Wahnsinns. Dirk Matejovski zeigt, wie Iweins Wahn und insbesondere sein Erwachen daraus für spätere höfische Texte einflussreich waren (Dirk Matejovski: Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Dichtung. Frankfurt a. M. 1996, für die hier besprochenen Texte insb.: S. 146–155).

³⁴⁴ Nackt kann kulturell Vielfältiges umfassen und sowohl „schamlos“, „unzivilisiert“, „sündenlos“, „arm“, „bedürftig“, „verrückt“, „häretisch“, „kindisch“, „unterwürfig“, „volltrunken“ bedeuten (vgl. Jütte, Der anstößige Körper, S. 116).

³⁴⁵ Nähe und Unterschied zum *Iwein* in: Henderson, Selbstentfremdung im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg, S. 35f.; 39f. S. dazu auch: Kraß, Geschriebene Kleider, S. 220–224.

³⁴⁶ Wig. V. 5810. ‚Wild‘ ist all das, was vom Menschen nicht beherrscht ist, was fremd und eventuell auch gefährlich ist (vgl. Wolfgang Haubrichs: *Wild, grimm und wüst*. Zur Semantik des Fremden und seiner Metaphorisierung im Alt- und Mittelhochdeutschen. In: *wildekeit*. Spielräume literarischer *obscuritas* im Mittelalter. Zürcher Kolloquium 2016. Hrsg. von Susanne Köbele, Julia Frick. Berlin 2018 (Wolfram-Studien. 25), S. 27–52, hier 32).

³⁴⁷ Wig. V. 5831. Was als *gehiure* bzw. *ungehiure* zu bewerten sei, stellt die Gralsbotin Cundrie im *Parzival* in Frage, wenn sie darauf hinweist, sie möge *ungehiure* aussehen, doch Parzival habe sich auf der Gralsburg einen Fehltritt geleistet: *ich dunke iuch ungehiure, | und bin gehiurer doch dann ir*. (Pz. 315, 24f.).

³⁴⁸ Vgl. Matejovski, Das Motiv des Wahnsinns in der mittelalterlichen Dichtung, S. 149.

³⁴⁹ Das Brot ist dabei ein besonderes. Führt man es zum Mund, vergeht der Hunger, sodass man für einen langen Zeitraum ohne Essen auskommt (vgl. Wig. V. 4471–4474) und es gibt außerdem Kraft im

heriges Ritterleben wachwerden.³⁵⁰ Wigalois' Überlegungen werden von der herannahenden Gefolgschaft Beleares unterbrochen. Im wachen Zustand schämt er sich seiner Nacktheit und versucht zu fliehen.³⁵¹ Wie Gregorius wirft er sich zu Boden, richtet sich jedoch wieder auf und läuft weiter.³⁵² Versteckt in einer Höhle, nimmt er Moos und Gras, um seinen Körper damit zu bedecken:

*diu scham treip in in ein hol
dâ vor grôz gerüne was;
beidiu mies unde gras
brach er vür sinen lip.*

(Wig. V. 5917–5920)

Beleare versucht unterdessen, Wigalois davon zu überzeugen, sich zu zeigen, aber erst als sie bittet, um seiner Minnedame Willen einzuhalten, zeigt er sich nackt.³⁵³ Er dreht sich dabei ein wenig auf die Seite, damit erkennbar ist, dass es ihm unangenehm ist, er sich schämt. Die Gräfin Beleare nimmt ihren Pelz und lässt ihn Wigalois bringen, damit er sich bedecken kann. Erst dann heißt sie ihn willkommen. An ihrem Hof, wo er festlich empfangen wird, kann er sich erholen und bekommt kostbare Kleider.³⁵⁴

Wigalois steht nach dem Sieg gegen den Drachen am Zenit seiner ritterlichen Laufbahn und wird über Nacht durch den kurzfristigen Verlust der Kleider und der eigenen Identität zum ‚Wilden‘ degradiert.³⁵⁵ Welche Funktion hat dieser Einschnitt in Wigalois' Ritterlaufbahn? Ist es eine Zäsur,³⁵⁶ zeigt es eine Krise,³⁵⁷ dient es als Läuterung wie in Hartmanns *Iwein*? Ähnlich wie Gregorius scheint sich Wigalois nichts zuschulden kommen lassen zu haben, hat er doch gerade sein Leben riskiert, um das anderer zu retten.³⁵⁸ Wigalois sieht sich in einen unglücklichen Zustand versetzt, Ver-

Kampf (vgl. Wig. V. 4995–5003). Die Blüte hilft gegen den stinkenden Atem des Drachens (vgl. Wig. V. 4735–4746).

350 Vgl. Wig. V. 5842–5853.

351 Im ohnmächtigen Zustand hat er sich überhaupt nicht geschämt (vgl. Wig. V. 5430). Um sich zu schämen, braucht es eine Form des Gegenübers. Scham wird zwar von einem selbst empfunden, aber erst durch den „realen bzw. imaginierten Blick der anderen hervorgerufen“ (Gvozdeva/Velten, Einleitung, S. 4).

352 Vgl. Wig. V. 5879f.

353 Vgl. ebd., V. 5924–530.

354 Vgl. ebd., V. 5941–5976.

355 Vgl. Winst, Körper und Identität, S. 351.

356 Vgl. Henderson, Selbstentfremdung im *Wigalois* Wirnts von Grafenberg, S. 35f. u. 43f.; Corneau, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘, S. 48f.

357 Dies verneint Klaus Grubmüller (vgl. Klaus Grubmüller: Artusroman und Heilsbringerethos. Zum ‚Wigalois‘ des Wirnt von Gravenberg. In: PBB. 107,2 [1985], S. 218–239; hier 223f.).

358 So führt Stefanie Schmitt Wigalois' Ohnmacht allein auf den herausfordernden Kampf mit dem Drachen zurück; im Gegensatz zu Iwein bleibt deswegen Wigalois' nackter Körper schön (vgl. Schmitt, Riesen und Zwerge, S. 370).

zweiflung darüber macht sich breit.³⁵⁹ Seine ‚Krise‘ ist temporärer und oberflächlicher Natur. Was ihm fehlt, ist offensichtlich: Gewand und Waffen.³⁶⁰

Da Nacktheit in der höfischen Literatur stets in Relation zum angezogenen Körper zu betrachten und als Zeichen von Mangel zu verstehen ist,³⁶¹ ist es nachvollziehbar, dass sich Wigalois im nackten Zustand für einen *armman*, einen Unfreien hält; und das, obwohl der Zustand und die Schönheit seines Körpers Derartiges nicht nahelegen würden, was auch die Frau des Fischers bemerkt,³⁶² die sogleich in Liebe zu Wigalois entbrennt.³⁶³

Kraß streicht im Unterschied zur Verwilderung Iweins hervor, dass Wigalois' nackter Körper ein verklärter sei, der eben schneeweiß im Mondenschein leuchte und die Fischerfrau davon abhalte, ihm etwas zuleide zu tun.³⁶⁴ Dass Wigalois kein Wilder ist, zeigt sich außerdem am übermäßigen Schamgefühl, das Wigalois quält.³⁶⁵ Würde Wigalois sich nicht schämen, wäre dies ein Anzeichen von Schamlosigkeit und dafür, den gesellschaftlichen Wertekanon nicht anzuerkennen.³⁶⁶ Dass es Wigalois mehr als unangenehm ist, sich nackt zu zeigen, ist dagegen Ausdruck seines „höfische[n] Bewusstsein[s]“. ³⁶⁷

Neben der Kleidung fehlt es Wigalois darüber hinaus an Waffen und seiner Rüstung. Selbst sein Zaubergürtel,³⁶⁸ der ihn unbesiegt macht und in den vorhergehen-

359 Vgl. Stephan Fuchs: *Hybride Helden. Gwigalois und Willehalm. Beiträge zum Heldenbild und zur Poetik im frühen 13. Jahrhundert*. Heidelberg 1997 (Frankfurter Beiträge zur Germanistik. 31), S. 149f.

360 „Die Not verbleibt damit im Wortsinn an der dinglichen Oberfläche. Sie betrifft eher den Kleidungscode, als dass sie einer inneren Gebrochenheit Ausdruck geben würde.“ (Sybille Wüstemann: *Der Ritter mit dem Rad. Die stæte des Wigalois zwischen Literatur und Zeitgeschichte*. Trier 2006 [Literatur – Imagination – Realität. Anglistische, germanistische, romanistische Studien 36], S. 52).

361 Vgl. Friedrich Wolfzettel: *Der defiziente arthurische Körper. Nacktheit als Gattungs-Paradigma*. In: *Körperkonzepte im Arthurischen Roman*. Hrsg. von dems. Tübingen 2007, S. 201–230 u. hier 205.

362 Wig. V. 5834. Auch der Fischer im *Gregorius* hält Gregorius' Büßergeschichte für wenig plausibel, zu wohlgenährt erscheint er ihm (vgl. Greg. V. 2784f. u. 2898–2934).

363 Vgl. Wig. V. 5433–5435.

364 Vgl. Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 224.

365 Der Begriff *schame* ist komplexer als es das neuhochdeutsche ‚Schamhaftigkeit‘ vermuten lässt. Er tritt auf, wo es zu einer Regelübertretung kommt, ist das Gegenteil von ‚Ehre‘ (vgl. Jan-Dirk Müller: *Scham und Ehre. Zu einem asymmetrischen Verhältnis in der höfischen Epik*. In: *Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne*. Hrsg. von Katja Gvozdeva, Hans Rudolf Velten. Berlin/Boston 2011 [TMP. 21], S. 61–96, hier 68f.).

366 Vgl. Gvozdeva/Velten, *Einleitung*, S. 15f.

367 Winst, *Körper und Identität*, S. 346; vgl. Gvozdeva/Velten, *Einleitung*, S. 1f.

368 Ohne Gürtel ist Wigalois, so Silke Winst, zumindest teilweise ein anderer. Nach Cormeau zeige sich die Wandlung in der Zunahme an religiösen Motiven und Motivationen im zweiten Teil des Versromans, wenngleich Christoph Schanze wie Stephan Fuchs betonen, es handele sich um einen sanften Übergang, und Wigalois sei bereits vor seiner Ohnmacht ein christlicher Ritter gewesen und vertraue auch danach noch auf magische Dinge, wie Blüte und Brot verdeutlichen (vgl. Winst, *Körper und Identität*, S. 347f.; Cormeau, ‚Wigalois‘ und ‚Diu Crône‘, S. 46; Schanze, *Jorams Gürtel als ‚Ding‘*, S. 573; Fuchs, *Hybride Helden*, S. 151f.).

den Aventiuren unverzichtbar schien, ist verloren.³⁶⁹ Nun muss er vorwiegend mit der eigenen Stärke auskommen, was ihn zugleich noch mehr in die Abhängigkeit von Gottes Gnade stellt.³⁷⁰ *ichn welle dâ tôt geligen, | od mit der gotes kraft gesigen.*³⁷¹

Wigalois' Verzweiflung darüber, nackt zu sein, sich verstecken zu müssen und selbst Moos und Gräser auszureißen, um die Scham zu verhüllen, lässt die Feigenkleid-Episode der Genesis anklingen. Dies erfolgt einerseits wieder über markierte Begriffe wie *scham*,³⁷² andererseits auf Ebene der Handlung: Statt Gott sucht und ruft die Gräfin nach Wigalois.³⁷³ Wigalois versucht sich wie Adam und Eva zu verstecken und seine Scham zu verbergen. Um Blätter aneinanderzubinden, bleibt Wigalois – wie auch Gregorius – keine Zeit. Wigalois nimmt das Erstbeste, was der Wald zu bieten hat. So wie Adam und Eva auf Gottes Gnade angewiesen sind, der ihnen Kleider anfertigt, ist Wigalois von der Gunst der Gräfin abhängig.³⁷⁴ Statt Kleidern aus Fell gibt Beleare einen (kostbaren) Pelz:

*einen pelz zôch si an der stet
ab ir, der was luter grâ;
den sande si dem rîter da;
hie mit kleite er sich sâ.
(Wig. V. 5937f.)*

Das Überreichen eines (Pelz-)Mantels ist in der mittelhochdeutschen Erzählliteratur ein gängiges Motiv.³⁷⁵ Isoliert betrachtet ist das Überreichen eines Kleidungsstückes keine (direkte) Referenz auf die Einkleidung durch Gott. Durch die Aktivierung der Bedeutungsfelder ‚Scham‘ und ‚Pflanzenkleider‘ sowie durch die parallele Erzählstruktur klingen in der mildtätigen Mantelgabe die göttlichen Hautkleider an. In beiden Fällen handelt es sich bei der Überreichung eines Produkts aus tierlichen Materialien, um eine liebevolle bzw. gnädige Geste. Im Unterschied zur Genesis wird Wigalois nun aber nicht verstoßen, sondern auf dem Hof Beleares willkommen geheißen.

369 Vgl. Wig. V. 6007f. Die neuen Kleider am Hof Beleares umfassen keinen magischen Gürtel (vgl. Wig. V. 5941–5976).

370 Vgl. John W. Thomas: Introduction. In: Wirnt von Grafenberg: Wigalois. The Knight of Fortune's Wheel. Übers. u. eingel. von dems. Lincoln/London 1977, S. 1–100, hier 33f.

371 Wig. V. 6004f.

372 Ebd., V. 5881.

373 Vgl. ebd., V. 5884 u. 5920f.

374 „Der Mensch *wird* erst jenseits von Eden. Erzählt wird die Geschichte traumatischer Bewusstwerdung: was ist es, Mensch zu sein? Es heißt zuerst, sich entblößt zu erfahren und damit angewiesen zu sein auf Verhüllung. [...] In der biblischen Anthropologie wird das Verhüllen und Enthüllen als der kulturelle Grundmechanismus dargestellt.“ (Hartmut Böhme: Urszenen der Scham. In: Scham und Schamlosigkeit. Grenzverletzungen in Literatur und Kultur der Vormoderne. Hrsg. von Katja Gvozdeva, Hans R. Velten. Berlin | Boston 2011 [TMP. 21], S. 27–31, hier 29f.).

375 S. Fn. S. 72, Fn. 277 u. S. 87, Fn. 389.

Um welchen Pelz³⁷⁶ es sich handelt, darüber herrscht in der Forschungsliteratur Uneinigkeit. Sabine und Ulrich Seelbach übersetzen *luter grâ* mit ‚ottergrau‘.³⁷⁷ Es könnte sich also um einen Otterpelz handeln.³⁷⁸ Elke Brüggens beschreibt *grâ* als „Gauwerk, eine Pelzsorte“. Es sei das Fell eines grauen Eichhörnchens (Feh). Sie gibt einige mittelhochdeutsche Versstellen wieder, die des *Wigalois* ist nicht darunter. [L]uter, als Begriff für einen Otterpelz, fehlt in Brüggens Glossar.³⁷⁹ Eine mögliche Lesart wäre *grâ* mit ‚Pelzwerk‘ und *lûter* mit ‚hell/leuchtend/strahlend‘ zu übersetzen. Der Pelz, den die Gräfin Wigalois überreicht, wäre dann von hellem Schein, der sowohl mit dem Körper der ursprünglichen Trägerin wie des zukünftigen Trägers korrespondiert. Hinzu kommt, dass damit die Harmonie zwischen Äußerem und Innerem durch eine zusätzliche Komponente verstärkt wäre. Denn die Gräfin wird nicht nur mit weißer Haut beschrieben,³⁸⁰ sondern auch innerlich als *reine[z] wîp* charakterisiert.³⁸¹ Wigalois besitzt ebenfalls beides: einen *schœnen lîp und ganze tugent*.³⁸²

Eine Parallele zwischen Beleare und Wigalois wird aber nicht erst durch den Mantel hergestellt, vielmehr schließt die Kleidergabe eine Reihe von vergleichbaren Begebenheiten ab. Wigalois begegnet Beleare zum ersten Mal, als diese um ihren Mann weint, den sie, vom Drachen fortgeschleppt, tot glaubt. Ihre Kopfbedeckung wie ihre schönen Kleider sind zerrissen, so bitterlich trauert sie.³⁸³ Der bekleidete Wigalois trifft auf eine mit zerschundenen Kleidern im Gras liegende Gestalt. Wie bei Wigalois zeigt bereits die Blässe des Körpers die edle Herkunft. Doch statt vom Drachen ist die Dame durch ihr eigenes Zutun versehrt wie entkräftet und nicht vollständig und damit standesgemäß bekleidet.³⁸⁴ Nach dem Kampf mit dem Drachen hat sich die Situation umgekehrt. Wigalois liegt nach der Ohnmacht nackt im Gras bzw. ist mit Gras bedeckt. Unbekleidet und zerzaust ist er auf die Hilfe der Gräfin angewiesen, die ihm nicht nur ein Gewand gibt, sondern ihm noch weitere Pflege angedeihen lässt.

376 Weitere Beschreibungen des Kleidungsstückes, die zwischen dem Außenstoff und dem Pelzfutter differenzieren, werden nicht hinzugefügt (vgl. Wig. V. 4404–4408).

377 Ebd., 5938 bzw. 4404.

378 Im *Wigalois* werden auch *hiute vischîn* (Wig. V. 809) erwähnt. Alissa Theiß und andere führen an, dass damit Seehundfell, aber eventuell auch Otter- oder Robbenfell gemeint sein könnte (vgl. Alissa Theiß: Höfische Textilien des Hochmittelalters. Der ‚Parzival‘ des Wolfram von Eschenbach. Stuttgart 2020 [ZfdA, Bh. 30], S. 341f.; Sabine Seelbach, Ulrich Seelbach: Kommentar. In: Wirnt von Grafenberg: Wigalois. Übers., erl. u. mit Nachwort versehen von dens. 2. Aufl. Berlin/Boston 2014, S. 301–347, hier 307).

379 Elke Brüggens: Kleidung und Mode in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts. Heidelberg 1989 (Bh. z. Euph. 23), S. 220.

380 Vgl. Wig. V. 4881–3890 u. 5441.

381 Ebd., V. 5942.

382 Ebd., V. 1245.

383 Vgl. ebd., V. 4881–3890.

384 Vgl. ebd., V. 4887–4901.

Der Pelz ist eine Investitur auf mehreren Ebenen. Der nackte Wigalois erhält Kleider, die aufgrund des Materials an die göttlichen Hautkleider erinnern. Jedoch handelt es sich nicht – wie es u. a. in der Exegese bei Philon anklingt – um einfache Tierhäute, sondern um einen schönen Pelz, den die Gräfin Beleare nicht anfertigen lässt, sondern zuvor selbst getragen hat. Als Wigalois bekleidet ist, wird er als Mensch gesellschaftsfähig, der Held zur Person und zum Individuum.³⁸⁵ Dadurch, dass er bekleidet ist, erfüllt er die Minimalbedingung, am zivilisierten Leben teilnehmen zu können.

Eine religiöse Konnotation wird im *Wigalois* über eine weitere Pelzkleidung hergestellt. Nicht allein die Gräfin trägt einen solchen Pelz. Auch der Priester, der Wigalois segnet, bevor er Larie verlässt und die neuen ritterlichen Herausforderungen annimmt, ist in einen *pelz der was luter grâ* gehüllt.³⁸⁶ Somit wird über das Material eine Verbindung zwischen der Kleidung eines Geistlichen und Wigalois' gezogen, denn die Begriffe *lûter* und *grâ* treten im *Wigalois* nur zwei Mal gemeinsam auf und finden sich darüber hinaus in keinem weiteren Text des MHDBDB³⁸⁷-Korpus'. Die Ähnlichkeit der Kleider kann somit als eine weitere religiöse Markierung verstanden werden, sodass Kraß' Kommentar, Wigalois „[...] Devestitur gerät somit nicht zur Bloßstellung eines Schuldigen, sondern zur Epiphanie eines Vollkommenen“, nicht allein auf die Nacktheit, sondern auch auf die Einkleidung, die Investitur in Pelz bezogen werden kann.³⁸⁸

So wie *Das Buch der Jubiläen* die Gabe der Hautkleider als ehrenvolle Geste betrachtet, ist die Übergabe eines Mantels im höfischen Zeremoniell³⁸⁹ eine Form der Ehrerbietung, die in der mittelalterlichen Literatur wie Kultur häufig erwähnt wird.³⁹⁰ Das Gewand, das überreicht wird, stellt ebenso einen Richtwert dar. Es zeigt an, was sich der Gastgebende leisten kann, aber darüber hinaus auch, wie der Gast gesellschaftlich eingeordnet wird.³⁹¹ Durch das Anlegen des eigenen Kleidungsstücks stellt die Gräfin den nackten Wigalois auf ihre Stufe. So können sie auf ‚Augenhöhe‘

385 Vgl. Wolfzettel, *Der defiziente arthurische Körper*, S. 226.

386 Wig. V. 4404. Der Pelz des Priesters ist jedoch kein Mantel. Dieser wird noch zusätzlich erwähnt.

387 Mittelhochdeutsche Begriffsdatenbank (MHDBDB). Universität Salzburg. Interdisziplinäres Zentrum für Mittelalter und Frühneuzeit (IZMF). Koordination: Katharina Zeppezauer-Wachauer. 1992–2022 (laufend), <http://www.mhdbdb.sbg.ac.at/> [Zugriff: 07.02.2023], [Sigle MHDBDB].

388 Kraß, *Geschriebene Kleider*, S. 224.

389 Es sei, so Roland Barthes, nicht möglich, allein von Hermelinmantel und Herrschaft zu sprechen und zu meinen, der Mantel bedeute Herrschaft, denn die beiden existieren auch unabhängig voneinander, sondern die Kombination der beiden ermögliche es, diese gemeinsam zu denken (vgl. Roland Barthes: *Mythen des Alltags*. Übers. von Horst Brühmann. Frankfurt a. M. 2010, S. 256).

390 Vgl. Elke Brüggén: *Kleidung und adliges Selbstverständnis. Literarische Interessenbildung am Beispiel der Kleidermotivik in der höfischen Epik des 12. und 13. Jahrhunderts*. In: *Literarische Interessenbildung im Mittelalter*. DFG-Symposium 1991. Hrsg. von Joachim Heinze. Stuttgart/Weimar 1993 (Germanistische Symposien. Berichtsbände. 14), S. 200–215, hier 207.

391 Vgl. Brüggén, *Kleidung und Mode*, S. 124f.

kommunizieren. Die Übergabe des eigenen Pelzes ermöglicht es Beleare überdies, ihre Dankbarkeit für die Rettung ihres Mannes zum Ausdruck zu bringen.³⁹²

Die Szene im *Wigalois* ist deshalb so aufschlussreich für diese Arbeit, weil beide Genesisbekleidungen, die Pflanzen- und die Hautkleider, aufeinanderfolgend thematisiert werden. Die Bedeckung mit Blättern ist dabei ungenügend, kurzfristig und doch kann sich Wigalois damit zeigen. Darüber hinaus wird im Vergleich zur Genesishandlung deutlich, dass nicht allein härene Hemden und schlichte Tierhäute und Felle in Bezug zur Hautkleidung gesetzt werden (können), sondern selbst luxuriöse Pelze darauf referieren. Der Pelz bei Wirnt von Grafenberg steht dabei weniger in der exegetischen Tradition eines Origenes, Augustinus oder Ambrosius. Er wird nicht als Zeichen der Sterblichkeit oder Körperlichkeit verstanden. Dennoch lassen sich Anklänge an Philons Exegese finden. Denn erst bekleidet ist der Schöpfungsvorgang des Menschen abgeschlossen. Unbekleidet findet er sich in einem Zwischenstatus wieder, wie Wigalois' Verunsicherung verdeutlicht. Noch stärker veranschaulicht der Pelz Auffassungen, die sich etwa bei Wilhelm von St. Thierry oder im *Buch der Jubiläen* finden und das menschliche Bedürfnis nach Bekleidung betonen. Die Kleidung sei u. a. das, was den zivilisierten vom unzivilisierten Menschen und von Tieren unterscheide.

Darüber hinaus gibt das Material Informationen über das Verhüllte, den Körper, preis. Wie bei Avitus die Einkleidung Adams und Evas in Ziegenhaut diese als Verdammte stigmatisiert, verhüllt der kostbare Pelz die edle und helle Haut von Beleare bzw. Wigalois und trägt den edlen Charakter der Träger:innen nach außen. Wenn gleich das Höfische am unbekleideten Körper sichtbar wird, so benötigt Wigalois Kleider, um am höfischen Leben teilzunehmen.

Zusammenschau

Die Hautkleider in den angeführten Beispielen unterscheiden sich von der exegetischen Tradition dahingehend, dass durchaus behaarte Hüllen in den Fokus gerückt werden. Während die tierliche Herkunft der Materialien wie die behaarte Textur, anders als in den spätantiken Genesisauslegungen, eine durchaus prominente Rolle einnimmt, werden in der volkssprachigen (Bibel-)Dichtung exegetische Inhalte aufgenommen und verhandelt.

Avitus kleidet den Menschen in das Fell von Ziegenböcken, was diesen damit als verdammungswürdigen Sünder kennzeichnet. Die Tierhäute verdecken bei Avitus das darunterliegende Böse und legen es aber gleichzeitig u. a. über das Material offen. Der Verlust des erstrebenswerten Gewandes ist bei Avitus wie in der *Frühmittelhoch-*

³⁹² Das Teilen des eigenen Mantels ist eine Geste, die an den Heiligen Martin von Tours erinnert. Auch die Botschafter aus Rom teilen ihr Gewand mit dem nackten Gregorius (vgl. Greg. V. 3654f.; vgl. Ernst, Der ‚Gregorius‘ Hartmanns von Aue, S. 78).

deutschen Genesis Thema. Auch wenn der *pelliz* in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* eine gnädige Geste Gottes ist, ist das Engelsgewand verloren, ein Verlust, der nicht kompensiert werden kann.

Im *Gregorius* und *Wigalois* werden die Hautkleider der Genesis in die Nähe härener Hemden und schöner Pelze gerückt. Es sind explizit Tiermaterialien, mit denen der nackte Körper in Berührung kommt. Die Wahl des Materials korrespondiert mit den Träger:innen und erfolgt keineswegs zufällig. Gregorius kleidet sich in ein Büsserhemd. Die Sühnung seiner Sünden korrespondiert mit der härenen Hülle, die im Laufe der Jahre vom sündlosen Sünder abfällt. Das Haarhemd, Zeichen des sündhaften Status, löst sich, und nunmehr nackt, jedoch mit dem metaphorischen ‚Leinenkleid‘ Christi bekleidet, wird Gregorius von Gott für das Papsttum auserkoren.

Wigalois hingegen findet sich, ohne recht zu wissen, wie das geschehen ist, im Zustand völliger Entkleidung wieder. Irritiert darüber, hält er sich im unbekleideten Zustand für kein Mitglied der höfischen Gesellschaft und versteckt sich, ähnlich wie Gregorius beim Herannahen anderer, hinter Pflanzen. Weder Gregorius noch Wigalois sind sich ihres schönen, auserkorenen Status bewusst. Bei Gregorius wird dieser durch das Abfallen des härenen Kleides und in der Beschreibung von Gregorius' Nacktheit veranschaulicht. Wigalois erkennt sich nackt nicht wieder, wenngleich der helle, unbekleidete Körper für den textinternen und -externen Beobachter als höfisch markiert ist. Wigalois betrachtet sich erst über die Ankleidung durch Pelz als in die höfische Gesellschaft wiederaufgenommen.

In den ausgewählten mittelhochdeutschen Erzählungen sind die Figuren ohne Kleidung hilflos, können sich und ihren eigenen gesellschaftlichen (*Wigalois*) oder geistlichen (*Gregorius*) Status kleiderlos nicht ‚lesen‘. Darüber hinaus wird deutlich, dass auch der nackte Körper, die Haut, eine lesbare Hülle ist und keine Körperhülle unabhängig von den Träger:innen gelesen werden kann. Bei Wigalois korrespondiert der Pelz mit der höfischen Haut, bei Gregorius treten Körper- und Kleiderhüllen in ein Zwiegespräch, wenn das härene Hemd, Ausdruck des sündhaften Tuns, von ihm abfällt, da er darunter bereits ein ‚geistliches Hautkleid‘ trägt.