

# Fellwechsel: Von Haut- zu Fellkleidern

cui ille respondit | nosti quod Esau frater  
meus homo pilosus sit et ego lenis<sup>393</sup>  
(Vulg. Gen 27,11)

nu weist du wole, müter, | daz ruch ist min  
brüder, | ich pin sleht unde linde. [...]  
(WG, V. 2259–2261)

Jakob<sup>394</sup> und Esau<sup>395</sup>, die Söhne Isaaks und Rebekkas aus dem ersten Buch Mose, sind zwei Brüder, die wohl kaum unterschiedlicher sein können. Während der eine bereits bei der Geburt rote Haare am ganzen Körper besitzt, als hätte er keine Haut, sondern ein struppiges Fell,<sup>396</sup> bezeichnet Jakob seine Haut in diesem Textausschnitt des Genesistextes selbst als zart bzw. glatt.<sup>397</sup> Der Kontrast zwischen dem Glatten und dem Behaarten wird noch ein weiteres Mal veranschaulicht, als sich Jakob, um seinen blinden Vater zu täuschen, Ziegenbockfelle u. a. auf die Arme legt, um sich als Esau auszugeben.<sup>398</sup> In (früh-)mittelhochdeutschen Bearbeitungen und der spätantiken Exegese werden diese beiden Felle sowohl gesondert behandelt als auch in Bezug zueinander gesetzt. Es wird betont, dass der Unterschied zwischen den beiden Brüdern nicht allein oberflächlicher Natur, sondern tiefgreifend und umfassend sei. Die Gegenüberstellung der Geschwister bleibt dabei immer wieder an Esaus Körperhaar hängen und führt nicht zuletzt zu einer negativen Codierung haariger Oberflächen.

---

393 „Er [Jakob, Anm. N. G.] antwortete ihr [seiner Mutter Rebekka, Anm. N. G.]: ,Du weißt, dass Esau, mein Bruder, ein haariger Mensch ist und ich ein glatter bin. [...]“

394 Die Ungleichheit der beiden Brüder wird in den Zitaten sowohl im Genesistext wie in der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* einer literarischen Bearbeitung des Hochmittelalters gegenübergestellt.

395 Während die Bedeutung des Namens Esau unbekannt ist, wird der Name Jakob in der biblischen Erzählung als Anspielung darauf gelesen, dass Jakob bei der Geburt die Ferse seines Bruders hielt (vgl. Gen 25,26).

396 Vgl. Gen 25,25. Esaus ‚Fell‘ ist mit dem Zusatz *hispidus* versehen, was so viel wie ‚struppig, rauh, borstig‘ bedeutet. Ganz ähnlich wie Esau wird ein Satyr bei Philostratus (1. Jh. n. Chr.) beschrieben: „Ein mit ihm verwachsenes Fell schien ihm nämlich vom Rücken herabzuhängen, dessen Vorderfüße seinen Hals umfaßten und über der Brust miteinander verschlungen waren.“ (Philostratus: Vita Apollonii/Das Leben des Apollonios von Tyana. Griechisch–Deutsch. Hrsg., übers. u. erl. von Vroni Mumprecht. München/Zürich 1983 [STusc.], FVI, 27. Hinweis in: Richard Bernheimer: Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology. Cambridge, MA 1952, S. 100). Auch Isidor beschreibt Esau in ähnlicher Weise, betont allerdings nicht allein die Körperbehaarung, sondern Esaus rotes Haar: „Esau is three-named, and is variously named for appropriate reasons. He is called Esau, that is, „red“, so named for his stewing specifically of the red lentil, for the eating of which he lost his birthright. Also he was called Edom, which means „bloody“ in Latin, for the ruddiness of his body. But Seir, because he was bristly and hairy, for when he was born he was all hairy as if with a hide. So he was named with three names: Esau, that is, „red“; Edom, that is, „bloody“; Seir, that is, „hairy“, because he did not have smooth skin.“ (Isid. Orig. VII, vi, 33f.).

397 Über das Äußere des Zweitgeborenen, Jakob, werden die Leser:innen erst später unterrichtet, er ist aber, anders als sein Bruder, glatt (vgl. Gen 25,25).

398 Vgl. ebd., 27,16.

Die Verschiedenheit der Geschwister verursacht bereits im Mutterleib Spannungen.<sup>399</sup> Die Mutter Rebekka, so heißt es im Genesistext, habe Zwillinge im Bauch, aus denen später zwei verfeindete Völker hervorgehen würden, wobei der Kleinere über den Größeren herrschen werde.<sup>400</sup> So verwundert es nicht, dass sich Esau und Jakob zu zwei unterschiedlichen jungen Männern entwickeln. Während der eine, Esau, zu einem Jäger und Liebling des Vaters heranwächst, bleibt Jakob, der Schatz seiner Mutter, bei den Zelten, und ein rechtschaffener und gesitteter Mann.<sup>401</sup> Die Differenz, die bereits in Glattheit und Behaarung sichtbar wird, ist weitreichender. Esaus Charakter wird als roh und ungebändigt gezeichnet. So missachtet er etwa den elterlichen Rat, keine Frau aus Kanaan zu nehmen,<sup>402</sup> und als er müde vom Feld heimkommt, tauscht er kurzerhand sein Erstgeburtsrecht gegen ein Linsengericht, das Jakob gerade zubereitet hat.<sup>403</sup> Esau kann seine Begierde auf mehreren Ebenen nicht im Zaum halten, es fehlt ihm an Mäßigung. Esaus behaarte Oberfläche, so könnte man den Genesistext lesen, geht mit einer fehlenden Triebkontrolle einher.

Der offensichtliche Unterschied der beiden Brüder – die Glätte des einen und die Behaarung des anderen – ist Ausgangspunkt und Veranschaulichung einer umfassenden Verschiedenheit, was in einer Reihe von vorwiegend christlichen (spät-)antiken und mittelalterlichen Exegesen und literarischen Bearbeitungen des Genesistextes des deutschsprachigen Mittelalters noch verstärkt zum Ausdruck gebracht wird.

Anders als in der (vorwiegend christlichen) Exegese wird Esaus Körperbehaarung im Bibeltext nicht verurteilt. Sie ist Zeichen von Esaus Männlichkeit, seines Jägerseins.<sup>404</sup> Doch deutlich abwertende Worte werden bereits in den frühen exegetischen Schriften Philons oder Origenes' gefunden. Obwohl die Auslegung der Jakob- und Esau-Geschichte im Kommentar zur Genesis bei Origenes nur bruchstückhaft erhalten ist, wird in den wenigen überlieferten Fragmenten der klare Gegensatz zwischen dem Zivilisierten und dem Wilden deutlich.<sup>405</sup> Esau jagt wilde Tiere, Jakob bleibt bei den domestizierten Ziegen.<sup>406</sup> In den Homilien zum Buch Genesis wird Esau als derjenige beschrieben, der „struppig wie ein Fell“ ist, während Jakob als „glatt und nackt“ dargestellt wird. Origenes koppelt das Struppige mit Sünde und

---

<sup>399</sup> In der Septuaginta ‚hüpfen‘ die beiden Kinder (Stefan Schorch [u. a.]: Erläuterungen zu 1. Mose 25,22. In: Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament. Bd. 1. Genesis bis Makkabäer. Hrsg. von Martin Karrer, Wolfgang Kraus. Stuttgart 2011, S. 145–257, hier 202).

<sup>400</sup> Vgl. Gen 25, 22–23.

<sup>401</sup> Vgl. ebd., 25,27f.

<sup>402</sup> Vgl. ebd., 26,34–35.

<sup>403</sup> Vgl. ebd., 25,29–34.

<sup>404</sup> Vgl. Florent Pouvreau: Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en occident à la fin du moyen âge (XIII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> Siècle). Aubervilliers 2015, S. 23.

<sup>405</sup> Ausführungen zur Behaarung Esaus fehlen, auch die Betrugsszene ist kaum enthalten (vgl. ebd.).

<sup>406</sup> Vgl. Orig. Gen. frg. E. 71. Vgl. dazu: Katene zur Genesis, Fragment 1451 PETIT.

Schlechtigkeit, ohne dies weiter auszuführen.<sup>407</sup> Auch der Kampf der beiden Brüder im Bauch der Mutter Rebekka wird als Kampf von Gut gegen Böse, als inneres Ringen eines jeden Menschen zwischen Tugend und Laster ausgelegt.<sup>408</sup> Die behaarte Haut Esaus sei für Origenes Sinnbild des Wilden, Lasterhaften und Sündhaften, während Jakobs glatte Haut für das Zivilisierte, Tugend- und Ehrenhafte stehe.

Philo führt den Gegensatz der beiden Brüder noch expliziter auf die Körperbehaarung zurück. Er lässt das Körperhaar Esaus mit einem ungezügelten Charakter korrespondieren, was sich im Verhalten – fehlender Triebkontrolle – und an seinem bevorzugten Lebensraum – Feld/Wald – niederschlägt. Im Kontrast dazu steht Jakob, der Glatte, der Hirte, der im Gegensatz zu seinem Bruder einen genügsamen und gezielten Charakter besitzt. Philo stellt in seinen Auslegungen die behaarte Haut Esaus in Bezug zur abgezogenen Tierhaut und schlägt eine gemeinsame Deutung beider behaarter Oberflächen vor.<sup>409</sup> Philo betont, dass sowohl der behaarte Körper als auch das Tierfell als Kleidungsstück Zeichen eines wilden Mannes seien, der wie ein wildes Tier<sup>410</sup> blindwütig tobe. Denn es sei einerlei, ob eine behaarte Hülle<sup>411</sup> über der Haut liege oder die Haut selbst behaart sei. Denn alles, was sehr haarig sei, diene zur Bedeckung und verhülle Aggression und Arglist.<sup>412</sup> Somit sei es unerheblich, ob es sich um die behaarte Haut eines Menschen oder ein Fell handele, denn eine behaarte Oberfläche sei jedenfalls ein Versuch, Böses zu be- und verdecken. Für Philo ist demnach jede haarige Oberfläche Ausdruck eines lasterhaften Inneren.<sup>413</sup> Denn das Haarige,

<sup>407</sup> Vgl. Orig. Gen. hom. 12,4.

<sup>408</sup> Vgl. ebd., 12,3. Ganz ähnlich argumentiert auch Raschi in seinem Pentateuchkommentar zu 25,22. Während Jakob im Bauch strampelt und wünscht, geboren zu werden, wenn Rebekka an den Torah-Schulen Shem und Eber vorbeikommt, macht sich Esau bemerkbar, wenn Rebekka sich einem pagannen Tempel nähert (vgl. Raschis Pentateuchkommentar. 3. Aufl. Hrsg. von Selig Bamberger. Basel 1975, [Sigle Raschi, Pentateuch]).

<sup>409</sup> In diversen deutschsprachigen Übersetzungen wird Esaus Behaarung nicht mit einem Fell, sondern mit einem Mantel aus Tierhaut verglichen. So ist in der Elberfelder-Übersetzung zu lesen: „Und der erste kam heraus, rödlich, ganz (und gar) wie ein haariger Mantel; und man gab ihm den Namen Esau.“ (ELB 2006, Gen 25,25).

<sup>410</sup> In der englischen Übersetzung wird die Formulierung *wild beast* herangezogen.

<sup>411</sup> Den Begriff ‚Hülle‘ verwende ich, wenn deutlich gemacht werden soll, dass es sich um eine Schicht neben anderen handelt. Häufig bezeichne ich Fell, das auf einer menschlichen Figur liegt, als Haarhülle, doch ebenso verwende ich den Hüllenbegriff in Bezug auf die Haut.

<sup>412</sup> Vgl. Phil. QG, B. 4, xxv, 25; 160, S. 445–447 u. B. 4, xxvii, 11–12; 201, S. 493–495.

<sup>413</sup> Ganz ähnlich formuliert das auch Isidor. Esau, der behaart und rot sei, sei ein Bild für die Juden, die Christus und die Propheten verfolgt hätten, diese seien an ihrer behaarten Haut erkennbar und an dem Bedecken der Sünde: *Esau, hispidus atque rufus (Genes. xxv), populus est Iudeorum, in Christum et prophetas impia persecutione sanguineus, et indicio pilosae cutis tegmine peccatorum horribilis* (Isid. Allegoriae quaedam Sanctae Scripturae 122, 25 bzw. PL 83, 105) (Hispalensis Isidorus: Allegoriae quaedam Sacrae Scripturae. In: Ders.: Opera Omnia. Hrsg. von Jacques-Paul Migne. Paris 1862 [PL. 83], S. 98–130) (vgl. Pouvreau, *Du poil et de la bête*, S. 25).

deckungsgleich mit dem Bösen, lege dieses Böse zugleich offen, sodass jeder Vertuschungsversuch von Anfang verunmöglich werde.<sup>414</sup>

In der Jugendgeschichte Esaus und Jakobs werden jedoch noch weitere Felle erwähnt. Mit diesen versucht Jakob seinen behaarten Bruder zu imitieren. Auf Geheiß seiner Mutter legt sich Jakob Ziegenbockfelle um Arme und Hals. Damit täuscht er seinen Vater, gibt vor, Esau zu sein, um sich dessen Segen zu erschwindeln.<sup>415</sup> Die List ist erfolgreich und der anfängliche Vergleich – Esau sei behaart, als habe er ein Fell – unter Beweis gestellt, ansonsten wäre der Vater wohl kaum der Täuschung erlegen. Wenn nun aber Philo betont, dass sowohl Körperbehaarung wie auch das Tragen von Tierfell ein Zeichen von Wildheit seien, so drängt sich die Frage auf, ob Jakob, wenn er ein Tierfell anlegt, zu einem ‚wilden Mann‘, zu (einem) ‚Esau‘ wird. Philo verneint, denn gewisse Gelegenheiten verlangten, die eigenen Tugenden zu verhüllen und unter Umständen sogar unter einer Haarhülle zu verstecken. Aber dies sei wie im Theater eine kurzfristige Verkleidung und führe zu keiner Veränderung und der Träger bleibe der Wahrheit gegenüber nackt.<sup>416</sup>

Augustinus betrachtet die Ziegenbockfelle, die Jakob anlegt, als ‚fremde Sünden‘ (*aliena peccata*).<sup>417</sup> Jakobs Körper sei zwar an der Oberfläche mit Fell bedeckt, und obwohl das Ziegenfell als Sinnbild des Sündhaften dieses veranschauliche, sei es nicht Jakobs Sünde und von diesem verschieden. Jakob erfülle mit dieser List vielmehr Gottes Plan.<sup>418</sup> Augustinus widmet seinen vierten Sermon zum Alten Testament wieder den beiden Brüdern, Jakob und Esau.<sup>419</sup> Darin wiederholt Augustinus seine Auslegung, dass Jakobs Tragen der Felle aus Ziegen(böcklein) ein Anlegen fremder Sünde sei und deutet dies darüber hinaus als Bild Christi. Wenn Jakob sich fremde Sünden

---

<sup>414</sup> Auch Raschi vergleicht im Pentateuchkommentar des späten 11. Jahrhunderts Esaus Körperbehaarung, ähnlich wie der *Lucidarius*, mit einem wollenen bzw. härenem Kleidungsstück. Auch bei Raschi ist es kein weiter Weg zu einer weitreichenden Verurteilung dieses Haarigen. Denn die Materialität der Haare wird bei der Beschreibung Esaus Haut mehrmals betont (vgl. Raschi, Pentateuch 25,25) (vgl. Selig Bamberger: Einleitung. In: Raschis Pentateuchkommentar. 3. Aufl. Hrsg. von dems. Basel 1975, S. III–VIII, hier III).

<sup>415</sup> Vgl. Gen 27.

<sup>416</sup> Vgl. Phil. QG, B. 4, xxvii, 16; 204, S. 498f.

<sup>417</sup> *Vult benedicere filium majorem, et pro illo nesciens benedicit minorem, pro fratre majore, qui erat pilosus, se paternis manibus supponentem, haedinis sibi pelliculis coaptatis velut aliena peccata portantem.* / „Er will seinen älteren Sohn segnen und segnet an seiner statt, ohne es zu wissen, den jüngeren, der sich an Stelle des älteren, haarigen, unter die segnenden Hände des Vaters begab und in den Ziegenbockfellen, die er sich umgelegt hatte, gleichsam fremde Sünden an seinem Leibe trug.“ (Aug. civ. 16,37). Aurelius Augustinus: *De civitate Dei. Libri XI–XXII*. Hrsg. von Bernhard Dombart u. Alfons Kalb. Turnhout 1955 (CCSL. 48), [Sigle AUG. civ.]. Übersetzung: Aurelius Augustinus: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*. Hrsg. u. übers. von Alfred Schröder. Bd. 1–8. Kempten/München 1911–1916 (BKV. 1/16/28).

<sup>418</sup> Vgl. Aug. civ. 16,37.

<sup>419</sup> Augustine of Hippo: *Sermons, (1–19) on the Old Testament*. Bd. III/1. Charlottesville 2001 (The Works of Saint Augustine. 3), [Sigle Aug. serm. ad pop.].

anlegt, sei dies ähnlich zu Christus, der – selbst unschuldig – sich die Sünden anderer auferlegt hat.<sup>420</sup> Dabei unterscheidet Augustinus, ähnlich wie Philo, kaum zwischen dem Fell der Zicklein und der Körperbehaarung Esaus. In Kontrastierung der beiden Brüder betont Augustinus, dass die Behaarung für Sünde stünde, während die Glätte Ausdruck der Milde und der Reinheit von Sünde seien.<sup>421</sup>

Augustinus präsentiert, ähnlich wie Philo, eine Analogieführung der behaarten Hämpe und des behaarten Tierfells: Die behaarte Oberfläche sei Ausdruck von Sünde. Gleichzeitig schränken sowohl Philo als auch Augustinus diese Sichtweise ein und die Bewertung des Materials ‚Haar‘ erfolgt jeweils in Bezug auf den Träger bzw. die Trägerin.

Sowohl Philo wie Augustinus unterscheiden die behaarte Oberfläche Esaus von Jakobs Verkleidung mit Tierfellen. Der Grund dafür liegt unter der Oberfläche. Esau bleibt und ist unabhängig seines behaarten Äußeren ein wilder Mann, wie seine fehlende Mäßigung oder sein jagendes Wesen zeigen.<sup>422</sup> Ist diese innere – also moralische – Grenzüberschreitung und Maßlosigkeit gegeben, so sei es einerlei, ob die Haut selbst behaart sei oder eine behaarte Tierhaut getragen werde. Die Behaarung ist lediglich ein sichtbares Merkmal dieser umfassenden Wildheit. Zeichnet sich hingegen eine Figur durch maßvolles Tun aus, kann diese, auch ohne dadurch ‚wild‘ zu werden, ein Tierfell tragen.<sup>423</sup>

In der *Frühmittelhochdeutschen Genesis* werden die beiden Brüder nicht allein über die Körperbehaarung – glatt (*sleht*) und behaart (*ruch*) – als gegensätzlich dargestellt, sondern Jakob wird zusätzlich mit dem Adjektiv *guot* bedacht, während Esau mit dem Farbadjektiv *rot*<sup>424</sup> versehen wird, was in diesem Zusammenhang als Kontrast zu *guot* und damit als negativ konnotiert gelesen werden muss.<sup>425</sup> Die Unterschiede zwischen den beiden Brüdern seien somit nicht allein äußerlich, sondern zeigten sich in ihrem Wesen und Tun:

*Iacob ne spulgete liste,  
ane gote was er ueste.  
ich weiz er | ime dienote  
uil wunderen gnote.*

<sup>420</sup> Vgl. Aug. serm. ad pop. 4,16.

<sup>421</sup> Vgl. ebd., 4,14.

<sup>422</sup> Dies zeigt sich auch deutlich im *Buch der Jubiläen*: Während Esau, „wild und haarig“ ist, ist Jakob „vollkommen und rechtschaffen“. Er wohnt in Zelten, lernt zu schreiben, während Esau, ein „wilder Mann und Jäger“, „den Krieg“ lernt „und all sein Tun [...] rauh“ sei (Jub XIX, 10–14, S. 423).

<sup>423</sup> Vgl. Phil. QG, B. 4, xxv, 25; 160, S. 445–447 u. B. 4, xxvii, 11–12; 201, S. 493–495.

<sup>424</sup> Für Raschi steht Esaus Röte für das Blut, das dieser vergießen werde (vgl. Raschi, Pentateuch 25,25). Rot stehe „für einen falschen und hitzigen Charakter“, so Michel Pastoureau (vgl. Michel Pastoureau: Der Bär. Geschichte eines gestürzten Königs. Übers. von Sabine Çorlu. Neu-Isenburg 2008, S. 161).

<sup>425</sup> Vgl. WG, V. 2129f. u. MG, V. 2321f. Ausführlicher zur Bedeutungsfülle roter Haare: Ruth Mellinkoff: Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages. Bd. 1. Berkley/Los Angeles 1993 (California Studies in the History of Art. 32), S. 147–159.

*daz waz ime bezzer  
danne ub er iagen uüre.*  
(WG, V. 2171–2176)

Während Jakob als eine Figur ohne List dargestellt wird, die in all ihrem Tun nach Gott trachtet und diesem dient, geht Esau auf die Jagd, eine Tätigkeit, die hier einem gottgefälligen Leben gegenübergestellt wird.<sup>426</sup> Die Jagd wird dabei nicht allein als eine ‚vorzivilisatorische‘, der Sesshaftigkeit entgegengestellte Lebensart, sondern als eine gewalttätige Beschäftigung, welche die Gefahr der Animalisierung berge, betrachtet. Somit sei es nicht verwunderlich, dass der Jäger Esau ebenso in anderen Schriften immer wieder als ein Gegenbild zum klösterlichen Leben dargestellt wird.<sup>427</sup>

Obwohl im deutschen *Lucidarius*,<sup>428</sup> einem Lehrgedicht aus dem späten 12. Jahrhundert (1175),<sup>429</sup> weder Esau noch Jakob erwähnt werden, wird über die negative Konnotation der glatten und rauen Oberfläche eine thematische Klammer gespannt. Denn auch darin wird der Unterschied zwischen einer haarigen Oberfläche – keine Haut, sondern ein Kleid – mit einer negativen Semantik verbunden. Auf die Frage, *Waz betütet die alba?*, werden zwei liturgische Kleider herangezogen, wobei eines, im Unterschied zum anderen, aus Haaren gefertigt ist: *die alben, der si plagen in der alten e, die warennt gewurkt uzer [...] hare. Die bezeichnet daz gewant, damite adam geuaffit waz, do er už dem paradiso gestozen wart.*<sup>430</sup> Die erste Albe sei jene gewesen, die

<sup>426</sup> Es ist im Mittelalter weit verbreitet, den jagenden Adel und den Schafe hütenden Klerus einander gegenüberzustellen. Als Argumentation gegen die Jagd wurden etwa Ps 90,2–3 oder Gen 10,8–10 angeführt. Hieronymus stellte den Teufel als Jäger dar. Als sündige Gestalt wird dabei immer wieder Nimrod als erster Jäger herangezogen. Besonders negativ ist das Jägerbild, das Augustinus zeichnet (vgl. Thomas Szabó: Kritik der Jagd. Von der Antike zum Mittelalter. In: Jagd und höfische Kultur um Mittelalter. Hrsg. von Werner Rösener. Göttingen 1997 [VMPIG], S. 167–229, hier 170–172). Johannes von Salisbury, der die adelige Jagd anprangert, stellt nicht allein Nimrod, sondern auch Esau in ein schlechtes Licht (vgl. ebd., S. 202). Die unterschiedlichen und mehrmaligen Versuche höher gestellter Geistlicher, die Jagd bzw. den Besitz von Jagdhunden und Beizvögeln zu untersagen, zeichnet Thomas Szabó anschaulich nach, ausgehend vom gallischen Konzil von Agde (506 n. Chr.). Das vierte Laterankonzil (1215) verbot allen Geistlichen die Jagd (vgl. ebd., S. 216f.). Im Gegensatz zu vielen Geistlichen wurde die Jagd seitens des Adels hochgehalten (vgl. ebd., S. 213). So wird in der *Glossa ordinaria* (nach 1215) den Laien das Jagen erlaubt, Klerikern jedoch nicht (vgl. ebd., S. 219). Zur negativen Bewertung des Jägers u. a. bei Augustinus: vgl. Hayden White: The Forms of Wildness. Archaeology of an Idea. In: The Wild Man Within. Hrsg. von Edward Dudley, Maximilian E. Novak. London 1972, S. 3–38, hier 16.

<sup>427</sup> Vgl. Friedrich, Menschentier und Tiermensch, S. 268f.

<sup>428</sup> Der Deutsche ‚Lucidarius‘. Hrsg. von Dagmar Gottschall, Georg Steer. Bd. 1. Kritischer Text nach den Handschriften. Tübingen 1994 (TTG. 35), [Sigle Luc.].

<sup>429</sup> Dieser Text ist gemeinsam mit unterschiedlichen anderen Texten überliefert, was zeigt, dass seine Funktion vielfältig war. Eine tabellarische Auflistung findet sich bei Helgard Ulmschneider auf den Seiten 354–372 (vgl. Helgard Ulmschneider: Der deutsche ‚Lucidarius‘. Die mittelalterliche Überlieferungsgeschichte. Bd. 4. Berlin/New York 2011 [TTG. 38], S. 327 u. 352f.).

<sup>430</sup> Luc. II.32.

Adam erhalten habe, als er aus dem Paradies vertrieben worden sei.<sup>431</sup> Damit Adam umhüllt (mhd. *vazzen*) ist, erhält er ein härenes Gewand. Der eventuell tierliche Ursprung des Materials wird hier nicht gesondert thematisiert, es wird lediglich das Haar erwähnt. Dieses Gewand sei Bild der ersten *e*, der ersten Ehe, des ersten Bundes. Im Gegensatz zur Albe, die Adam erhalten habe, ist das Kleid des neuen Bundes hell und glatt: *Vnser alben find luter vnde sleht. Daʒ bezeichent, daʒ wir lüter weſin fuln* nach dem *tof vnde* betütet die *wunne* die *darnach comen sol*.<sup>432</sup> Die neue Albe sei Ausdruck der Reinheit nach der Taufe und Freude der Getauften. Sie unterscheidet sich auf mehreren Ebenen von der alten. Der offensichtliche Unterschied zwischen der Albe des ersten Bundes (mit den Juden) und dem Gewand des zweiten Bundes (mit den Christen) ist die Oberfläche. Während die eine aus Haaren und somit offensichtlich haarig bzw. struppig war, ist die neuere Albe strahlend und glatt. Diese Kontrastierung geht mit einer klaren Bewertung einher. Sichtbares Zeichen des sündhaften Status' ist dabei die Materialität der Haare. Die Dichotomisierung des Guten und Bösen über die behaarte bzw. unbehaarte Oberfläche wird im *Lucidarius* stärker als im Genesistext hervorgehoben.

Über die Gegenüberstellung der glatten und behaarten Haut Jakobs und Esaus lassen sich zwei Thesen entwickeln, die in den folgenden beiden Kapiteln ausführlicher behandelt werden sollen. Erstens treten Haare u. a. in der Erzählliteratur des Mittelalters als äußeres Merkmal einer Grenzüberschreitung auf. Diese läuft nicht allein höfischen Vorstellungen zuwider, sondern stellt Kategorien von ‚Mensch‘ und insbesondere jene von Gender in Frage. Dabei ist die haarige Oberfläche allein nicht aussagekräftig, sondern lediglich ein Indikator, der mit weiteren Merkmalen und Charakteristika einhergehen kann. Mögliche Grenzüberschreitungen sind Gewalt, Rache und Sexualität, was mit dem Überbegriff der Maßlosigkeit bzw. der fehlenden Mäßigung zusammengefasst werden kann.

Zweitens wird anhand einer Reihe sakraler wie profaner Textbeispiele deutlich, dass es eine breite semantische Überschneidungsfläche zwischen Körperbehaarung und dem Tragen von Fell bzw. Kleidern aus Haaren gibt. Somit können und müssen Figuren mit Körperbehaarung und Fellkleidern in Bezug zueinander gesetzt werden. Dies führt dazu, dass der offensichtliche Unterschied – dass man Fellkleider abnehmen kann, während das für Körperhaare nicht gilt – zweitrangig wird, in den Hintergrund rückt.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Marlies Hamm weist in ihrem Kommentar darauf hin, dass sich das aus Haaren gefertigte Kleid auf die *tunica pellicea* beziehe (Marlies Hamm: Der Deutsche ‚Lucidarius‘. Bd. 3. Kommentar. Tübingen 2002 (TTG. 37), S. 323).

<sup>432</sup> Luc. II.32. Mhd. *sleht* kann sowohl ‚schlicht‘ bzw. ‚einfach‘ als auch ‚glatt‘ bedeuten (vgl. BMZ Bd. II/2, Sp. 393a).

<sup>433</sup> Diese beiden Thesen können nur bedingt voneinander getrennt werden, da die negative Konnotation der Haare auch in der zweiten These eine Rolle spielt.