

Pelzwechsel: Von Fell- zu Pelzkleidern

Als ich nämlich die Reinheit verlor, legte ich das dunkle Aussehen an — denn von solcher Art ist dem Aussehen nach das ‚Fell-Gewand‘ [...]. (Greg. Nyss. hom. in Cant. 2, 1,7, S. 185)⁴²⁵

*Unde nunc ad instar Esau pilosus et hispidus?*⁴²⁶ (Bernhard, cant. XXVIII, 2)⁴²⁷

Wer spricht davon, die Reinheit abgelegt und stattdessen in eine dunkle Erscheinung eingehüllt worden zu sein, in Hautkleider, wie sie Gott Adam und Eva in der Genesis gibt? Von wem ist hier die Rede, wer soll rau und behaart wie Esau sein?

Es ist Sulamith, die Braut des Hoheliedes, deren Selbstbeschreibung im ersten Kapitel in spätantiken und mittelalterlichen Exegesen diskutiert wird. Dabei ist in den zwei Versen, auf die sich Gregor von Nyssa und Bernhard von Clairvaux beziehen, keine Rede von Körperbehaarung oder den Fellen, die Gott den ersten Menschen gegeben hat:

*nigra sum sed formosa*⁴²⁸ *filiae Hierusalem |*
sicut tabernacula Cedar sicut pelles Salomonis
nolite me considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol |
filii matris meae pugnaverunt contra me |
posuerunt me custodem in vineis vineam meam non custodivi
(Vulg. Hld 1,4–5⁴²⁹)

Sulamith beschreibt ihre äußere Erscheinung so, dass sie schwarz und bzw. aber schön sei, was sie mit *tabernacula Cedar*, Zelten Kedars, und *pelles Salomonis*, (Tier-) Häuten Salomos, vergleicht. Ihrem Äußeren, das von der Sonne gefärbt bzw. verbrannt worden sei, solle keine Beachtung geschenkt werden. Sie sei von ihren Brüdern bedrängt worden und müsse nun, obwohl sie ihren eigenen Weingarten nicht bewacht habe, deren Weingärten hüten.

Diese beiden Verse – folgende Ausführungen konzentrieren sich vorwiegend auf den ersten Vers – haben in der Exegese für kontroverse Diskussionen gesorgt, insbesondere die Frage, ob die Braut davon spricht, dunkel und schön (*et*) oder dunkel, aber schön (*sed*) zu sein, hat nicht allein spätantike und mittelalterliche Exegeten be-

425 Gregor von Nyssa: In Canticum Cantorum Homiliae/Homilien zum Hohelied. Griechisch–deutsch. Bd. 1. Übers. u. eingel. von Franz Dünzl. Freiburg [u. a.] (FC. 16/1), [Sigle Greg. Nyss. hom. cant.].

426 „Whence, then, is it that Thou art rough and shaggy like Esau?“ (Übers. von Samuel J. Eales)

427 Bernard, Clairvaux: Bernard von Clairvaux: Sancti Bernardi Opera Bd. 1. Sermones super Cantica Cantorum. 1–35. Hrsg. von Jean Leclercq [u. a.]. Rom 1957, [Sigle Bernhard, cant.]. Übersetzung: Bernard von Clairvaux: Cantica Cantorum. Eighty-six Sermons on the Song of Solomon. Hrsg. u. übers. von Samuel J. Eales. London 1895.

428 In der Vulgata steht die Form ‚formosa‘ anstelle von ‚formosa‘. In Georges (Bd. 1, Sp. 2820) wird neben *formosus*, *formosus* in Klammern angeführt.

429 Ich folge hier der Vulgatazählweise. In der Septuaginta ist das Hld 1,5–6.

schäftigt.⁴³⁰ Darüber hinaus bleibt unklar, was mit den Zelten Kedars und mit den Häuten Salomos gemeint ist. Auch die Struktur des Vergleiches gibt Rätsel auf. Spricht die Braut davon, schwarz wie die Zelte Kedars und schön wie die Häute Salomos zu sein? Oder sind in den beiden Bildern die Schönheit und Dunkelheit der Braut vereint? In der

430 Phillis Sheppard analysiert beide Lesarten des Hoheliedtextes. Dabei betont sie, dass der hebräische Begriff ‚dunkel‘, ‚sehr dunkel‘, ‚dunkelfärbig‘, ‚schwärzlich‘ meine und dass es da keine andere Übersetzungsmöglichkeit gebe. Sie macht sich für die Lesart ‚und‘ stark, das ‚aber‘ sei ein Ausdruck abwertender Übersetzer, z. B. der King James Übersetzung (vgl. Phillis I. Sheppard: *Self, Culture, and Others in Womanist Practical Theology*. New York 2011 [Black Religion/Womanist Thought/Social Justice Series]). Rodney S. Sadler Jr. wiederum zeigt auf, dass eine negative Semantisierung von schwarzer Hautfarbe nicht für die gesamte Bibel angenommen werden könne. Außerdem meint er, dass im Hohelied nicht von Hautfarbe, sondern von Sonnenbräune die Rede sei, wie in Hiob 30,30 und Klgl 5,10 (vgl. Rodney S. Sadler Jr.: *Can a Cushite Change His Skin? An Examination of Race, Ethnicity and Othering in the Hebrew Bible*. London/New York 2005 [LHB/OTS. 425], S. 90f.). Auch Roland Murphy betont, dass das Farbadjektiv ‚black‘ hier wie an anderen Stellen in der Bibel als Farbe und nicht als ethnische Zuschreibung verwendet werde. So auch in Hld 5,11 oder Hiob 30,30. Vielmehr sei die Braut durch die Sonne gebräunt (vgl. Roland E. Murphy: *The Song of Songs. A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs*. Minneapolis 1990 [Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible], S. 126). Othmar Keel merkt an, dass es in arabischen Liebesliedern aus Palästina Beispiele einer Kontrastierung der braunen Beduinennädchen und der weißen Mädchen aus der Stadt, nicht aber in der Bibel gäbe. Schwärze könne ein Zeichen von Krankheit, aber auch – insbesondere schwarze Haare – Zeichen von Gesundheit, Jugend und Vitalität sein (vgl. Othmar Keel: *The Song of Songs. A Continental Commentary*. Übers. von Frederick J. Gaiser. Minneapolis 1994, S. 46f.). Edwin C. Hostetters Analyse zeigt, dass die Annahme, die Braut spreche davon, schwarz zu sein, falsch ist. Hostetter reagiert damit auf die neue Bibelübersetzung *The New Revised Standards Version* (NRSV), in der statt „I am very dark, but comely“ „I am black and beautiful“ zu lesen ist. Hostetter unterstellt, dass moderne amerikanische Rassenkonflikte die Wiedergabe des alten Textes verzerrten. Dabei habe die NRSV den Fehler begangen, anzunehmen, dass die junge Frau von ihrer schwarzen Hautfarbe spreche. Während ‚schwarz‘ im Englischen auf die Person bezogen ist, ist das im Hebräischen nicht der Fall. Der hebräische Begriff ist nicht allein auf schwarz reduzierbar, sondern umfasst ein Farbenspektrum von schwarz, grau und braun und kann auch dunkel bezeichnen. Da die Braut selbst im nächsten Vers betont, die Sonne habe sie dunkel gemacht, bevorzugt Hostetter ‚dunkel‘ im Vergleich zu ‚schwarz‘. Da das Schönheitsideal zu jener Zeit eine helle, ungebräunte Erscheinung war, erklärt die Braut, weshalb sie so dunkel sei. Die NRSV-Übersetzung scheint nicht zu sehen, dass sich die Frau für ihr Erscheinungsbild entschuldigt. „Let us hope that in future editions the NRSV will eliminate the incorporation of a social problem from the twentieth century A.D. into a text from the first millennium B.C.“ (Edwin C. Hostetter: *Mistranslation in Cant 1:5*. *Andrews University Seminary Studies* 34,1 (1996), S. 35–36). Dennoch finden sich eine Reihe von Exegesen in der Spätantike und im Mittelalter, in der die Selbstbeschreibung der Braut als ‚schwarz‘ rassistisch ausgelegt wird. So wird etwa die Schwärze mit dem Dreck der Erde verbunden. Für jemanden, der schwarz sei, sei kein Platz unter den Menschen, stattdessen müsse dieser ständig kämpfen und im Exil leben (vgl. *Glossa Ordinaria* pars 22 in *Canticum Canticorum*. Hrsg. von Mary Dove. Turnhout 1997 [CCCM. 152], [Sige G. O. cant.], 71). Deutlich negativ legt Beda die Zelte Kedars aus. Kedar sei Ismaels Sohn, zu dem gesagt wurde, dass seine Hand gegen alle, und die Hand eines jeden gegen ihn sei. Die Wahrheit sei darin zu erkennen, dass die Nation der Sarazenen, welche von ihm abstammen, heute von jedem gehasst werden würden. Weiters findet sich das auch in Ps. 120,5 (vgl. *The Venerable Bede. On the Songs of Songs and Selected Writings*. Hrsg., übers. u. eingl. von Arthur Holder. New York/Mahwah 2011 (CWS), [Sige Beda cant.], S. 44).

Uneindeutigkeit des Vergleichs liegt u. a. die anhaltende Faszination für diesen Vers begründet, wovon die vielen exegetische Schriften zeugen. In den spätantiken und mittelalterlichen Exegesen (bis um 1200) zu den Zelten Kedars und Häuten Salomos werden die göttlichen Hautkleider und Esaus Körperbehaarung thematisiert, genauso aber auch Bezüge zum neuen Kleid Christi oder zur Kostbarkeit des Zeltens Salomos, des Tempels Gottes hergestellt. Die unterschiedliche Herangehensweise wie die Auslegung dieses Verses sollen dabei Ausgangspunkt für die Analyse von Pelz in mittelhochdeutschen Texten sein. Denn zwischen Hld 1,4 und mittelhochdeutschen Pelztexten lassen sich eine Reihe von übergreifenden Themen erkennen: ein Changieren von Haut und Hülle und damit zusammenhängend etwas, das als ‚Erotik der Mehrdeutigkeit‘ bezeichnet werden soll. Beides soll für ein erstes Verständnis erklärt und danach ausführlicher behandelt werden.⁴³¹

Sulamith erwähnt in Hld 1,4 diverse Oberflächen und Behälter – *pelles* und *tabernacula* –, um ihr Erscheinungsbild zu veranschaulichen. Die Vergleiche, die über den Körper hinausgehen, sind zugleich stets auf das Äußere Sulamiths bezogen. Eine Selbstbeschreibung, die zwischen innen und außen, Haut, Körper und Hülle oszilliert. Das Hohelied singt vom Begehren zweier Liebender, der Sehnsucht nach dem jeweils anderen und dem Wunsch nach Vereinigung; es singt von Lust. Gleichzeitig ist es ein Text, der von starken Bildern lebt, die teilweise schwer zu entschlüsseln sind und die Rezipierenden herausfordern, diesen auf die Spur zu kommen. Es ist dabei ein Rätsel, das auch gelöst vom erotischen Inhalt des Liedes fasziniert. Diese doppelte Lust – die Lust (Erotik) des Inhalts und die Lust an der Form des Texts – ist es, was in der Verwendung von Pelz in mittelhochdeutschen Texten beobachtet werden kann. Denn Pelz ist auf mehreren Ebenen an der Schnittstelle zwischen Bekleidung und Haut/Körper angesiedelt. Bereits das Material ‚Pelz‘ ist ein Grenzgänger, eine Tierhaut, die durch Kulturtechniken vom Tierlichen entfremdet zu einem (Luxus-)Material wird, sodass im Material ‚Pelz‘ Haut und Kleid changieren. Darüber hinaus wird dieses Spiel der Oberflächen durch das Tragen am Körper um eine weitere Ebene erweitert. Pelz ist bei der Beschreibung einer schönen Figur ein kostbares Material, das nicht selten mit der schönen Haut des Trägers oder der Trägerin korrespondiert und zu einer Auflösung klarer Körper- und Kleidergrenzen führt; ein nicht allein erotisches Innuendo. Die Unklarheit dessen, was Bedeckung und was Körper ist, wird in den mittelhochdeutschen Passagen zu einem reizvollen Spiel (erotischer) Mehrdeutigkeiten.

Aufgrund dieser Überschneidungsflächen zwischen dem ambigen Hoheliedvers und ausgewählten Pelzpassagen, soll die Exegese von Hld 1,4 als ein theoretischer wie methodischer Denkraum herangezogen werden, um sich mehrdeutigen Pelztexten

⁴³¹ In seinem Buch *Black Metapher* verwendet Whitaker – in ähnlicher Weise, wie ich den Begriff des Changierens – den Begriff ‚shimmer‘, um die Komplexität der vermeintlichen Binarität von Schwarz und Weiß zu erfassen. Anhand von Darstellungen von Schwarzen und weißen Figuren in mittelalterlichen Texten zeigt Whitaker, wie nahe Vorstellungen von Schwarz- und Weißsein beieinander liegen konnten, wie metaphorisch sie verwendet wurden und wie kompliziert das Verhältnis ist (Whitaker, *Black Metapher*, S. 21f.)

zu nähern. Über Williram von Ebersberg lateinisch-deutsche Hoheliedparaphrase sollen Einzelaspekte aus 1000 Jahren Hoheliedexegese angeführt werden. Dabei interessiert insbesondere die Nähe der Auslegung der *tabernacula Cedar* und der *pelles Salomonis* zu Haut-, Fell- und Pelzmaterialien.

a Schön wie die Häute Salomos. Die Exegese von Hld 1,4

In Hld 1,4 führen Vulgata wie Septuaginta im zweiten Teil des Vergleichs *pelles Salomonis* bzw. *δέρρεις Σαλωμων* an, womit jeweils entweder das Material Tierhaut oder aus Tierhaut gefertigte Objekte gemeint sein können. Das altgriechische *δέρρις* (*dérris*) kann nach *The Brill Dictionary of Ancient Greek* ein „cover or protection or shelter of skin or leather“, auch im militärischen Sinn, bezeichnen, also ein Schutz vor Schwert- oder Speerangriffen, oder schlicht „skin“ oder „coat“. ⁴³² Das lateinische *pellis* kann entweder die Haut, das Fell oder den Pelz am lebenden Wesen oder im abgezogenen Zustand meinen. Darüber hinaus kann es auf die verarbeitete Tierhaut und im Speziellen auch die Abdeckung eines (Winter-)Zeltes, Bekleidung, Winterkopfbekleidung oder Schuhriemen bezogen sein. ⁴³³ Bereits in der Mehrdeutigkeit der Hautbegriffe erhält man einen Eindruck von der Komplexität dieses einen Verses. In dem folgenden Exegetenüberblick soll der Reiz des Uneindeutigen in den Vordergrund gerückt werden.

Die Hoheliedparaphrase von Williram von Ebersberg ⁴³⁴ (gest. um 1085), ⁴³⁵ die auf die Mitte des 11. Jahrhunderts datiert wird, ist ein ungewöhnlicher Text. Meist in drei Spalten überliefert, nimmt er eine Ausnahmeposition in der exegetischen Literatur ein. ⁴³⁶ Der Vulgatatext wird links von einem lateinischen Kommentar ⁴³⁷ und rechts von einer mittelhochdeutschen Prosa-Paraphrase gerahmt. ⁴³⁸ Trotz der getrennten Spalten sind

⁴³² Franco Montanari: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Hrsg. von Madeleine Goh [u. a.]: Leiden/Boston 2015, S. 467.

⁴³³ Vgl. Georges, B. 2, Sp. 1543. In modernen Übersetzungen, die zumeist auf den hebräischen Text zurückgreifen, ist von Vorhängen, (Zelt-)Decken (EH 2016), (Wand-)Teppichen (Lut 2017), Zeltdecken (ELB 2006), Beduinenzelten (Gute Nachricht Bibel) Salomos die Rede, ein tierlicher Materialbezug spielt keine Rolle (mehr).

⁴³⁴ Williram von Ebersberg: *Expositio in Cantica Cantorum* und das ›Commentarium in Cantica Cantorum‹ Haimos von Auxerre. Hrsg. u. übers. von Henrike Lähnemann, Michael Rupp. Berlin/New York 2004, [Sigle Williram exp. cant.].

⁴³⁵ In manchen Handschriften ist die Grabinschrift überliefert, die das Todesjahr 1085 anführt (vgl. Henrike Lähnemann, Michael Rupp: Einführung. In: Williram von Ebersberg: *Expositio in Cantica Cantorum* und das ›Commentarium in Cantica Cantorum‹ Haimos von Auxerre. Hrsg. u. übers. von dens. Berlin/New York 2004, S. IX–XXI, hier IX).

⁴³⁶ Damit stellt Williram sein Werk in eine doppelte Tradition, die der Bibelauslegung und, durch die formale Gestaltung, in die des spätantiken *opus geminum* (vgl. ebd., S. IX).

⁴³⁷ Dieser Kommentar ist stark von Haimo von Auxerre (9. Jh.) geprägt (vgl. ebd., S. X).

⁴³⁸ Die volkssprachige Version war beim deutschsprachigen Publikum im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit weit verbreitet. Allein für das 11. und 12. Jahrhundert sind 16 Handschriften bezeugt und der früheste Druck wird auf 1528 datiert (vgl. Ann Matter: *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia 1990 [Middle Ages Series], S. 170).

die drei Absätze nicht isoliert zu betrachten. Denn insbesondere das Hohelied wurde zu meist gemeinsam mit dem Kommentar rezipiert, was in manchen Fällen so weit ging, dass Kommentarteile in den Bibeltext gelangten.⁴³⁹ Auch bei Willirams Hoheliedparaphrase sind Bibeltext, lateinische Verse und deutsche Paraphrase aufeinander bezogen, was sich etwa an der Übernahme lateinischer Ausdrücke im deutschen Text zeigt.⁴⁴⁰

[*Ecclesia de suis pressuris*]

*Fusca licet videar'
ut castra nigrantia Cedar,
sum speciosa nimis'
veluti pelles Salomonis.*

*Fusca quidem plagis'
sed honore nitens bonitatis'
perfero grande malum
natos inter tenebrarum.
Attamen internæ
virtutis compta decore'
pacifici veri
templum conabor haberi.*

(Williram exp. cant. 1,4)

*Nigra sum sed
formosa filie
Hierusalem' sicut
tabernacula Cedar'
sicut pelles
Salomonis.*

*Îh bîn sálo' sámo dîe héreberga Cedar' unte
bîn ábo wâtlich' sámo díu gezélt Salomonis.*

Cedar qui interpretatur tenebræ'er wás
Ismahelis sún, vóne demo Ismahelitæ
cúman sint, dîe der húser ne hábent, sunter
ókkeret vîlzhús' unte ándera únwâtliche
héreberga. Mít Cedâr sint filii tenebrarum
bezêichenet, von dén îh mih chlágon. Ábe
dóh swíese îh mít persecutonibus et
ærumnis von ín gequélet sí, îh habo dóh
wâtliche in virtutibus' unte bídíu wírdig bîn
visitatione et inhabitatione veri pacifici, id
est Christi. Tabernacula dîe wérdent ex
pellibus mortuorum animalium,
also máchon îh tabernaculum Deo' an dén
qui carnem suam mortificant cum vitiis et
concupiscentiis.

Die deutsche Paraphrase, Ohly nennt sie „deutsch-lateinische Mischprosa“,⁴⁴¹ beginnt mit der klaren Zuordnung der Adjektive ‚dunkel‘ und ‚schön‘; die *héreberga Cedar*, also eine Wohnstätte für Fremde oder Reisende, werden als dunkel und die *gézelt Salomonis* als schön bzw. herrlich beschrieben. Doch sei nun beides in der Braut vereint. Diese spricht davon, wie sie einerseits dunkel durch Schläge und Verfolgung, andererseits schön aufgrund ihrer Tugenden sei, und deshalb würdig, für den „Besuch“ und den „Aufenthalt[] des wahren Friedensstifters“. ⁴⁴² Das Zelt, so der deutsche Abschnitt, der eng an Haimo von Auxerre⁴⁴³ angelehnt ist, sei aus den Häuten toter Tiere gefertigt.⁴⁴⁴ Ähnlich wie dieses sei das Zelt Christi aus jenen gefertigt, die ihr

439 Der Bibeltext des Hoheliedes war nicht starr, sondern wurde von Auslegern z. T. verändert (vgl. Lähnemann/Rupp, Einführung, S. XVII).

440 Vgl. Lähnemann/Rupp, Einführung, S. XII.

441 Vgl. Friedrich Ohly: Kommentar. In: Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hrsg. von dems. Frankfurt a. M. 1998 (BdM. 2), S. 315–1267, hier 323.

442 Williram exp. cant. 1,4 (Übers. von Henrike Lähnemann).

443 Der Hoheliedkommentar Haimos von Auxerre wird auf da 9. Jahrhundert datiert (vgl. Lähnemann/Rupp, Einführung, S. X).

444 An dieser Stelle sei noch einmal daran erinnert, dass mit lat. *pellis* u. a. die Winterbedeckung eines Zeltes aus Tierhaut gemeint sein kann (vgl. Georges, Bd. 2, Sp. 1543).

Fleisch mit Fleischeslust und Vergehen abtöteten. Von welchem Zelt ist hier nun aber die Rede? Von der Herberge Zedar oder den Zelten Salomos? Denn der deutsch-lateinische Kommentar verwendet *tabernacula*, jenen Begriff, der in der Vulgata mit *Cedar* eingeführt wird.⁴⁴⁵ Zugleich ist aber durch die Bezugnahme zum Zelt des Friedensstifters – Salomo steht nicht allein in Haimos von Auxerre Kommentar sinnbildlich für Christus – ein klarer Bezug zum *gezélt Salomonis* gegeben. Willirams Hoheliedparaphrase verdeutlicht bereits auf Lexemebene, dass sich die beiden Bilder – *tabernacula Cedar* und *pelles Salomonis* – trotz eindeutig erscheinender Zuordnung von ‚dunkel‘ und ‚schön‘ nicht voneinander trennen lassen. Das gilt auch für die Materialität. Sind nun entweder die Hüllen Cedars oder Salomos aus den Häuten toter Tiere gefertigt oder beide? Mit solchen Schwierigkeiten sehen sich einige spätantike und mittelalterliche Exegeten konfrontiert. Dabei bleibt oftmals unklar, ob sich die Deutung, die zwischen kostbarer Hülle und Sinnbild der Sünde schwankt, auf den Cedar- oder Salomonvergleich bezieht. Dies soll ein chronologischer Abriss zu den *pelles Salomonis* und den *tabernacula Cedars* verdeutlichen, in dem in einem ersten Schritt versucht wird, die beiden Bilder getrennt und dann erst in Bezug zueinander zu analysieren.

Kedar wird in Origenes' einflussreichen Hoheliedkommentar (um 240⁴⁴⁶ n. Chr.)⁴⁴⁷ auf einen Sohn Ismaels zurückgeführt (vgl. Gen 25,13),⁴⁴⁸ dessen Name so viel wie ‚Dunkelheit‘ bedeute. Diese Lesart wurde von nachfolgenden Hoheliedauslegungen weitest-

445 Im lateinischen Kommentar wird ein ganz anderer Begriff, nämlich *castra nigrantia Cedar*, was mit ‚Befestigungen Cedars‘ übersetzt wird, verwendet (Williram exp. cant. 1,4).

446 Nach Eusebius habe Origenes seine ersten fünf Bücher zum Hohelied im Jahr 240 verfasst (vgl. Ruth P. Lawson: Introduction. In: Origen: The Song of Songs. Commentary and Homilies. Übers. u. annot. von ders. London 1957 (ACW. 26), S. 3–20, hier 4f.).

447 Von Origenes sind ein Kommentar und zwei Homilien zum Hohelied überliefert. Der Kommentar zum Hohelied, der in Rufinus Übertragung (um 410) überliefert ist, ist zwar nicht der erste seiner Art, aber der wohl einflussreichste. Denn viele später verfasste Schriften orientierten sich daran und sein Kommentar hat nicht zuletzt Werke der Mystik des Mittelalters stark geprägt (vgl. Alfons Fürst, Holger Strutwolf: Einleitung^H. In: Origenes: Die Homilien und Fragmente zum Hohelied. Eingel. u. übers. von Alfons Fürst, Holger Strutwolf. Berlin/Boston 2016 [OWD. 9/2], S. 3–59, hier 7). Die Homilien zum Hohelied sind über Hieronymus (383/4 n. Chr.) überliefert. In dem Vorwort zur Übersetzung von Origenes' Homilien schreibt Hieronymus, dass sich Origenes dabei selbst übertroffen habe. Dieses Lob, so Rufinus, hätte bei vielen das Bedürfnis geweckt, Origenes zu studieren (vgl. ebd., S. 3f.). Da auch in Origenes' Werkverzeichnis nur zwei Homilien angeführt sind, kann davon ausgegangen werden, dass Origenes tatsächlich nur zwei Predigten zum Hohelied gehalten hat. Dies würde mit Origenes Bewertung des Hoheliedes konform gehen, der es als ein Buch für reife und gefestigte Christen bezeichnet (vgl. ebd., S. 7). Von dem Kommentar zum Hohelied, der ursprünglich zehn Bücher umfasst, sind nur die ersten drei Bücher zum Hohelied 1–2,15 in der Übersetzung von Rufinus von Aquileja erhalten. Von den Kommentaren sind nur einige wenige griechische Fragmente erhalten, von den Homilien nicht einmal das (vgl. Lawson, Introduction, S. 3f.). In dem wenigen überlieferten griechischen Origenes-Kommentar zum Hohelied zeigt sich deutlich, dass Rufinus sehr frei mit seiner Vorlage umgeht, sodass unklar bleibt, ob es sich bei der ‚Übersetzung‘ Rufinus nicht mehr um eine Paraphrase des Originaltextes handelt und Rufinus Origenes-Passagen eventuell sogar ‚korrigiert‘ habe (vgl. ebd., S. 6).

448 Gregor der Große meint, diese Zelte würden Esau gehören (vgl. Greg. M. exp. cant. 32).

gehend übernommen. Gregor der Große⁴⁴⁹ (540–604) setzt Kedar mit Sündern und ungläubigen Nationen gleich.⁴⁵⁰ Der Kommentar (716)⁴⁵¹ von Beda Venerabilis (673–735)⁴⁵² verknüpft Kedar mit unreinen Geistern oder bösen Personen.⁴⁵³ Bei Williram würden diese in *vilzhūs unte ándera únwátliche héreberga* leben, etwas, das sich auch in der späteren *Glossa Ordinaria* (zwischen 1120–1170)⁴⁵⁴ findet, die ausführt, dass Kedar keine Bleibe unter den Männern gefunden und stattdessen aufgrund seiner Bosheit in Zelten gelebt habe.⁴⁵⁵ Kedar wird damit zum Inbegriff einer schlichten, vom sozialen Umfeld ausgeschlossenen und gleichzeitig verdammenswerten Lebensweise. Die Überlappung von vorzivilisatorischen und teuflischen Attributen wurde bereits in Bezug auf das Tragen einfacher Tierfelle beschrieben.⁴⁵⁶ In Zusammenhang mit der Selbstbeschreibung Sulamiths erhält diese eine heilsgeschichtliche Komponente. Der Mensch würde aufgrund seines Sündenstatus' nichts anderes verdienen als hässlich und böse zu sein und in einfachen Zelten zu hausen. Doch dank Gottes Gnade, die jedem Menschen ermögliche, Buße zu tun, sei dies ein veränderbarer Zustand.⁴⁵⁷

449 Gregory the Great: Exposition on the Song of Songs. Übers. von Mark DelCogliano. In: Ders.: Gregory the Great. On the Song of Songs. Collegeville 2012 (CS. 244), S. 107–144. [Sigle Greg. M. exp. cant.].

450 Vgl. Greg. M. exp. cant. 32.

451 Vgl. Arthur Holder: Introduction. In: The Venerable Bede. On the Songs of Songs and Selected Writings. Hrsg., übers. u. eingel. von dems. New York/Mahwah 2011 (CWS), S. 1–32, hier 28.

452 Vgl. ebd., S. 1.

453 Vgl. Beda cant., S. 45.

454 Vgl. Mary Dove: Introduction. In: Glossa Ordinaria pars 22 in Canticum Canticorum. Hrsg. von ders. Turnhout 1997 (CCCM. 152), S. 3–49, hier 3.

455 Vgl. G. O. cant. 65.

456 S. Abschnitt 4.2 Haarige Gestalten', S. 147–151.

457 Vgl. Greg. M. exp. cant. 32; 36. Häufig wird das Bild des Kleiderwechsels herangezogen. Dabei wird das alte Kleid Adams und Evas gegen das neue Kleid Christi getauscht wird mit der Schwärze der Braut, die in Helligkeit/Weiße verwandelt wird, enggeführt (vgl. Bernhard, III; XXV, 5; Greg. Nyss. hom. in Cant. 2, 1,5, S. 167f.). Die Bekehrung vom Heiden- zum Christentum wurde oftmals durch die Veränderung der Hautfarbe in mittelalterlicher Literatur dargestellt. Bernhard zieht den Kontrast zwischen weiß und schwarz in der Gegenüberstellung des Christentums und Islams in *De laude nocae militiae* heran. Die muslimische Horde werde von einem Prinzen der Dunkelheit angeführt, der Tempel sei mit der Dunkelheit des Islams verschmutzt, welcher von jedem unchristlichen Fleck gereinigt werden solle. Auch Hildegard von Bingen erinnert an ‚schwarze Kinder‘, welche in den Bauch der Kirche eintreten und den Mund verlassen, gehäutet von der schwarzen Haut und eingekleidet in ein reines weißes Gewand, dem Teufel entrissen und zu Gott wiederhingeführt. Besonders deutlich kommt die Abneigung der schwarzen Farbe etwa im *Chanson de Roland* zum Ausdruck (vgl. Bruce Holsinger: The Color of Salvation. Desire, Death, and the Second Crusade in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs. In: The Tongue of the Fathers. Gender and Ideology in Twelfth-Century Latin. Hrsg. von David Townsend, Andrew Taylor. Philadelphia 1998 (The Middle Ages series), S. 156–186, hier 168–170).

Pelles hingegen sei weniger eindeutig. Origenes⁴⁵⁸ merkt an, dass er sich keiner Stelle in der Bibel entsinnen könne, in der *pelles* im Kontext von Salomo genannt werde. Salomos Erwähnung verbindet Origenes mit dessen Pracht und Herrlichkeit und *pelles* mit der Stiftshütte.⁴⁵⁹ Denn bei der Errichtung heißt es: *Et facies pelles ex caprarum pilis operimentum super tabernaculum testimonii, [...]*.⁴⁶⁰ Gregor von Nyssa (335/40–um 395) kontrastiert das einfache, unansehnliche Äußere der Stiftshütte, bestehend aus Leinentüchern, Ziegenhaarvorhängen und Behängen aus roten Häuten, mit dem mit Gold und Edelsteinen versehenen Inneren.⁴⁶¹ Für Gregor den Großen stehen *pelles Salomonis* für (verarbeitete) Tierhäute, in die Salomo die kostbaren Gegenstände des Tempels bei der Errichtung gehüllt habe – Hüllen, die der Kostbarkeit des Inhalts angemessen und deswegen schön gewesen sein mussten; eine Tierhaut, die, bevor sie verwendet werden konnte, weiterverarbeitet und weichgemacht werden musste.⁴⁶² Analog dazu sei jeder Gläubige eben eine solche durch Buße verarbeitete Tierhaut für den Dienst des Königs.⁴⁶³ Ganz Ähnliches liest man auch bei Bedas *Venerabilis*: So wie Salomos es gewohnt gewesen sei, sich Zelte aus den Häuten toter Tiere zu fertigen, so bringe Gott die Kirche, bestehend aus jenen Seelen, die ihren fleischlichen Begierden abgeschworen hätten, zusammen.⁴⁶⁴ In der *Glossa Ordinaria* habe Salomon ein Zelt aus Häuten für sich gefertigt, das rot gefärbt sei, an dem und in dem habe er sich erfreut.⁴⁶⁵ Bernard v. Clairvaux (1090–1153)⁴⁶⁶ sieht u. a. in den *pelles Salomonis* einfache Hüllen, die den kostbaren Inhalt vor Wind und Wetter schützen.⁴⁶⁷

In den genannten Exegesen lassen sich grob zwei Stränge festmachen, die sich hinsichtlich der (In-)Kongruenz von Inhalt und Hülle unterscheiden. Der eine Strang sieht in *pelles Salomonis* etwas Kostbares; die Haut sei nach der Weiterverarbeitung etwas Wertvolles, würdig, Gegenstände Salomos oder Gottes/Christi zu umhüllen.

458 Origenes: Der Kommentar zum Hohelied. Eingel. u. übers. von Alfons Fürst, Holger Strutwolf. Berlin/Boston 2016 (OWD. 9/1), [Sigle Orig. comm. cant.D].

459 Vgl. Gen 25–26.

460 Orig. comm. cant.D. B. 2, 1,51–53 u. vgl. Ex 26,7; „Du sollst Planen aus Ziegenhaar machen als Bedeckung für das Zelt des Bundes.“ (Übers. von Alfontst Fürst, Holger Strutwolf).

461 Vgl. Greg. Nyss. hom. in Cant. 2, 1,5, S. 160; vgl. Richard A. Norris Jr.: Introduction. Gregory of Nyssa and His Fifteen *Homilies on the Song of Songs*. In: Gregory of Nyssa: *Homilies on the Song of Songs*. Übers., eingel. u. komm. von dems. Atlanta 2012 (WGRW. 13), S. xiii–xliv, hier xxiii.

462 Vgl. Greg. M. exp. cant. 32.

463 Vgl. Greg. M. exp. cant. 36 u. vgl. dazu: Will. exp. cant. 1,4.

464 Vgl. Beda cant., S. 45.

465 Vgl. G. O. cant. I, 65.

466 Vgl. Friedrich Ohly: *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden 1958 (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Johann Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt a. M. (Geisteswissenschaftliche Reihe. 1), S. 136.

467 Vgl. Bern. cant. XXVIII, 1. Ähnlich argumentiert auch die *Glossa Ordinaria*: Das Fleisch des fleischgewordenen Christus werde deshalb *pellis* genannt, weil es wie ein Zelt über ihn gespannt worden sei, damit er von der Sonne nicht verbrannt werde, und nun sei das Fleisch Christi am Kreuz ausgestreckt ein Schutz vor Lastern (vgl. G. O. in cant. I, 74).

Kedar hingegen sei der Inbegriff der Sünde, darin würden Sünder, ungläubige Nationen ‚hausen‘, somit handele sich bei dem Material um einfachen Filz oder simple Ziegenhaut. Hülle und Inhalt stimmen dabei überein.

In anderen Exegesen wird hingegen der Kontrast zwischen unansehnlichem Äußeren und wunderschönem Inneren betont. Williram etwa fügt an, dass die Braut, äußerlich betrachtet, dunkel erscheine, aber zugleich mit Tugenden geschmückt sei.⁴⁶⁸ Dabei sei es oft der Blick anderer, Unwissender, die allein das hässliche Äußere sehen, während Gott auf die tugendhafte Seele blicke⁴⁶⁹. Bruno von Segni (1045/1049–1123)⁴⁷⁰ will, statt auf die äußere Erscheinung, die „blässlich, [...] hässlich, nicht gesalbt, nicht üppig, nicht reizend, sondern vielmehr struppig und abstossend anzusehen“ sei, auf die innere Schönheit der Braut verweisen.⁴⁷¹ Auch die älteste und vollständige volkssprachige Hoheliedauslegung, das *St. Trudperter Hohelied*⁴⁷² (1160), unterscheidet zwischen dem Körper, der nach Eva gestaltet sei, und dem Inneren, das einem königlichen Zelt gleiche:⁴⁷³

Von diu ist von ir gesprochen: ICH BIN SALE | ALSE DIE HERBERGE ZEDAR. daz quît: ich bin Èven tohter | gelîch an mînem lîbe. ICH BIN WAETLICH ALSE DAZ | GEZELT SALOMÓNIS. daz quît: mîne innren sinne unde | mîn muot unde mîn herze daz ist ein GEZELT des | oberesten künînges. (St. Trudperter Hld 19,17–20,6)

468 Hier werden zwei wichtige Auslegungstraditionen sichtbar, die insbesondere auf Origenes' Hoheliedexegese zurückzuführen sind. Dieser nimmt die von Hippolytus aus dem Frühjudentum übernommene und christlich adaptierte Deutung von Braut und Bräutigam als Christus und Kirche (ekkesiologisch) auf und erweitert diese durch die Beziehung zwischen Gottes Wort und der individuellen Seele (tropologisch/psychologisch) (vgl. Alfons Fürst, Holger Strutwolf: Einleitung^K. In: Origenes: Der Kommentar zum Hohelied. Eingel. u. übers. von dens. Berlin/Boston 2016 [OWD. 9/1], S. 3–54, hier 9; vgl. Fürst/Strutwolf, Einleitung^H, S. 24f.). Origenes wechselt dabei nicht allein zwischen diesen beiden Lesarten, sondern verschränkt beide miteinander, „[i]m Grunde beziehen sich seine [Origenes', Anm. N. G.] Erläuterungen immer wechselseitig auf beides, auf die Kirche wie auf die Seele.“ (Fürst/Strutwolf, Einleitung^H, S. 27; vgl. Lawson, Introduction, S. 15).

469 Ähnliche Ausführungen finden sich etwa bei Beda Venerabilis (vgl. Beda cant., S. 44) oder auch in der ‚Glossa Ordinaria‘ (vgl. G. O. in cant. 62).

470 Brunos Kommentar enthält Anleihen von Origenes, Augustinus und Gregor dem Großen sowie Haimo von Auxere (vgl. Ruth Affolter-Nydegger: Einleitung. In: Der Hoheliedkommentar und die ‚Expositio de muliere forte‘ Brunos von Segni. Einführung, kritische Edition mit synoptischer Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von ders. Bern [u. a.] 2015 [Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters. 50], S. 1–60., hier 13 u. 17f.).

471 Vgl. Bruno comm. cant. Ct 1,5, S. 113. Bruno von Segni: Expositio in Cantica Cantorum. Übers. von Ruth Affolter-Nydegger. In: Der Hoheliedkommentar und die ‚Expositio de muliere forte‘ Brunos von Segni. Einführung, kritische Edition mit synoptischer Übersetzung und Kommentar. Hrsg. von Ruth Affolter-Nydegger. Bern [u. a.] 2015 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters. 50), S. 98–360, [Sigue Bruno comm. cant.].

472 Das St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis. Hrsg. von Friedrich Ohly. Frankfurt a. M. 1998 (BdM. 2), [Sigue St. Trudperter Hld].

473 Vgl. Ohly, Kommentar, S. 323f. u. 327.

Hier werden, wie bei Williram von Ebersberg, *sal*, was dunkel, schmutzig, welk und trüb bedeuten kann, und *waetlich*, das mit schön bzw. stattlich übersetzt wird, einander gegenübergestellt.⁴⁷⁴ In ähnlicher Weise meint Bernhard von Clairvaux, dass man nicht auf ein schwarzes Inneres schließen könne, nur weil die Haut schwarz sei, was er u. a. am Beispiel Christi ausführt.⁴⁷⁵ Dieser habe sich mit dem Symbol der Sünde bekleidet, sei in Ziegenhäute gehüllt gewesen, was jedoch – analog zum Fell auf Jakobs Armen – nur eine Verkleidung sei. Christus selbst, der sich mit den Sünden anderer bedeckt habe, bleibe schuldlos:

*Unde nunc ad instar Esau pilosus et hispidus? Cuiusnam rugosa et tetra imago haec, et unde hi pili? Mei sunt: nam pilosae manus similitudinem exprimunt peccatoris. Meos agnosco hos pilos: et in pelle mea videbo Deum Salvatorem meum.*⁴⁷⁶

Die Häute Salomos und die Zelte Kedars werden also sowohl als Ausdruck der Kontrastierung von hässlichem Äußeren und schönen Inneren als auch als zwei getrennte Dinge betrachtet, bei denen Inhalt und Hülle übereinstimmen. Die Vielfalt der Auslegungen und die Schwierigkeiten, mit denen sich die Exegeten an dieser Stelle konfrontiert sahen, thematisiert Bernhard von Clairvaux wohl am deutlichsten, der sich gleich mehrmals in seinen *Sermones* diesem Vers nähert:⁴⁷⁷ *At istud obscurum est, nec attingendum omnio fatigatis.*⁴⁷⁸

Das Verständnis dieser Textstelle sei, wie Bernhard darlegt, abhängig davon, wie sich ‚schwarz und/aber schön‘ auf die Häute Salomos und die Zelte Kedars beziehen. Sind die Zelte Kedars schwarz, während die Häute Salomos als schön gelten? Oder sind die Häute Salomos sowohl schön als auch schwarz oder allein schwarz? Er stellt dabei die vier Komponenten, ‚schwarz‘, ‚schön‘, ‚Zelte Kedars‘ und ‚Häute Salomos‘ nebeneinander, zeigt, welche Kombinationen möglich sind und was diese für das Verständnis des Textes implizieren. Je nach Perspektive werden unterschiedliche Bilder und Schwerpunkte gesetzt, die, werden verschiedene Exegesen gemeinsam rezipiert, z. T. ein gegensätzliches Bild erzeugen. Die Häute Salomos können so kostbare Materialien, die mit dem kostbaren Inhalt konformgehen, oder weniger Ansehnliches, das

474 Lexer Bd. II, Sp. 575 u. Bd. 3, Sp. 705.

475 Vgl. Bern. cant. XXV, 5 u. XXVI, 2.

476 Bern. cant. XXVIII, 2; „Whence, then is it that Thou art rough and shaggy like Esau? Wherefore is Thy Countenance wrinkled and blackened, and whence this shaggy growth of hair? Mine, mine they are, and these hands are rendered bristly with the likeness of me, a sinner. I acknowledge as mine this shaggy growth, and in my flesh I behold God my Saviour.“ (Übers. von Samuel J. Eales).

477 Bernhard verwendet nicht mehr die Form des Kommentars, sondern jene der Predigten. Ohly erklärt diesen Formwechsel mit dem „Beginn des subjektiven Erlebens“ der Bibellektüre (Ohly, Hohe-lied-Studien, S. 136).

478 Bern. Cant. XXV, 9; „But that [Vergleich der Zelte Kedars und der Häute Salomos, Anm. N. G.] is a saying difficult and obscure, and not to even attempted by those who are wearied.“ (Übers. von Samuel J. Eales).

vom Inhalt getrennt ist und dieses vor Schmutz, Zerstörung etc. schützt, darstellen. Dabei sind diese nicht allein ‚entweder – oder‘, sondern können auch beides zugleich, schön wie schwarz, und die Zelte Kedars wie die Häute Salomos sein.⁴⁷⁹ Die Uneindeutigkeit des Hoheliedverses wird dabei zu dessen Stärke. Die Bilder greifen ineinander, können und sollen nicht getrennt werden. Die Exegese dieses Verses zwischen dem 3. und 12. Jahrhundert zeigt, dass eine klare Trennung von schön und schwarz wie die der Zelte Kedars und Häute Salomos nur bedingt möglich ist, da die Bilder ineinandergreifen, was zu einem vielschichtigen Text führt, worin eben der Reiz dieser Verse liegt.

b *pellis* und *plaisir*. Die Lust am Hohelied

Was für ein Text ist das Hohelied, in der Braut und Bräutigam u. a. die Schönheit des, die Sehnsucht nach dem jeweils anderen besingen? Für Origenes⁴⁸⁰ ist es ein Hochzeitslied, das vor der Brautkammer gesungen wurde.⁴⁸¹ Gregor von Nyssa stößt sich an der Erotik des Hoheliedes. Er sieht in dem Kontrast zwischen dem unschönen Äußeren der Stiftshütte (den Zelten Kedars) und dem kostbaren Inhalt eine Parallele zum Hohelied. Erst wenn es von der oberflächlichen erotischen Lektüre entkleidet werde, zeige sich die Kostbarkeit des Inhalts.⁴⁸² Doch auch die rein geistliche Lesart ist nicht frei von Erotik. Für Origenes, der von Bernard McGinn als erster Theoretiker

479 Mithilfe der modernen Auslegung Francis Landys, lässt sich das, was in vielen spätantiken/mittelalterlichen Exegesen anklingt, weiterdenken. Dieser sieht in den nomadischen Zelten Kedars und den königlichen Häuten Salomos deutliche Überschneidungsflächen; darin träfen König und Nomade aufeinander. Beide seien in gewisser Weise von der Gesellschaft und den Gesetzen losgelöst, repräsentieren eine unvernünftige Freiheit; „both mingle polarities of fear and romantic desire.“ (Vgl. Francis Landy: *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs*. Sheffield 1983 [BiLiSe], S. 148, Zitat ebd.) Noch deutlicher sei dies in der uneindeutigen Konjunktion von *sed* oder *et* zu sehen, die entweder mit ‚und‘ oder ‚aber‘ wiedergegeben wird, was zu umfassenden, z. T. noch anhaltenden Diskussionen geführt hat (s. Beginn dieses Abschnitts, S. 178–181; insb. Fn. 430). Landy sieht zwischen diesen beiden Begriffen keinen Gegensatz. Die Braut artikuliert hier entweder eine Angst vor Verachtung oder eine Angst vor Missgunst. Beides sei miteinander verbunden, so Landy. Verachtung kann eine Verteidigungsstrategie gegenüber Neid sein, um sich selbst zu versichern, dass die andere Person nicht begehrens- oder bewundernswert sei. Neid wünsche, die andere Person auszulöschen und sei die Quelle des bittersten Hasses und Abscheu eine seiner Waffen. Das beneidete Objekt werde zum Ausgestoßenen. Ähnliches gelte auch für Schönheit und Hässlichkeit: „Ugliness and Beauty, like envy and contempt, are linked terms, twin aspects of the aesthetic process, psychic distance – ‚I am black and comely.‘“ (vgl. ebd., S. 143f., Zitat, S. 144).

480 Vgl. Fürst/Strutwolf, Einleitung^K, S. 11.

481 Vgl. Orig. comm. in Cant.D B. 1, 1 u. so auch Greg. M. exp. cant. 7; vgl. Patricia C. Miller: „Pleasure of the Text, Text of Pleasure“. *Eros and Language in Origen's Commentary on the Song of Song*. In: *The Poetry of Thought in Late Antiquity. Essays in imagination and religion*. Hrsg. von ders. Aldershot [u. a.] 2001, S. 123–134, hier 124; s. dazu auch: Ohly, Kommentar, S. 320.

482 Vgl. Greg. Nyss. hom. in Cant. 2, 1,5 S. 161.

der christlichen Mystik bezeichnet wird,⁴⁸³ sei der Bibeltext selbst „erotic ‚body‘ of God“.⁴⁸⁴ Dabei sei es nicht der Inhalt, der eine erotische Lesart veranlasse; es gehe um eine verbale, keine voyeuristische Lust. Es werde kein erotischer Text betrachtet, der dann allegorisch ausgelegt werde, es komme auch nicht zu einem erotischen Betrachten irgendeines Textes, sondern es sind, wie Patricia C. Miller in Bezug auf Origenes' Hoheliedkommentar betont, der Text, die Sprache, die Wörter, die erotisch aktiv sind, und nicht der:die Leser:in.⁴⁸⁵ Beide jedoch – die Braut und die, das Wort auszulegen versuchen – seien für das Wort Gottes entflammt. Im Hohelied sei die Braut rastlos, sehne sich nach dem Bräutigam, dem Wort, sei aber durch ihn, also das Wort, erotisch verunsichert. Wenn die Braut dann beginnt, die Rätsel und Parabel des Wortes Gottes zu entschlüsseln, dann sei es, als werde sie vom Wort Gottes liebkost. Mit kleinen Einsichten in den Text wie zarten Küssen, wird die Sehnsucht der Braut geweckt, den Text zu verstehen, bis die Beziehung zwischen Braut und Bräutigam vollzogen ist, die Braut mit dem Wort eins wird.⁴⁸⁶ Analog dazu bestehe zwischen Text und Exeget „ein regelrecht erotisches Verhältnis [...]“. Der Eros, von dem der Text erzählt, die Sehnsucht der Braut nach dem Bräutigam, wird zum Eros des Exegeten, der danach strebt, den Sinn des Textes zu verstehen.⁴⁸⁷ Miller weist auf die Nähe zwischen Origenes' Auslegung und Roland Barthes' *Le plaisir du texte* (1973) hin.⁴⁸⁸ Darin vergleicht Barthes u. a. das Verführtwerden durch einen Text mit der Erotik des (un-)bekleideten Körpers.⁴⁸⁹ Die „erotischste Stelle“ eines Körpers sei jene, wo der Körper zwischen

483 Vgl. Bernard McGinn: *Unio Mystica/Mystical Union*. In: *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Hrsg. von Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman. Cambridge 2012 (Cambridge Companions to Religion), S. 200–210, hier 202.

484 In Origenes' Kommentar finden sich eine Reihe von Beispielen, in welchen das Wort zu Fleisch wird; so etwa in Form von Küssen, Wunden der Liebe, Pfeilen oder als Liebestrank (vgl. Miller, „Pleasure of the Text, Text of Pleasure“, S. 124).

485 Vgl. ebd., S. 123.

486 Vgl. ebd., S. 126f.

487 Vgl. Fürst/Strutwolf, Einleitung^H, S. 18.

488 Über eine Stelle in *Le Plaisir du texte* lässt sich eine Verbindung zu den Mystikern und damit indirekt zum Hohelied herstellen. Barthes führt ein Zitat des Mystikers Meister Eckharts an, das er fälschlicherweise Angelus Silesius zuordnet: „Das Auge, durch das ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, durch das er mich sieht.“ (Roland Barthes: *Die Lust am Text*. Übers. u. komm. von Ottmar Ette. Berlin 2010 [Suhrkamp Studienbibliothek. 19], S. 26) Hier wird eine umfassende Beziehung zwischen Körper und Text verortet, der nicht nur Anklänge einer christlich geprägten Mystik enthält (vgl. Ottmar Ette: *Kommentar*. In: Roland Barthes: *Die Lust am Text*. Hrsg. u. übers. von dems. Berlin 2010 [Suhrkamp Studienbibliothek. 19], S. 87–502, hier 215f.).

489 Die Verbindung von Körper und Schrift ist bereits in *Variations sur l'écriture* zentral. Darin sind für Barthes „Figuren der Schrift [...] zugleich Figuren des Körpers“ und zwar des wollüstigen Körpers, „eines lustvoll sich der Schrift bedienenden lebendigen Körpers“ (Ette, *Kommentar*, S. 135) und schön sei das, „was erotisch überdeterminiert“ sei (ebd., S. 136). Dabei werde die „Schrift als körperliche Erfahrung“ (ebd., S. 144), die sowohl den Schreib- als auch den Lese-Akt umfasst, gezeichnet. In *Le Plaisir du texte* steht dabei stärker die „Lektüre des Körpers“ im Fokus (ebd., S. 145). Von welchem Körper Barthes hier spricht, lässt sich nicht so leicht festmachen. Ette meint dazu: „Es ist der erotische Kör-

zwei Kleidungsstücken hervorblitze, das Glänzen von Haut zwischen Bluse und Hose sei das, was verführe.⁴⁹⁰ Dabei sei das Reizvolle weniger der Raum, die Spalte der nackten Haut, sondern die Bewegung des Auf- und Verdeckens.⁴⁹¹ Für Barthes sei die Lust nicht eingrenzbare, es gebe keine erogenen Zonen; erotisch sei kein bestimmter Gegenstand oder Körperteil, sondern das Dynamische.⁴⁹² Die Lust am Text sei demnach keine völlige Enthüllung, sondern „die Inszenierung eines Auftauchens-Abtauchens.“⁴⁹³ Denn wenn sich die Sprache eines Textes öffne – wie das Kleid am Körper –, dann weiche die offensichtliche Entsprechung einer Vielfalt von Bedeutungen. Miller schreibt dazu: „The tease of the text is this unending allure of multisignification.“⁴⁹⁴ Im Mikrotext „*Figura*“⁴⁹⁵ aus *Le plaisir du texte* verdeutlicht Barthes über die Etymologie von ‚Text‘,⁴⁹⁶ dass dieser eben kein Gewebe in Form eines Schleiers bedeute, den man abnehmen könne, und dahinter verberge sich die Erkenntnis. Vielmehr sei der Text ein Geflecht, das sich „durch ein ständiges Verflechten selbst verfestig[e] und bearbeit[e]“. ⁴⁹⁷ Ottmar Ette fasst das im Kommentarteil pointiert zusammen: „Die Textlust, mithin die Lust am Text, die Lust des Textes und die Lust im Text, besteht aber gerade darin, der Vereindeutigung des Sinns – und damit des Lebens – ein Schnippchen zu schlagen.“⁴⁹⁸

Miller betont in Bezug auf Origenes, dass es nicht um die Erotik oder das erotische Lesen eines Textes gehe. Dennoch kann der Umstand, dass es sich beim Hohelied um einen Text mit erotischem Inhalt handelt, schwerlich ignoriert werden.⁴⁹⁹ Daher soll an dieser Stelle von einer doppelten Erotik gesprochen werden, welche das Lesen des Hoheliedes auszeichnet. Neben der Erotik des Inhalts, dem Zeigen und Verdecken von Körpern wie Körperlichkeit, verfügt das Hohelied über eine textuelle, formale Erotik, dessen Reiz im Zeigen und Verdecken von Bildern und Einsichten besteht.

per, der Körper der Figuren, die literarische wie theoretische Figuration des Körpers, die ihren eigenen Ideen, ihrer eigenen Logik folgt.“ (Ebd., S. 218).

490 Barthes, *Die Lust am Text*, S. 19.

491 Vgl. Ette, *Kommentar*, S. 186f.

492 Vgl. ebd., S. 192f.

493 Barthes, *Die Lust am Text*, S. 19.

494 Miller, „Pleasure of the Text, Text of Pleasure“, S. 128.

495 Der Text umfasst auf den knapp 100 Seiten 46 mit Titeln versehenen *figures*, bestehend aus Mikrotexten (vgl. Ette, *Kommentar*, S. 150).

496 Barthes gehe, so Ette, an dieser Stelle noch weiter und verbinde Text und Leben: „Die Lust am Text, das ist bei Roland Barthes zunächst einmal die Lust am eigenen (Lebens-)Text, an der eigenen écriture.“ (Ebd., S. 117). So schreibt Barthes in dem Mikrotext zum Gewebe, darin „löst sich das Subjekt auf“ (Barthes, *Die Lust am Text*, S. 80).

497 Vgl. Barthes, *Die Lust am Text*, S. 80.

498 Ette, *Kommentar*, S. 167.

499 Dabei kann die Frage gestellt werden, ob der erotische Inhalt von der erotischen Form getrennt werden könne. Ohne Zweifel, wie Barthes ausführt, lassen sich unzählige Beispiele an erotischen Texten finden, deren Inhalt nicht erotisch ist. Doch damit erotische Inhalte nicht banal oder pornographisch erscheinen, ist, so scheint es, die ‚erotische Form‘ erforderlich.

Diese zweifache Lust des Textes, die formale wie die inhaltliche, lässt sich dabei auch auf den Pelz in mittelhochdeutschen Texten übertragen. Im Pelz, der in Bezug zum Körper gesetzt wird, sind – schwarz wie schön – die Zelte Kedars sowie die Häute Salomos miteinander verwoben. In dieser Tierhaut klingt die Hautkleidung Gottes, Esaus Körperbehaarung, das Kleid Christi und der Prunk Salomos an. Es ist eine kostbare Tierhaut, die in Relation zum Körper des Trägers oder der Trägerin steht und dabei einmal deutlicher, einmal zurückhaltender erotisch, aber stets lustvoll konnotiert ist. Das Spiel zwischen Tierhaut, Kleid und Körper lässt sich nicht einfach entschlüsseln, was die Neugierde der Leser:innen entfacht. Doch ähnlich wie die Braut Sulamith, die schwarz und/aber schön wie die Zelte Kedars und die Häute Salomos sei, ist der Pelz in den Beispieltextrn des nächsten Kapitels ebenso kein Kleidungsstück, keine Tierhaut, die Haut oder der Körper selbst. Er ist weder ganz das eine oder andere, sondern hat vielmehr Anteil an allem. Es ist eben kein Textschleier, der abgenommen werden kann und dahinter verbirgt sich des Rätsels Lösung. Das Gewebe aus Tierhaut, Kleidung und Haut/Körper ist ineinander verflochten und das Ziel besteht nicht im ‚Entwirren‘ der einzelnen Fäden, sondern im Zusammenspiel derselben. In der Unmöglichkeit des völligen ‚Entkleidens‘ der Textstelle besteht der Reiz des Textes. Die Rezipient:innen werden über lustvolle Teilenthüllungen angespornt, die Lust am Text damit entflammt und wachgehalten.

