

Sarah Bowden · Nine Miedema
Stephen Mossman (Hrsg.)

Verletzungen und Unversehrtheit in der deutschen Literatur des Mittelalters

XXIV.
Anglo-German Colloquium
Saarbrücken 2015

narr\f
ranck
e\atte
mpto

Sarah Bowden, Nine Miedema und
Stephen Mossman (Hrsg.)

Verletzungen und Unversehrtheit in der deutschen Literatur des Mittelalters

XXIV. Anglo-German Colloquium, Saarbrücken 2015

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2020 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG
Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Internet: www.narr.de
eMail: info@narr.de

CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-7720-8654-0 (Print)
ISBN 978-3-8233-5654-3 (ePDF)
ISBN 978-3-8233-0113-0 (ePub)



Inhaltsverzeichnis

Sarah Bowden, Nine Miedema und Stephen Mossman

Einleitung 7

Wolfgang Haubrichs

leid, harm und sêr. Zur Geschichte eines semantischen Komplexes der Verletzung 17

Simone Schultz-Balluff

Das Wissen über Wunden. Zu Verwendungsweisen, Semantisierung und
Konzeptualisierung von ahd. *wunti*/as. *wunda*/mhd. *wunde* 35

Christoph Huber

Wohnen in der Wunde. Zu einem passionsmystischen Metaphernkomplex 65

Racha Kirakosian

Wie man got verwunden sol mit einem ougen. Zur passionsmystischen
Buchschriftlichkeit und Liebesverwundung durch das Auge im *Botten der*
götlichen miltekeit 81

Elizabeth Andersen und Henrike Lähnemann

Heilige Wunden. Passionsfrömmigkeit im niederdeutschen Frühdruck 95

Simon Falch

Verletzungen in Heiligenlegenden. Strategien der Gedächtniswahrung im Kontext
hagiographischer Sammlungen des Spätmittelalters 111

Anne Simon

Gegeißelt, enthaupet und glorifiziert. Verletzung und Unversehrtheit in der
Barbaralegende 127

Timothy R. Jackson

Versehrtheit, Unversehrtheit und der auferstandene Körper 139

Christian Rohr

Unfälle und Lawinen. Verletzungsgefahren mittelalterlicher Reisender im alpinen
Bereich 153

Ortrun Riha

Verwundungen aus der Sicht mittelalterlicher Chirurgen. Möglichkeiten und
Grenzen der Behandlung 175

Sandra Linden

lazet mich unverseret! Zur Darstellung und Problematisierung körperlicher
Züchtigung in Ehestandsmären 189

Sonja Kerth

diu lücke ist ungeheilet, / die mir jâmer durh'ez herze schôz. Traumaerzählungen in
der deutschen Dichtung des Mittelalters 203

Annette Gerok-Reiter

Versehrtheit. Formen und Funktionen eines Motivs in der frühen Lyrik 221

Jan Stellmann

leitliche blicke. Sehen und Liebeskrankheit bei Heinrich von Morungen 243

Annette Volging

Hadlaubs beißende Dame. Minnesang und *vagina dentata* 261

Michael Stolz

The Vulnerable Text. Verwundbarkeit als anthropologisches und textuelles Phänomen
in Wolframs *Parzival* 279

Personen- und Werkregister 301

Handschriftenregister 309

Einleitung

Sarah Bowden, Nine Miedema und Stephen Mossman

I Thema, Gegenstand und Terminologie

Der Band *Verletzungen und Unversehrtheit in der deutschen Literatur des Mittelalters* handelt von der Darstellung und Funktion von Verletzungen, Verwundungen, (Un-)Versehrtheit und (In-)Vulnerabilität – sowohl körperlich-sichtbar als auch psychisch-unsichtbar – in der Literatur, Kultur und Gesellschaft des deutschen Mittelalters. In allen Beiträgen wird hervorgehoben, dass Verletzungen, Verwundungen und Beispiele für Unversehrtheit – in immer neuer Form – wirkmächtige Bedeutungsträger sind, für den Verletzten ebenso wie für den Unversehrten, für den Verletzenden ebenso wie für den Verletzten (sofern es sich dabei nicht ohnehin um die gleiche Person handelt), für den Einzelnen ebenso wie für breitere Kreise der Gesellschaft. Literarische und bildliche Darstellungen von Verletzungen und Unversehrtheit geben Anlass zu vielfältigen Untersuchungen von menschlicher Vulnerabilität und heben komplexe Machtkonstellationen hervor; aus der Wahrnehmung von Wunden – insbesondere der Wunden Christi – ergeben sich facettenreiche, komplexe Kommunikationsmöglichkeiten, die in verschiedenen Texten immer wieder neu geprägt und variiert werden.

Der vorliegende Band setzt zwei Schwerpunkte. Erstens konzentrieren sich die Beiträge auf die Darstellung und Interpretation von Verletzungen bzw. Unversehrtheit im schriftlichen Kontext: Obwohl oft eine Verbindung mit dem Visuellen oder Materiellen hergestellt wird, steht das Schreiben über Verletzungen und Unversehrtheit im Zentrum der Betrachtungen. Als Ausgangspunkt dienen zwei sprachgeschichtliche Beiträge zur Übertragung der modernen Termini 'Verletzung' und 'Unversehrtheit' in das mittelalterliche Wortfeld, wonach in weiteren religions-, literatur-, kultur- und medizingeschichtlichen Artikeln eine Vielfalt unterschiedlicher Textsorten in Betracht gezogen wird: verschiedene Gattungen der religiösen Literatur, Minnesang, höfische Epik, Kurzerzählungen (Mären), Chroniken, Sachtexte. In allen Beiträgen wird vor allem die Art und Weise hervorgehoben, in der sich Verletzungen und Unversehrtheit im schriftlichen Kontext als bedeutungsvoll erweisen.

Zweitens werden Verletzungen und Unversehrtheit als zwei verwandte Themenfelder konsequent nebeneinandergestellt. In diesem Sinne tritt der vorliegende Band in Dialog mit in jüngerer Zeit erschienenen Arbeiten über körperliche Wunden im Mittelalter¹ und solchen,

¹ *Stigmata. Poetiken der Körperinschrift*, hg. von Bettina Menke und Barbara Vinken, Paderborn 2004; *Wounds in the Middle Ages*, hg. von Anne Kirkham und Cordelia Warr, Farnham 2014; *Wounds and Wound Repair in Medieval Culture*, hg. von Larissa Tracy und Kelly De Vries, Leiden 2015 (*Explorations in Medieval Culture* 1). Das Thema der Unversehrtheit spielt in diesen Untersuchungen eine deutlich untergeordnete Rolle.

die die Darstellung und Bedeutsamkeit von Gewalt im breiteren Kontext untersuchen.² Zudem geht es hier darum, eine umfassendere Untersuchung der Bedeutung von (hauptsächlich) menschlicher Vulnerabilität durchzuführen – wobei diese in den vorliegenden Beiträgen sowohl körperlich als auch psychisch-seelisch und gelegentlich sogar metaphorisch aufgefasst wird. Die Betonung der zwei grundsätzlich ineinandergreifenden Felder verdeutlicht, dass „[w]ounds were potent signifiers [...] in the middle ages“³, sogar oder gerade vor dem Hintergrund der religiös begründeten Wertschätzung des unversehrten Körpers;⁴ auf diese Weise erschließt das Spannungsfeld von „Verletzungen und Unversehrtheit“ eine Vielfalt von Bedeutungskonstellationen, die in verschiedenen Textsorten zu je verschiedenen Zwecken ausgestaltet werden können.

Die Beiträge berücksichtigen die geistliche Literatur gleichberechtigt neben der weltlichen. Dies ist nur zum Teil einem erweiterten, an der Kulturgeschichte orientierten Literaturbegriff geschuldet.⁵ Wichtiger erscheint vielmehr, dass in der geistlichen Literatur, und zwar schon zur althochdeutschen Zeit, die Semantik der Verletzung ausgehend von den geistlichen Texten im Deutschen erweitert wird, um neben der physisch-körperlichen Dimension auch eine psychisch-emotionale zu erfassen. Die literarische Beschäftigung mit der Kreuzigung Christi, die nicht nur als physisch tödliche Verletzung, sondern zugleich auch als seelische Demütigung des Gottessohns verstanden wurde, schuf die Grundlage für diese Entwicklung. Dies geht aus dem sprachgeschichtlichen Beitrag **Wolfgang Haubrichs'** zu den Lexemen *harm*, *sêr* und *leid* hervor; nach Haubrichs ist es „die christliche Inanspruchnahme der Verwundungs- und Verletzungsterminologie, die solche Emotionalisierung treibt“ (S. 25). So umfasst der Begriff *wunde* in der geistlichen Literatur erstmals im besonderen Maße die seelisch-psychische Verletzung; die „sicherlich komplexeste und vielfältigste Ausgestaltung von Wunden“, so **Simone Schultz-Balluff**, ist in Verbindung mit der Bezugswelt Religion und Glaube zu konstatieren (S. 52).

In den literarischen Darstellungen der christlichen Märtyrer erfährt die Semantik der Wunden ihre wohl ausführlichste Ausgestaltung, da erst in diesem Kontext die Verschärfung des Schmerzes in der Zufügung von Wunden und die Verhinderung ihrer Heilung thematisiert werden. Die in theologischer Perspektive höchst komplexen und facettenreichen Beziehungen, die Texte des hohen und vor allem des späten Mittelalters zwischen dem einzelnen Gläubigen und dem gekreuzigten Herrn herstellen, wie Thomas Lentjes beispielhaft anhand

2 Vgl. z.B. *Gewalt im Mittelalter. Realitäten, Imaginationen*, hg. von Manuel Braun und Cornelia Herberichs, München 2005; *Gewalt in der Frühen Neuzeit. Beiträge zur 5. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Frühe Neuzeit im VHD*, hg. von Claudia Ulbrich, Claudia Jarzebowski und Michaela Hohkamp, Berlin 2005 (Historische Forschungen 81); *Gewaltgenuss, Zorn und Gelächter. Die emotionale Seite der Gewalt in Literatur und Historiographie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, hg. von Claudia Ansorge u.a., Göttingen 2015.

3 Anne Kirkham und Cordelia Warr, „Introduction. Wounds in the Middle Ages“, in: *Wounds in the Middle Ages* (wie Anm. 1), S. 1–14, hier S. 1.

4 Auffällig ist, dass die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes das Thema der Unversehrtheit im Sinne der Jungfräulichkeit kaum aufgreifen. Vgl. dazu bereits Maria E. Müller, *Jungfräulichkeit in Versepens des 12. und 13. Jahrhunderts*, München 1995 (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 17).

5 Kurt Ruh, „Überlieferungsgeschichte mittelalterlicher Texte als methodischer Ansatz zu einer erweiterten Konzeption von Literaturgeschichte“, in: *Überlieferungsgeschichtliche Prosaforschung. Beiträge der Würzburger Forschergruppe zur Methode und Auswertung*, hg. von dems., Tübingen 1985 (TTG 19), S. 262–272.

der *Vita Christi* des Kartäusers Ludolf von Sachsen aufgezeigt hat,⁶ haben dazu beigetragen, den Bedeutungswandel von *wunde* auch in weltlichen Texten maßgeblich voranzutreiben. Schultz-Balluff zufolge ist es „die Vielfalt der sinnlichen Wahrnehmungsformen, die zugleich diverse Blickrichtungen und damit Kommunikationsrichtungen impliziert“ (S. 56), die in der Betrachtung der Wunden Christi zum Tragen kommt und durch literarische Mittel evoziert wird, die die semantische Entwicklung auslösen.

II Die Verletzungen und Unversehrtheit Christi und der Heiligen

Mittelalterliche Texte aus verschiedenen Gattungen der christlichen Tradition experimentieren einerseits mit den Darstellungsmöglichkeiten der Verletzung und Verwundung Christi und setzen sich andererseits mit der prinzipiellen Unerzählbarkeit der Unversehrtheit des auferstandenen Herrn auseinander. Die Bedeutung der Thematik für die geistliche Literatur insgesamt ist evident. Es geht hier jedoch nicht nur um die fundamentale Verankerung der Verletzung, d. h. des Leidens Christi, im Wesen des Christentums. Denn das Christentum ist bekanntlich eine Religion der Paradoxa, und die neuere mediävistische Forschung hat sich darum bemüht, die Paradoxa in den theologischen, literarischen und bildkünstlerischen Darstellungen des Leidens Christi und seiner Wunden aufzuzeigen. Die Wunden Christi wurden in der christlichen Auslegungstradition als schreckenerregende ‘Narben’ aufgefasst, die die Menschheit stets an ihre Fähigkeit zur Ausübung unrechter Gewalt erinnerten, und gleichzeitig als hoffnungsvolle Zeichen der Erlösung, die durch den Tod und die Auferstehung Christi erst möglich wurde.

Die heilsgeschichtlich-ekklesiologische Deutung der Wunden Christi war seit den Kirchenvätern fester Bestandteil der christlichen Theologie, aber sie erfuhr im 12. und im 13. Jahrhundert einen bedeutsamen Wandel. Angeregt wurde ein immer intimer werdendes Verhältnis zur Seitenwunde Christi; die Seitenwunde bot geistlichen Schutz für den einzelnen Gläubigen und Zugang zum Herzen Christi – welches spätestens seit Bernhard von Clairvaux als durch den Lanzenstich durchstoßen und den Gläubigen geöffnet galt⁷ –, und sie lud zur *unio mystica* in seinem Innersten ein.⁸ Diese Erkundung der Menschheit Christi versprach, neue kontemplative Zugänge zu seiner Gottheit zu eröffnen, jedoch ist im späteren Mittelalter eine gewisse Verselbständigung der Seitenwunde – in den bildenden Künsten oft einzeln und vom gekreuzigten Christus losgelöst dargestellt – nicht zu verkennen; die Wunde wurde somit zu einem Andachtsgegenstand an sich, der den Fokus für meditativ-‘affektive’ und sogar haptische Annäherung bildete.⁹ Was in der bisherigen Forschung anhand der (Buch-)Malerei oder der Ein-

6 Thomas Lentjes, „Der Blick auf den Durchbohrten. Die Wunden Christi im späten Mittelalter“, in: *Deine Wunden. Passionsimaginationen in christlicher Bildtradition und Bildkonzepte in der Kunst der Moderne*, hg. von Reinhard Hoeps und Richard Hoppe-Sailer, Bielefeld 2014, S. 43–61.

7 *S. Bernardi Opera vol. II: Sermones super Cantica canticorum 36–86*, hg. von Jacques Leclercq, Charles H. Talbot und Henri M. Rochais, Rom 1958, *sermo* LXI, *pars* I,4 (S. 150f.).

8 Einen soliden Überblick über diese bekannte Entwicklung bietet George Hardin Brown, „From the Wound in Christ’s Side to the Wound in His Heart. Progression from Male Exegesis to Female Mysticism“, in: *Poetry, Place, and Gender. Studies in Medieval Culture in Honor of Helen Damico*, hg. von Catherine E. Karkov, Kalamazoo, Mich. 2009, S. 252–274.

9 Dazu ausführlich Vibeke Olson, „Penetrating the Void. Picturing the Wound in Christ’s Side as a Performative Space“, in: *Wounds and Wound Repair in Medieval Culture* (wie Anm. 1), S. 313–339.

blattdrucke dargestellt wird,¹⁰ erforscht **Christoph Huber** nun in der geistlichen Lyrik unter besonderer Berücksichtigung der Ästhetik des Einwohnens in der Wunde. Huber erläutert die Bedeutung der literarischen Kreativität im Bereich der Metaphorik für den grundsätzlichen Wandel in der Auslegung der Seitenwunde Christi von einem soteriologisch-ekklesiologischen zu einem brautmystischen und im weitesten Sinne 'voluntaristischen' Verständnis. Die lyrische Ausgestaltung der Seitenwunde als *locus amoenus*, als Ort der mystischen Rückkehr und der *unio*, als Ursprung der Rechtfertigung und des Heils schlechthin ist keinesfalls auf das Spätmittelalter beschränkt, sondern kann konfessionsübergreifend bis ins 18. Jahrhundert hinein verfolgt werden. In der Frühen Neuzeit wie auch im Mittelalter ist, um mit Huber zu sprechen, „Religiöses nicht als diskursiv geglättete Lehre, sondern nur als affektive und ästhetische (literarästhetische) Manifestation zu lesen“ (S. 80).

Die intellektuell-theologische Dimension ist dabei aber stets mitzudenken. So wäre, um ein prominentes Beispiel herauszugreifen, die Bildtradition der Kreuzigung Christi durch die Tugenden¹¹ ohne eine neue, voluntaristische Deutung der Soteriologie, die in geistesgeschichtlicher Perspektive mit dem Namen des Franziskaners Bonaventura engstens verbunden ist, kaum vorzustellen. Aus der Liebe, die Christus zur Kreuzigung bewog, wurde die personifizierte Liebe, die ihn kreuzigte; sie war die unermessliche Liebe für die Menschheit, die von den Gläubigen Gegenliebe einforderte. Die Ansicht, Christus habe seinen Tod selbst gewählt und nach seinem Tod durch ein Wunder aus der Seitenwunde Blut und Wasser fließen lassen, gehört zu den theologischen Thesen, die die Christus zugefügte Gewalt, so Caroline Walker Bynum, eher 'verdeckten'.¹² Die tödliche Verletzung sei von Christus auserkoren worden und ihm nicht wider seinen Willen zugefügt; er habe die Seitenwunde 'geöffnet', um der Menschheit entgegenzukommen. Das theologisch komplexe Wechselspiel zwischen dem gekreuzigten Christus und dem in mystischer Betrachtung versunkenen Gläubigen untersucht **Racha Kirakosian** anhand des *Botten der götlichen miltekeit*, eines deutschsprachigen Traktates des späteren 14. Jahrhunderts, der auf der Grundlage von Gertruds von Helfta *Legatus divinae pietatis* verfasst wurde. Die Liebespfeile, die aus den Augen des die Kreuzigung betrachtenden Menschen hervorgeschossen werden, verwunden Christus erneut und zwingen den himmlischen Bräutigam dazu, Gnade und Heil zu spenden. Gattungsinterferenzen zwischen christlicher Leidenstheologie und dem eher in der höfischen Dichtung beheimateten Konzept des Liebesschmerzes sind dabei zu beobachten; ein Thema, das in den Beiträgen von Annette Gerok-Reiter und Jan Stellmann ebenfalls aufgegriffen wird (siehe unten, Abschnitt III).

Zu den Gattungen, die für die vorgegebene Thematik von besonderer Bedeutung sind, gehören die Passionserzählungen, die Literatur, die das Leiden Christi wiedererzählte und seit dem 12. Jahrhundert sowohl im Lateinischen als auch in allen europäischen Volkssprachen blühte. Die literarische Ausgestaltung des sparsamen Gerüsts, das die Evangelien zur Verfügung stell-

10 Siehe z.B. verschiedene Artikel in *Glaube Hoffnung Liebe Tod*, hg. von Christoph Geissmar-Brandi und Eleanora Louis, o.O. 1995; Peter Schmidt, *Gedruckte Bilder in handgeschriebenen Büchern. Zum Gebrauch von Druckgraphik im 15. Jahrhundert*, Köln 2003 (pictura & poësis 16); Silke Tammen, „Blick und Wunde – Blick und Form. Zur Deutungsproblematik der Seitenwunde Christi in der Buchmalerei“, in: *Bild und Körper im Mittelalter*, hg. von Kristin Marek u. a., München 2008, S. 85–114.

11 Siehe dazu bereits Heike Kraft, *Die Bildallegorie der Kreuzigung Christi durch die Tugenden*, Berlin 1978.

12 Grundsätzlich und umfassend dazu: Caroline W. Bynum, „Violence Occluded. The Wound in Christ's Side in Late Medieval Devotion“, in: *Feud, Violence and Practice. Essays in Medieval Studies in Honor of Stephen D. White*, hg. von Belle S. Tuten und Tracey L. Billado, Farnham/Burlington, Vt. 2010, S. 95–116.

ten, eröffnete unzählige narrative Möglichkeiten; dabei wurde auch die affektiv-emotionale Begegnung des Gläubigen mit dem leidenden Herrn gesteuert.¹³ Christi Wunden boten Anlass sowohl für Mitleid und Reue als auch für Freude, und zwar in einer komplexen Beziehung zur Kreuzigung bzw. Auferstehung. Anhand der *Orationes et meditationes de vita Christi* des Thomas van Kempen hat Charles Caspers das Phänomen exemplarisch untersucht;¹⁴ nach Thomas sollte der die Zufügung der Wunden betrachtende Mensch zunächst Dankbarkeit für das Opfer Christi empfinden, bevor er dann, nun die während der Auferstehung gezeigten Wunden ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit rückend, zwar Freude erleben dürfe, in erster Linie jedoch Leid und Trübsal spüren müsse, um dadurch mit Christus gelitten zu haben und so durch seine Wunden zur Auferstehung gelangen zu dürfen.

Die Offenbarungen der heiligen Birgitta von Schweden sind für **Elizabeth Andersen** und **Henrike Lähnemann** Ausgangspunkt einer exemplarischen Untersuchung der gleichen Thematik, denn die Offenbarungen „bauen [...] ein komplexes Verweissystem des Schauens der inneren und äußeren Verwundungen auf, das von dem Band der *compassio* zusammengehalten wird“ (S. 104). In Lübeck wurden die Offenbarungen gedruckt und dienten dort als Grundlage für eine städtische Literatur, die sich in multimedialer und gattungsübergreifender Weise intensiv mit der *compassio Mariae* und vor allem mit Mariens Betrachtung der Seitenwunde Christi auseinandersetzte. Offenbarungstexte, Gebete und Holzschnitte sind in Lübeck auf neuartige Weise zusammengesetzt worden, um komplexe meditative Programme zu verwirklichen, die kreative Begegnungen mit den Wunden Christi zu entfachen und zu beleben versuchten. Für die bemerkenswerte Lübecker Mohnkopf-Druckerei, die vor allem ein städtisches Laienpublikum bediente, war die Hauptsprache ihrer Erzeugnisse in diesem Bereich nicht Latein, wie von einem Drucker des ausgehenden 15. Jahrhunderts zu erwarten gewesen wäre, sondern Niederdeutsch.

Auch die Heiligenlegenden erlebten seit dem 12. Jahrhundert einen tiefgreifenden Wandel, und die *imitatio Christi* wurde nun immer mehr im wortwörtlichen Sinne ausgestaltet – eine extensiv erforschte Entwicklung, die in der Stigmatisierung des heiligen Franziskus ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte. Die einflussreiche und weit verbreitete Gattung der Heiligenlegenden dient der Forschung oft als historisches Quellenmaterial, wird jedoch relativ selten aus literaturwissenschaftlicher Sicht untersucht. **Simon Falch** geht nun der Frage nach, wie einzelne Heilige angesichts der wachsenden Zahl von Heiligen und der Übernahme ihrer Viten in immer umfangreichere Kompilationen ‘Individualität’ – Unverwechselbarkeit – haben bewahren können. Anhand des im frühen 15. Jahrhundert in Nürnberg entstandenen Werkes *Der Heiligen Leben* erläutert Falch am Beispiel der Darstellung von Kopfwunden und Enthauptungen sowohl in der Vita als auch in den posthum vollbrachten Wundern die literarischen Mittel, die dem Verfasser von Heiligenleben zur Verfügung standen, um den Heiligen eine gewisse ‘Individualität’ – Wiedererkennbarkeit – zu verleihen.

13 Wichtigster Wegweiser durch diese Literatur im deutschsprachigen Raum, sowohl auf Latein als auch auf Deutsch, ist Jeffrey F. Hamburger und Nigel F. Palmer, *The Prayer Book of Ursula Begerin*, Bd. 1: *Art-Historical and Literary Introduction*, Dietikon-Zürich 2015, S. 401–458. Für die bildende Kunst siehe Daria Dittmeyer, *Gewalt und Heil. Bildliche Inszenierungen von Passion und Martyrium im späten Mittelalter*, Köln u. a. 2014 (Sensus 5).

14 Charles Caspers, „Joy and Sorrow. The Meaning of the Blood of Christ in the Late Middle Ages“, in: *Blood – Symbol – Liquid*, hg. von Catrion G. Santing und Jetze J. Touber, Löwen u. a. 2012, S. 37–59, hier S. 42–50.

Die heilige Barbara erfuhr im Nürnberger Raum eine besonders intensive Verehrung, so dass ihr Leiden in *Der Heiligen Leben* ausführlich geschildert wird; so ist es nicht verwunderlich, wenn die Figur dieser Heiligen die Aufsätze von Simon Falch und **Anne Simon** verbindet, die sich beide mit der Figurengestaltung in *Der Heiligen Leben* befassen. Simon zeigt auf, wie der verwundete und verletzte Körper der heiligen Barbara sowohl als Zeichen des Triumphs über die heidnischen Götzen als auch (durch ihre Christuskonformität) als Beweis der Gottesliebe gedeutet werden konnte. Das Leben der heiligen Barbara mit der literarisch inszenierten Folter der Heiligen ist insgesamt als eine Reihe von Gegensätzen zu charakterisieren: „Verletzung und Heilung, Versehrtheit und Unversehrtheit, Machtlosigkeit und Macht“ (S. 138).

Mit der Endzeit, auf die die Heiligenlegenden vorverweisen, ist die Auferstehung der Gläubigen von den Toten verbunden; mögen ihre irdischen Körper auch noch so verletzt und verwundet worden sein, so werden sie körperlich unversehrt vor dem Jüngsten Gericht stehen. Wie dies genau geschehen mag und wie der Auferstehungskörper aussehen könnte, wird in der Apokalypse allenfalls angedeutet; so eröffnete sich ein großer Freiraum für literarische Erkundungen dieses Themas.¹⁵ **Timothy Jackson** richtet die Aufmerksamkeit auf die „durch Phantasie bereicherte Logik“ (S. 151), die in der Behandlung der Auferstehung des Leibes in der mittelhochdeutschen Dichtung vom 12. bis ins 15. Jahrhundert zu beobachten ist. Das Thema scheint in der deutschsprachigen geistlichen Dichtung eine gewisse Beliebtheit genossen zu haben. Von der lateinischen Tradition abweichende theologische Stellungnahmen sind in diesem Bereich kaum zu erwarten, jedoch enthalten die betreffenden Texte gleichzeitig keine schlichte belehrende Vermittlung scholastischer Theologie in der Volkssprache; stattdessen wurde beim Versuch, die biblischen Leerstellen zu füllen, eine literarisch anspruchsvolle und variantenreiche Vielfalt spekulativer Hypothesen eingesetzt.

III Verletzungen und Unversehrtheit als Thema in weltlicher Literatur und Sachtexten

Die zentrale Stellung des Themas Verletzungen und Unversehrtheit ist – wie im religiösen Kontext – auch in der weltlichen Literatur des Mittelalters eine selbstverständliche. Gewalt (auch Naturgewalt), Krieg und Kampf gehören im Mittelalter zwar nicht zum Alltag, wohl aber zu denjenigen Ereignissen, die Vertreter aller Stände und Schichten aus eigener Anschauung kannten. Es überrascht somit nicht, dass die Verwundung und Verwundbarkeit des menschlichen Körpers eine grundsätzliche Rolle in verschiedenen Gattungen weltlicher Literatur spielen. **Christian Rohr** skizziert die umweltbedingten Risiken, denen Reisende, z. B. Pilger und Kaufleute, ausgesetzt waren, insbesondere bei Überquerungen der Alpen: Diejenigen, die mit der Situation vor Ort nicht vertraut waren, konnten sich durch ungeschicktes Verhalten leicht in Lebensgefahr bringen, wovor sie in einigen Fällen auch die ortskundigen Führer

15 Für bildliche Darstellungen des Übergangs zwischen dem irdischen Körper, der durch die Verwesung bereits zersetzt ist, und dem Auferstehungskörper siehe *Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Thematik und Katalog zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, hg. von Anton Legner, Köln 1989, u. a. S. 34, wo ein Fresko aus Meran-Untermais abgebildet ist (Klosterkirche Maria Trost, 14. Jahrhundert), auf dem Vögel (= Engel?) den Auferstehenden lose Gliedmaße reichen, um ihre Körper zu vervollständigen.

nicht schützen konnten. Nicht nur Chroniken, sondern auch z.B. Maximilians I. *Theuerdank* verweist auf die Wucht, mit der Lawinen die Reisenden treffen konnten.¹⁶

Die Behandlung von (Kriegs-)Wunden war eine Hauptaufgabe der mittelalterlichen Chirurgie, die ein sehr risikoreiches Berufsfeld bot, wie **Ortrun Riha** zeigt. Die Sachtexte in diesem Bereich belegen das Wissen um mögliche Komplikationen bei der Genesung einer physischen Wunde, die z.B. durch Infektionen oder durch Schockzustände entstehen konnten. Die Rezept- und Arzneibücher bieten darüber hinaus reiches Material für die durchaus avancierten Formen der mittelalterlichen Schmerzbehandlung und Blutstillung, auch wenn nicht alle verschriftlichten Heilmethoden tatsächlich angewandt worden sein mögen.

Zudem diene körperliche Verletzung als Strafe,¹⁷ und die literarische Thematisierung solcher bestrafenden Verletzungen eröffnet ein breites Feld von Bedeutungskonstellationen, die hier besonders von **Sandra Linden** im Zusammenhang von Kurzerzählungen diskutiert werden. Es wäre verfehlt, die Darstellung von physischen, oft grausamen Verwundungen in solchen Texten als Anzeichen einer generell gewaltsamen Gesellschaft zu verstehen;¹⁸ jedoch beweist die Kurzepik, in der körperliche Verletzungen beschrieben bzw. in unterschiedlichen Erzählkonstellationen durchgespielt werden, sehr wohl die „Faszination“ (S. 189), die von Erzählungen über gezielt kalkulierte Gewalt ausging.

Für die psychischen Verletzungen dagegen stellt **Sonja Kerth** die Frage, ob es möglich sei, in der Vormoderne die Existenz des Traumas nachzuweisen. Eine definitive Antwort ist deswegen schwer zu finden, weil retrospektive Diagnosen von literarischen Figuren *per se* unmöglich sind – jedoch werden in literarischen Texten, wie etwa in Wolframs von Eschenbach *Parzival* und *Willehalm*, eindeutig seelische Verletzungen und ihre lang anhaltenden Folgen dargestellt.

Dieser Aspekt der seelischen Verwundung findet sich in Bezug auf die Beschreibungen von Verletzungen und (Un-)Versehrtheit auch im Zusammenhang mit der *minne*. Mehrere Beiträge beziehen sich auf die grundsätzliche Verbindung zwischen *liep* und *leit* in der mittelalterlichen Lyrik; die „grundlegende Minnecodierung“ der frühen lyrischen Texte konturiert, so **Annette Gerok-Reiter**, „Minne als physische und/oder psychische ‘Versehrtheit’, die nach Heilung verlangt“ (S. 221 f.). Den Kern der Minnediskurse erfasse man, indem man die Varianten der Verletzungsdarstellungen in den lyrischen Texten untersuche; während grundsätzlich von einer hohen Intensität der maßlosen Liebeserfahrung auszugehen sei, spiele in der frühen Lyrik weniger die akute Verletzung durch die Minne eine Rolle als vielmehr die „habituelle[] Verletzlichkeit“ (S. 241).

Unter Einbezug des Diskurses über ‘Liebe als Krankheit’, die den psychischen Schmerz zum physischen Leiden werden lässt, und unter Verweis auf medizinische Schriften des Constantinus Africanus interpretiert **Jan Stellmann** die Minne-Konzeption Heinrichs von Morungen als die Erfahrung eines Schmerzes, der durch das Sehen verursacht wird und nur durch das Singen gelindert werden kann – so dient die *minne* bzw. der durch das Sehen verursachte

16 Vergleichbar ist die Darstellung der Schifffahrt bei Pilgerfahrten ins Heilige Land, die bei den Reisenden offenbar einen vergleichbaren Eindruck der Vulnerabilität hinterließ.

17 Siehe auch *Punishment and Penitential Practices in Medieval German Writing*, hg. von Sarah Bowden und Annette Volting, London 2018 (King’s College London Medieval Studies 26).

18 Siehe dazu Manuel Braun und Cornelia Herberichs, „Gewalt im Mittelalter. Überlegungen zu ihrer Erforschung“, in: *Gewalt im Mittelalter* (wie Anm. 2), S. 7–37; Robert Mills, *Suspended Animation. Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*, London 2005.

Schmerz als poetische Motivation und wird die Verwundung untrennbar mit dem dichterischen Akt verbunden. Das therapeutische Singen bereitet zwar dem Sänger und seinem Publikum Freude, zielt aber nie auf völlige Heilung.

Minne wird jedoch nicht nur als metaphorische 'Wunde' oder als Krankheit verursachend dargestellt, sondern kann auch körperliche Verletzungen implizieren. **Annette Volfing** befasst sich mit den seltenen Fällen, in denen im Rahmen des Minnesangs unmittelbar physische Verletzungen thematisiert werden, insbesondere mit Johannes Hadlaubs Darstellung des Bisses der Minne-Dame. Volfing untersucht ausgehend von Hadlaubs Lied II die weitreichende Symbolik des (animalischen und/oder erotischen) menschlichen Bisses einschließlich des Motivs der *vagina dentata*. In diesen und vielen anderen Fällen prägt die jeweilige Verletzung ein Zeichen in den menschlichen Körper ein; der verletzte Körper wird durch die sichtbare Spur der Verletzung Bedeutungsträger von besonderem (und jeweils spezifischem) symbolischem Wert.¹⁹

Eine auf ganz andere Art geprägte Verbindung zwischen Verletzung und dichterischer Tätigkeit als in den von Stellmann besprochenen Beispielen nachweisbar wird von **Michael Stolz** diskutiert, der in seinem Beitrag zu Wolframs *Parzival* und *Titirel* mit Thomas Greenes Theorie des *vulnerable text* arbeitet.²⁰ Greene zufolge werden Texte der Vormoderne durch eine Art 'Verwundbarkeit' charakterisiert, zum Teil aufgrund des Mangels eines erst in der Moderne entwickelten Originalitätsbegriffes. Verschiedene Sachverhalte bedingen diese 'Vulnerabilität' des Textes, u. a. der dialogische, intertextuelle Charakter der mittelalterlichen Textproduktion, die referentielle Funktion der Sprache, die auf paradoxe Weise Unsagbares auszusagen versucht oder Unsagbarkeit thematisiert, wie auch die Metaphorizität der Sprache, die den Literalsinn 'verletzen' kann.

IV Perspektiven auf das Gesamtthema

Es erscheint annehmbar, dass die Art des Umgangs mit Verletzungen und Unversehrtheit in mittelalterlichen Texten zumindest zum Teil gattungsspezifisch zu verstehen ist.²¹ Jedoch besteht auch innerhalb einzelner Gattungen eine reiche Vielfalt von Einstellungen zum Thema, wie etwa Linden in ihrer Untersuchung der Darstellung und Funktion von körperlicher Züchtigung in Kurzerzählungen beispielhaft zeigt und auch Gerok-Reiter für den frühen Minnesang mit seiner Variabilität des Verletzungsmotivs erkennbar werden lässt.

Gleichzeitig sollten die Funktionen der Darstellung von Verletzungen und Unversehrtheit nicht nur gattungsbedingt interpretiert werden. Beim Motiv der (In-)Vulnerabilität lassen sich viele übergreifende Aspekte identifizieren, die in den vorliegenden Beiträgen aus verschiedenen Perspektiven diskutiert werden und von denen hier einige zusammenfassend darzustellen sind.

19 Vgl. Sarah Bowden, „Punishment and Penitential Practices. An Introduction“, in: *Punishment and Penitential Practices* (wie Anm. 17), S. 1–18, hier S. 12, im Zusammenhang mit Verletzung als Strafe: Der bestrafte Körper sei „a carrier of signs [...] [which] may bear a sign of the particular crime or sin it has committed – a permanent trace with, perhaps, a memorial function, which can then exert an effect on others as well“.

20 Thomas M. Greene, *The Vulnerable Text. Essays on Renaissance Literature*, New York 1986.

21 Vgl. Torsten Haferlach, *Die Darstellung von Verletzungen und Krankheiten und ihrer Therapie in mittelalterlicher deutscher Literatur unter gattungsspezifischen Aspekten*, Heidelberg 1991.

1. In Bezug auf das Verhältnis zwischen dem **aktiven Verletzen** und dem **passiven Verletztwerden** und auf die daraus resultierenden Machtkonstellationen ist festzuhalten, dass sich der (passive) Verletzte in der Regel der überlegenen Macht des (aktiven) Verletzenden unterordnet; Verletzungen werden jemandem auferlegt, um Machthierarchien zu verdeutlichen und die Handlungsfähigkeiten des verletzten Subjekts zu begrenzen.²² In keiner Gattung besteht jedoch eine einfache Matrix der Machtkonstellationen (vgl. an erster Stelle die Darlegungen zu Christi Wunden bei Huber und Kirakosian); darüber hinaus kann sich innerhalb eines Textes die Bedeutung einer Verletzung verändern, so dass die Rollen des Opfers und des Täters oft von einer gewissen Komplexität und Labilität geprägt sind. Solche Rollen sind häufig geschlechtsspezifisch, widersetzen sich jedoch einer einfachen Interpretation, wie besonders von Linden und Volting dargestellt wird.
2. Zweitens spielt die große **Faszination der prinzipiellen Vulnerabilität des Menschen** in vielen verschiedenen Texten eine erhebliche Rolle und löst eine Vielzahl von Reaktionen aus, sowohl in geistlichen Texten (hier ist erneut auf die Wunden Christi hinzuweisen, sowie auf die von Andersen und Lähmann, Falch und Simon besprochenen Legenden) als auch in weltlich-literarischen Werken – wie z.B. in der Kleinelik – wie außerdem in pragmatischer Schriftlichkeit (Riha wie auch Rohr heben die zentrale Stelle der menschlich-physischen Vulnerabilität in der mittelalterlichen Gesellschaft hervor: Riha betont die grundsätzliche Möglichkeit der Behandlung von Wunden in der Chirurgie, während Rohr Einstellungen zu den Risiken durch Naturgewalt diskutiert). Jackson führt darüber hinaus eindrucksvoll vor, wie die Sorge um die Verletzbarkeit des irdischen Körpers sich auch auf die Vorstellungen vom Auferstehungskörper übertrug. Dass das Mittelalter darüber hinaus deutliche Vorstellungen von der potenziellen Verwundbarkeit nicht nur des Körpers, sondern auch der Seele entwickelt, wird etwa in den Beiträgen von Kerth, Stellmann und Gerok-Reiter thematisiert.
3. Drittens besteht eine enge **Beziehung zwischen (Un-)Verletzbarkeit und Sprache bzw. Textualität**. Als Anfangspunkt des Bandes gehen Haubrichs und Schultz-Balluff von der Komplexität einiger mit Verletzungen verbundener Wortfelder aus, und solche produktiven semantischen Spielräume werden auch in anderen Beiträgen aufgegriffen, besonders im Kontext der Liebeslyrik. Außerdem wird eine auffällige Verbindung zwischen Verwundbarkeit und der Komposition und De-Komposition von Texten hervorgehoben. Stellmann stellt fest, dass Verletzung bzw. Liebeskrankheit die notwendige Voraussetzung für dichterische Produktion ist. Im letzten Beitrag des Bandes bringt Stolz die anthropologischen und textuellen Dimensionen von Verwundbarkeit in Wolframs *Parzival* und *Titarel* zusammen, um durch die hier besonders stark hervortretenden Phänomene der handschriftlichen Varianz und der Intertextualität zu zeigen, wie der Textkomplex seine eigene Entstehungsgeschichte widerspiegelt.

²² Vgl. die berühmte Interpretation Foucaults, der argumentiert, dass in der vormodernen Gesellschaft durch bestrafende Verletzungen Sozialkontrolle ausgeübt wurde: Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris 1975.

V Danksagung

Die Beiträge im vorliegenden Band basieren auf Vorträgen, die auf dem 24. Anglo-German Colloquium gehalten wurden, das vom 2.–6. September 2015 in Saarbrücken stattfand. Für die Förderung der Tagung gilt unser Dank der DFG und der Fachrichtung Germanistik der Universität des Saarlandes. Auch den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Abteilung für Deutsche Philologie des Mittelalters und Deutsche Sprache in Saarbrücken möchten wir herzlich danken für ihre freundliche und kompetente Unterstützung der Organisation der Tagung vor Ort. Die Universität des Saarlandes, die Universität Manchester und King's College London haben die Finanzierung der Druckkosten großzügig unterstützt. Dem Francke-Verlag danken wir für die Aufnahme des Bandes in sein Programm, Tillmann Bub für die vorzügliche und freundliche redaktionelle Betreuung.

leid, harm und sêr

Zur Geschichte eines semantischen Komplexes der Verletzung

Wolfgang Haubrichs

I

Nachdem man lange geglaubt hatte, dass die poetischen Modewörter des 18. Jahrhunderts, *Harm* im Sinne von 'Kummer, Trauer' und *harm-los* 'ohne Kummer' (mit dem entsprechenden Antonym *harm-voll*) unter dem Einfluss von englisch *harm*, *harm-less* ihren Neuaufschwung genommen hätten, hat der amerikanische Germanist John A. Walz schon 1935 überzeugend nachgewiesen, dass sich diese Neubelebung in der Schriftsprache vielmehr dem Einfluss ostmitteldeutscher, ja ostpreußischer Schriftsteller und Grammatiker wie Opitz, Fleming, Steinbach, Gottsched, Adelung und anderen verdankt.¹ Das entspricht durchaus dem spätmittelhochdeutschen und frühneuhochdeutschen Befund, nach dem das Wort **harm** fast nur noch im Osten vorkommt, vorwiegend in der Deutschordensliteratur, wie (häufig) in Nikolaus von Jeroschins *Kronike von Pruzinlant* (1331/1341),² oder in der poetischen Paraphrase des Buches *Hiob* vom Jahr 1338.³

Im Süden und Westen des deutschen Sprachgebiets dagegen war das Wort unbekannt, wie spät noch eine kleine Münchner Anekdote illustriert, die Karl Julius Weber 1834 in der zweiten Auflage seiner *Deutschland*-Beschreibung bietet:⁴ Am Eingang des 'Englischen Garten' der bayerischen Residenz – so schreibt er – befände sich ein Denkmal, auf dem ein Genius dem lustvoll im Park spazierenden Volke zurufe: „Harmlos wandelt hier, dann kehrt gestärkt zu jeder Pflicht zurück!“ „Das Volk aber, dem das Wort durchaus fremd ist“, fährt Weber fort, hielt Harmlos für den Namen des skulptierten Genius, und so sagte das Münchner Mädchen zu seinem Freund, mit dem es sich im Parke treffen wollte: „Am Sonntag, nach der Mess, sehen wir uns beim Harmlos“.

1 John A. Walz, „Harmlos, Harm: A Supposed Anglicism in German“, in: *The Germanic Review* 10 (1935), S. 98–113.

2 Nikolaus von Jeroschin, *Die Deutschordenschronik. Ein Beitrag zur Geschichte der mitteldeutschen Sprache und Literatur* von Franz Pfeiffer, Stuttgart 1854, Nachdruck Hildesheim 1966 (Glossar S. 171: „*harm* 'contumelia, vexatio', *harmschar* 'tribulatio'“); *Die Kronike von Pruzinlant des Nikolaus von Jeroschin*, hg. von Ernst Strehlke, in: *Scriptores rerum Prussicarum*, Bd. 1, Leipzig 1861, Nachdruck 1965, S. 291–624.

3 *Die mitteldeutsche poetische Paraphrase des Buches Hiob, aus der Handschrift des Königlichen Staatsarchivs zu Königsberg*, hg. von Torsten E. Karsten, Berlin 1910 (DTM 21), S. 24, V. 1439.

4 Karl J. Weber, *Deutschland, oder Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen*, 4 Bde., Stuttgart 1834, hier Bd. 1, S. 533.

Im Westen und Süden des deutschen Sprachgebiets war das alte Wort *harm* durch ein typisches West-Wort ersetzt worden, durch das französische Lehnwort mhd. *kumber*, nhd. *Kummer*, aus altfranzösisch *combrier*, *en-combrier* ‘Beschwernis, Unglück’, *en-combre* ‘Bedrängnis’, seinerseits abzuleiten aus gallo-romanisch **com-b(e)ros* ‘Zusammengetragenes, Schutt’ (mittellat. 7. Jahrhundert *combrus* ‘Verhau’), wobei auch die psychische Bedeutung des deutschen Wortes aus dem Kontakt mit der semantischen Fortentwicklung der französischen Vokabel resultiert.⁵

Das alte Wort germ. **harma-* findet sich in allen west- und nordgermanischen Sprachen⁶ und trägt ursprünglich – vor seiner Emotionalisierung – die Bedeutung von ‘Unrecht, Schmach, Schmähung, Schande’, oft in agonalem oder kriegesischem Kontext, wie etwa die Bildungen ahd. *harm-quetôn* ‘maledicere, Schmach aussprechen, schmähen’, *harm-skarôn* ‘peinigen, quälen, flagellare’, vor allem aber das westgermanische Rechts- und Strafwort **harm-skara*, wörtlich ‘Harmbescherung’ oder ‘Einschärung in die Schande’, bezeugen, wobei letzterer Begriff eine „ehrenrührige, nur vom Herrscher festzusetzende Strafe“ (wie etwa Satteltragen, Hundetragen) war, die nur gegenüber Ehrpersonen, also ‘Freien’ angewendet wurde.⁷

Ein Beispiel für die ‘Schmach’ und ‘Verurteilung’ implizierende Bedeutung von *harm* bietet die 47. Fitte der um 840 entstandenen altsächsischen Evangelienharmonie des *Heliand*,⁸ wo Jesus zur Ehebrecherin, nachdem er mit seinem berühmten „Wer von euch frei von Sünde ist, werfe den ersten Stein“ (Joh 8,7) die anklagenden Juden vertrieben hatte, weit über die biblische Vorlage hinaus expliziert (V. 3883–3892):

-
- 5 Heinrich Götz, *Leitwörter des Minnesangs*, Berlin 1957 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 49, Heft 1), S. 126–129; Friedrich Kluge und Elmar Seebold, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/Boston ²⁵2011, S. 549. Vgl. Wilhelm Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg ⁶1992, Nr. 2075; *Französisches Etymologisches Wörterbuch [FEW]*, hg. von Walther von Wartburg, Bd. 2 (1949), S. 938f.
 - 6 Kluge und Seebold (wie Anm. 5), S. 395; Frank Heidermanns, *Etymologisches Wörterbuch der germanischen Primäradjektive*, Berlin 1993, S. 282; *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen [EWA]*, bearbeitet von Albert L. Lloyd, Otto Springer und Rosemarie Lühr, Göttingen/Zürich 1988–2017, Bd. 4 (2009), S. 835f.; Annette de Sousa Costa, *Studien zu volkssprachigen Wörtern in karolingischen Kapitularien*, Göttingen 1993, S. 276–282; Glossen bei Rudolf Schützeichel, *Althochdeutscher und altsächsischer Glossenwortschatz*, Tübingen 2004, Bd. 4, S. 174 (vorwiegend für *contumelia*, *calumnia*, *calamitas*, *iniuria*). Vgl. Vladimir Orel, *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden/Boston 2003, S. 163.
 - 7 Erik Rooth, *Altgermanische Wortstudien*, Halle a. S. 1926, S. 104 mit Anm. 4; Erika Urmoneit, *Der Wortschatz des Ludwigsliedes im Umkreis der althochdeutschen Literatur*, München 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften 11), S. 229–244; de Sousa Costa (wie Anm. 6), S. 276–282; Jean-Marie Moeglin, „Harmiscara – Harmschar – Hachee. Le dossier des rituels d’humiliation et de soumission au Moyen Age“, in: *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 54 (1996), S. 11–65 (‘Akt der öffentlichen Unterwerfung und Demütigung’, S. 44); Ingrid Lemberg, „Harmschar“, in: *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 2, Berlin 2012, Sp. 777f. (Bedeutungsspektrum: ‘peinliche, schmerzhaftes Strafe, züchtigender Schlag, demütigende Strafe’). Vgl. Glossenbelege bei Schützeichel (wie Anm. 6), Bd. 4, S. 176–179, vorwiegend mit dem Sinn ‘Strafe, peinliche Strafe, Schicksalsschlag, Bestrafung, Elend’ (*plaga*, *tortura*, *percussio*, *scantinia*, *contritio*).
 - 8 *Heliand und Genesis*, hg. von Otto Behaghel, 10. überarbeitete Auflage von Burkhard Taeger, Tübingen 1996 (ATB 4), S. 139.

- Thô gefragn ik that sie frâgode friðubarn godes,
 allaro gumono bezt: 'huuar quâmun thit Iudeono folc', quað he,
 3885 'thine uuiðersakon, thea thi hêr uurôgdun te mi?
 Ne sie thi hiudu uuiht harmes ne gidâdun,
 thea liudi lêðes, the thi uueldun libu beniman,
 uuêgean te uundrun?' Thô sprak imu eft that uuif angegin,
 quað that iru thar nioman thurh thes neriandan
 3890 hêlaga helpa harm ne grifrumidi
 uuammes te lône. Thô sprak eft uualdand Crist,
 drohtin manno: 'ne ik thi geth ni deriu neouuiht', quað he, [...]

(‘Das erfuhr ich, dass da fragte Gottes Friedenssohn, der beste aller Männer: „Wo ist nun das Volk der Juden geblieben, das schwer dich beschuldigte, deine Widersacher? Haben sie kein *harm* heute dir angetan, nichts Böses die Leute, die dir das Leben nehmen, dich auf das Schlimmste quälen wollten?“ Da antwortete ihm das Weib und sprach, dass ihr niemand, dank des Erlösers heiliger Hilfe, ein *harm* getan, ein Weh als Lohn ihres Frevels. Da wiederum sprach der Herrscher Christus, der *druhtin*, der Herr der Menschen: „So tue ich dir auch nichts an“ [...].’)⁹

Das nimmt alles seinen Ausgang vom juristischen, Schimpf und Verurteilung implizierenden Johanneswort *nemo te condemnavit* (Joh 8,9f.).

Auch sonst steht im *Heliand* die Vokabel *harm* in Variation zu *witi* ‘Strafe’. Im althochdeutschen Tatian (109,3)¹⁰ wird das Jesus-Wort *amice, non facio tibi iniuriam* (Mt 20,13: „Freund, ich tue dir nicht unrecht“ zitiert. *Iniuria* konnte aber im Latein des Frühmittelalters als ‘Beleidigung, Schmähung’ verstanden werden¹¹ – und so übersetzte der Fuldaer *Tatian* um 830 mit *friunt, ni tuon ih thîr hârm*.

Otfrid von Weißenburg in seinem zwischen 863 und 871 entstandenen *Liber Evangeliorum* verwendet dieses Rechtswort nur ein einziges Mal, eingebettet in eine wahre Orgie von Jammer und Weh und Leid, wie sie seine Schilderung des bethlehemitischen Kindermordes evoziert (I, 20,9–20):¹²

- Thie múater thie **rûzun**, joh **zahari úzfluzun**,
 10 thaz **wéinon** was in léngi himilo gizéngi;
 Thie brústi sie in óugtun, thaz fahs thána rouftun;
 nist ther ío in gahi then **jámar** gisáhi.
 Sie **zalatun** siu ío ubar dâg, tház iz in theru wágun lag,
 joh anan themo bârme thera múater zi **hárme**;
 15 Nist wîb thaz ío gígíangi in merun **góringi**,
 odo merun **grúnni** mit kíndu ío gíwúnni!

9 Neuübersetzung auf der Grundlage der Übersetzung von Felix Genzmer, *Heliand und die Bruchstücke der Genesis*, aus dem Altsächsischen und Angelsächsischen übertragen, Stuttgart 1982 (RUB 3324), S. 125.

10 Die lateinisch-althochdeutsche *Tatianbilingue* Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56, hg. von Achim Masser, Göttingen 1994 (Studien zum Althochdeutschen 25), S. 373.

11 Jan F. Niermeyer und Co van de Kieft, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, überarbeitet von Johannes W.J. Burgers, Leiden 2002, Bd. 1, S. 705 (*injuria*, *injuriare*).

12 *Otfrids Evangelienbuch*, hg. von Oskar Erdmann, 4. Auflage von Ludwig Wolff, Tübingen 1962 (ATB 49), S. 42 (Hervorhebungen hier und in allen folgenden Zitaten: W.H.).

(9) *Et quia illud animal, cum satiatus fuerit, statim quiescit et dormit, ita et dominus noster Iesus Christus, postquam satiatus est iudaicis **illusionibus**, id est **flagellis, alapis, iniuriis, contumeliis, spinis, sputaminibus**, ad ultimum cruce suspensus, clavis affixus, felle et aceto potatus lanceaque perforatus est. (10) His itaque muneribus Iudeorum satiatus Christus dormivit ac requievit in sepulcro descendensque in infernum reliquit illic draconem magnum generis humani maximum et antiquum inimicum.*

(‘Und weil jenes Tier, wenn es gesättigt ist, sich sofort zur Ruhe begibt und schläft, so ist auch unser Herr Jesus Christus, nachdem er „gesättigt“ wurde vom Spott der Juden, d. h. er ist mit Schlägen, Ohrfeigen, Schmähungen, Beleidigungen, Dornen, Spucke traktiert, zuletzt ans Kreuz gehängt, mit Nägeln geheftet, mit Galle und Essig getränkt und schließlich von einer Lanze durchbohrt worden. Durch diese Gaben der Juden also „gesättigt“, entschlief er und ruhte im Grabe, stieg ab in die Hölle und schlug dort den großen Drachen in Fesseln, den alten und größten Feind des Menschengeschlechts.’)

Der althochdeutsche Text ist eindeutig vom lateinischen *Physiologus* abhängig, nur fasst er stärker zusammen und hat seinen Schwerpunkt im direkten typologischen Vergleich von Panther und Christus. Die auf Christus bezogene Formulierung *mit temo harme unde mit temo spotte* bezieht sich auf die Verspottung und Folterung Jesu. Die Bezeichnung *spot* übersetzt das lateinische *illusiones*, aber *harm* interpretiert zusammenfassend *flagella* ‘Schläge’, *iniuriae* ‘Schmähungen’, *contumeliae* ‘Beleidigungen’ etc. und steht damit ganz in der Tradition der schmähenden, ehrabschneidenden Konnotationen des alten Rechtswortes.

So auch um 1150 im bairisch-oberdeutschen *Priesterleben* des Heinrich (sog. von Melk),¹⁵ in jener Passage, in der der wortgewaltige Verfasser gegen die Prasserei der Pfaffen wettert, die da am Abend ihre Liturgie sprechen: *post pirum vinum, nach dem wîne hoert das bibelînum* (3,19f.), die dann der Liebe pflegen, aber den wegemüden, hungrigen Pilger mit Lügen abweisen, ebenso die Armen, die Blinden, die Lahmen (3,38–4,6):

- mit so getanem entsagen
 gebent si minner noch mere
 3,40 durch got noch durch ere.
 so tuot der wegemuode gast ein riwige dannechere.
 4,1 Chumt im der arme
 mit michelme **harme**
 unsouber unt swarzer

 4,5 chumt im der blinde unt der chrumbe,
 er sprichet ze gelicher wis dar umbe.

(‘Mit solcher Absage geben sie nichts um Gottes willen und nichts um der Ehre willen. So muss der wegemüde Gast eine traurige Umkehr vollziehen. Kommt zu ihm der Arme mit großem Kummer und Harm, ungewaschen und schmutzig [...], kommt zu ihm der Blinde oder der Lahme, er spricht in dieser Sache immer gleich und unbeeindruckt.’)

In den Versen 4,1–6 muss man *harm* im Kontext von Armut und Schmutz gewiss als ‘Kummer, Schmach, Elend’ verstehen.

15 *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, nach ihren Formen besprochen und hg. von Friedrich Maurer, 3 Bde., Tübingen 1964–1970, hier Bd. 3, S. 263. Übersetzung W. H.

Noch bei dem in der Region von Hildesheim um die Mitte des 13. Jahrhunderts in einer mitteldeutsch-niederdeutschen Kunstsprache schreibenden Berthold von Holle (*Crâne*) schillert das Wort in seiner Bedeutung.¹⁶ Die Situation ist die Hochzeit der Acheloyde. Nach Turnier, Essen und Tanz wird sie zum Beilager gebracht, die Braut wird dem Bräutigam öffentlich in den Arm gelegt – und dann erst wird abgeblendet (V. 2168–2174):

dâr wart munt an mundelîn
mit lieve gar gedruket,
2170 dô under de decken wart gerucket
Acheloyde an Gayols arm.
dat was etliches vorsten **harm**
de heten irs herzen anker dar
geschozzen an de maget clâr.

Das Wort *harm* bezieht sich auf das Befinden der *vorsten*, der Fürsten, die zuvor um die Braut geworben und ihr Herz an sie verloren hatten. Man kann es mit ‘Schmach, Spott’, aber auch mit ‘Missvergnügen, Betrübnis, Kummer’ interpretieren.

Die schon erwähnten spätmittelalterlichen Belege des Wortes aus der Deutschordensdichtung stehen alle in agonalem und militärischem Kontext und handeln von Unheil, Schmach, Schmerz und Schande der Niederlage, aber auch in bemerkenswerten Formulierungen von *stritis harm*, und von *harmis krige*, dem ‘Bemühen um Unheil, Schaden’, mit dem Städte erobert werden.¹⁷

Selbst im um 1300 entstandenen hessischen Elisabeth-Leben schwingt das Wort zwischen den Bedeutungen von ‘Schmach’ und ‘Betrübnis’ (V. 10276–10312).¹⁸ Die heilige Elisabeth ist nun im Himmelreich, *den godes kinden glich*, den Kindern Gottes gleich, weit erhoben über irdische Ehre. Sie wird verehrt und angerufen von allen, von Fürsten und Königen, und das, weil sie alles an irdischen *honores* hingegeben hat an die Armen (V. 10297–10305):

Wande di here frouwe hat
verkouft ir selbes husrat,
Daz si umme ewecliches leben
10300 Den armen alles hat gegeben.
Unde ist **sunder allen harm**
Notdurftic unde worden arm.
Si hat ouch al ir richduom
Unde allen werltlichen ruom
10305 Gewegen harte cleine.

Ganz deutlich ist, wie die Antinomien chiastisch angeordnet sind: Innen steht *arm* versus *richduom*, außen *harm* versus *werltlichen ruom*, so dass der im Kontext des Heiligenlebens negierte *harm* in der Sphäre des Verlustes weltlicher Ehre und weltlichen Ruhms, also im semantischen Bereich der Schmach verbleibt, die hier aber spirituell aufgehoben ist, da die bewusste Hingabe des Reichtums und die Fürsorge für die Armen jede weltliche Schmach tilgt.

16 Berthold von Holle, hg. von Karl Bartsch, Nürnberg 1858, Nachdruck Osnabrück 1967, S. 17–188, hier S. 94.

17 Vgl. oben, Anm. 2.

18 *Das Leben der heiligen Elisabeth, vom Verfasser der Erlösung*, hg. von Max Rieger, Stuttgart 1868 (BLVS 90), S. 352.

II

Das Wortfeld der Verletzungen und der daraus entstehenden Schmerzen und Leiden ist groß: Einige hierher gehörige Bezeichnungen werden uns *en passant* als Varianten begegnen. Doch können sie in dieser kurzen Skizze unmöglich alle auch nur aufgezählt geschweige denn behandelt werden. Vielmehr beschränke ich mich (neben *harm*) auf zwei besonders bedeutsame Wörter – zunächst auf das *sêr* (und seine Ableitungen), das in allen germanischen Sprachen vorkommt und auf eine germanische Grundform **saira-* zurückzuführen ist, am frühesten belegt im Gotischen als *sair* ‘Wunde, körperlicher Schmerz’ und runeninschriftlich *s[a]ira-widaR* ‘voller Wunden’.¹⁹ Die Grundbedeutung kann aus den im Altisländischen, Altenglischen, Altsächsischen und Althochdeutschen aufscheinenden Bedeutungen und angesichts des früh entlehnten finnischen *sairas* ‘krank’ gut als ‘körperliche Wunde’ rekonstruiert werden. Diese Bedeutung körperlicher Verwundung hat das Wort *sêr* im Deutschen bis heute in den Ableitungen *ver-sehren* und *ver-sehrt* bewahrt. Ebenso konservieren die Bedeutung ‘Verwundung’ noch westfälische, niedersächsische und altmärkische Dialekte und prominent das niederländische Adjektiv *zeer* ‘wund, schmerzhaft’.²⁰

In Otrfrids verbaler Leidensikonographie gehörten *sêr* und seine Ableitungen zu den wichtigsten Vokabeln. Gerade bei ihm lässt sich der Übergang von der Semantik der Verwundung zu physischem und schließlich psychischem Schmerz gut beobachten, wovon hier nur Ausschnitte besprochen werden können.

In der Anrufung Christi als Thaumaturgen, als Wunderheiler, in Otfrids *Praefatio* zum dritten Buch seines *Liber evangeliorum* werden Eiter und Wunden des Aussatzes beschworen, der allegorisch die *suare sunta* 'die schlimme Sünde' bedeutet (III, 1,13–18):²¹

Er dēta thaz hálze líafun joh stúmme man ouh ríafun:
er dúe theih hiar ni hínke, thes sēnses ouh ni wénke;
15 Hórngibuader héile: er mih ouh hiar giréine
fon éitere joh fon wúnton: fon mínen **suaren súnton!**
In ín irhuggu ih léwes **léides filu séres;**
riuzit mir thaz hérza, thaz dúat mir iro **smérza.**

(‘Er vollbrachte, dass Lahme liefen und Stumme wieder sprachen: er möge auch bewirken, dass ich hier [bei meinem Werk] nicht hinke und den Sinn nicht verfehle. Dem Aussätzigen wurde er zum Heile: So reinige er jetzt auch mich von Eiter und von Wunden: von meinen schweren Sünden! Ach, in ihnen erfahre ich das allerschmerzlichste Leid, es klagt mein Herz, das tut mir der Schmerz der Sünden an.’)²²

19 Siegmund Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 31939, S. 405f.; Walter H. Hoffmann, *Schmerz, Pein und Weh*, Gießen 1956 (Beiträge zur deutschen Philologie 10), S. 29f.; Walter Mitzka, „Kontextuale Synonymik von *sehr* im Niederdeutschen“, in: *Niederdeutsches Jahrbuch* 93 (1970), S. 83–99; Heidermanns (wie Anm. 6), S. 463f.; Orel (wie Anm. 6), S. 313; Kluge und Seebold (wie Anm. 5), S. 839.

20 *Etymologisch woordenboek van het Nederlands*, hg. von Marlies Philippa u. a., 4 Bde., Amsterdam 2003–2009, hier Bd. 4, S. 654.

21 *Otfrids Evangelienbuch* (wie Anm. 12), S. 102.

22 Übersetzung auf der Grundlage von: Otfrid von Weissenburg, *Evangelienbuch. Auswahl. Althochdeutsch/Neuhochdeutsch*, hg., übersetzt und kommentiert von Gisela Vollmann-Profe, Stuttgart 1987 (RUB 8384), S. 94.

In seinen Sünden erfährt der Autor *leides filu seres* (V. 17), das allerschmerzlichste Leid; die Sündenschmerzen bringen sein Herz zum Klagen und Weinen. Von den körperlichen Wunden gleitet der Strahl der Allegorese hinüber zu den physischen und dann zu den psychischen Schmerzen der Sünde, die *irhuggit*, ‘bedacht’ und ‘erfahren’ werden müssen, und zwar im Herzen als dem Sitz von Reflexion und Erfahrung. Gleich drei wichtige Leid-Wörter hat Otfrid hier in dieser kurzen Passage der inneren Einkehr, die zugleich die universale Heilkraft Christi beschwört, vereinigt: *leid*, *sêr*, *smerza*. Das Wort *smerza* ist bezeichnenderweise (außerhalb der Glossen)²³ bei Otfrid zum ersten Male belegt.

Eine wahre Inflation von *sêr* entfaltet Otfrid in der Szene der Begegnung der in der Osternacht zum Grabe gegangenen Maria Magdalena mit dem auferstandenen Christus. Die Engel am Grabe fragen, bevor es zur direkten Begegnung mit dem Auferstandenen kommt, die trauernde Jüngerin (V, 7,19–38 nach Joh 20,11–18):²⁴

- ‘Wib, ziu kúmistu thar? wenan súachistu sar?
 20 waz úngifuaro thinaz íst, so úngimacho ríuzist?’
 ‘Mág mih’, quad si zi in tho, ‘lés! gilusten wéinonnes,
 sér joh *léid* ubar wan ist mir háрто gidan;
 Háben ih zi *klágonne* joh *léidalih* zi ságenne,
 ni wéiz ih, *les!* in gáhe, war ih iz ánafahe.
 25 Thaz *sér* thaz thar *ruarit mih*, theist *léidon* allen úngilih,
 iz ubarstígit noti allo *wíðarmuati*;
 Mir ist *sér ubar sér*, ni ubarwintu ih iz mér,
 ni wán es untar manne íamer dróst giwinne!
 Sie éigun mir ginómanan liabon drúhtin minan,
 30 thaz min líaba herza, bi thiu *ruarit mih thiu smérza*.
 Ni wás in thar ginúagi tház man nan irslúagi,
 súntar se ouh biwúrbin tház sie nan gibúrgin;
 Thaz fríunt nihein ni wésti wío man nan firquísti,
 joh wío man nan firduásbti mir zi *léidlusti!*
 35 Bi thiu, fró min, so ih iu rédinon, ni még ih thaz irkóboron,
 theih íamer *fráwolusti* giláze in mino brústi;
 Joh, so ih iu hiar nu zéllu, wárd mir *wé mit mínnu*,
 theih sino líubi in mih gilíaz, ob ih sia níazan ni muaz! [...]’

(‘„Weib, zu wem kommst du hier? Wen suchst du jetzt? Was ist dein Unglück, das du so schmerzlich beweinst?“ Da sprach sie zu ihnen: „Ach, es muss mich verlangen nach Weinen, denn Schmerz und Leid, mehr als man glauben kann, ist mir über Maßen geschehen; ich muss klagen und voller Leid sprechen, ach, ich weiß gar nicht, wie ich beginnen soll. Der Schmerz, der mich hier bewegt, der übertrifft alle Leiden, er übersteigt fürwahr jede Kränkung; mir geschieht Schmerz über Schmerz, ich kann ihn nicht mehr aushalten, nicht glaube ich, dass ich in dieser Welt jemals getröstet werden kann! Sie haben mir meinen lieben Herrn genommen, mein liebes Herz, deswegen hält mich der Schmerz gefangen. Es genügte ihnen nicht, dass man ihn tötete, sondern sie schafften es auch, ihn zu

23 Rudolf Schützeichel, *Althochdeutscher und altsächsischer Glossenwortschatz*, 12 Bde., Tübingen 2004, hier Bd. 8, S. 486 (vorwiegend für lat. *dolor*).

24 *Otfrids Evangelienbuch* (wie Anm. 12), S. 227. Übersetzung W. H.

verstecken, so dass keiner der Freunde wissen konnte, wie man ihn von der Erde vertilgte, und wie man ihn verdarb – mir zum Leidwesen! Deswegen, oh mein Herr, ich sage es euch, kann ich es nicht zulassen, jemals wieder Fröhlichkeit in meine Brust einzulassen. Und so, ich beteure es euch nun, entstand mir wehes Leid aus liebendem Gedenken, indem ich seine Liebe in mich einströmen ließ, auch wenn ich sie nie genießen kann!²⁵)

Der klagenden, weinenden Maria Magdalena geschah außerordentliches *sêr* und *leid* (V. 22). Das *sêr*, der Schmerz bewegt sie, es übertrifft alle sonst möglichen Leiden, jede Kränkung und Widerwärtigkeit, die man sich ausdenken kann. Die Abwesenheit des Herrn im leeren Grabe ist trostlos, ist ein *sêr ubar sêr* (V. 27), ein ‘Schmerz über alle Schmerzen’; wieder bewegt *thiu smerza* das Herz (V. 30); es gedenkt des Verschwindens des geliebten Herrn, gedenkt der Qualen seiner Passion, die *leid-lusti*, ‘Leid-wesen’ wirkten (V. 34), nie mehr kann *frawo-lusti* ‘Froh-sinn, Fröhlichkeit’ Einlass in die Brust der Trauernden erlangen (V. 36). ‘Weh’ entstand ihr aus der Liebe zum Herrn.

Die Emotionalisierung von *sêr*, dem zunächst physischen Schmerz, ist in dieser von Otfrid erfundenen Rede der trauernden Magdalena außerordentlich deutlich. Es ist die christliche Inanspruchnahme der Verwundungs- und Versehrungsterminologie, die solche Emotionalisierung treibt – auch anderswo bei Otfrid.

In anderen Ableitungen von *sêr* bleibt die physische Bedeutung des Wortes länger virulent, so im Verbum *sêren* ‘verwunden’ oder im Adjektiv *serag* ‘verwundet, schmerzhaft’²⁵ – etwa in dem Hochgesang auf die Bedeutung von *minna* ‘Liebe’, *caritas* und *fraternitas* für den Eingang des Menschen in die himmlische Heimat, den Otfrid in seiner Widmungsepistel an die St. Galler Mönchsbrüder Hartmuot und Werinbert anstimmt (H, 129–136):²⁶

- Mínna thiú díura* (theist káritas in wára),
 130 *brúaderscaf* (ih ságen thir éin) – *thiú giléitit unsih héim.*
Óba wir unsih mínnon: so birun wir wérd mannon,
joh mínnot unsih thráto selb drúhtin unser gúato;
Ni duen wir só (ih sagen thir éin): *sero* químit uns iz héim;
sérág wir es wérthen in thiú wir iz ni wóllen.
 135 *Altan níd, theih rédotá,* then Caín io hábeta,
ther si uns léid in wára, *er íst uns mihil zála.*

(‘Die kostbare Liebe, das ist die wahrhaftige Caritas, und die Brüderlichkeit, wahrlich ich sage es dir, die führt uns heim. Wenn wir uns lieben, dann werden wir auch den Menschen lieb und wertvoll, und es liebt uns auch kraftvoll unser gütiger Herr: Wahrlich, ich sage dir, handeln wir nicht so, dann wird uns Schmerz daraus entstehen, schmerzlich werden wir’s empfinden, wenn wir dies nicht wollen. Der alte Hass, den – wie gesagt – Kain stets hegte, der soll uns wahrlich leid sein, bedeutet für uns nur große Gefahr und Not.’)²⁷

Die gegenseitige Liebe – so argumentiert der Weißenburger in seiner Versepestel – schafft wertvolle Menschen und ist auch die Prämisse für die Liebe Gottes zu den Menschen. Wenn

25 Johann Kelle, *Otfrids von Weissenburg Evangelienbuch*, Bd. 3: *Glossar der Sprache Otfrids*, Regensburg 1881, S. 517: Bei Otfrid bezeichnet *sêr* nur Verletzungen des *muat*, des Gemüts oder Sinns.

26 *Otfrids Evangelienbuch* (wie Anm. 12), S. 269f.

27 Übersetzung auf der Grundlage der Übersetzung von Vollmann-Profe (wie Anm. 22), S. 196.

wir die Liebe nicht üben, wird es Schmerz bringen. In V. 133f. gebraucht Otfrid zur Verstärkung seiner Argumentation *ex negativo* bewusst hintereinander einmal das Adverb *sêro* und zum andern das mit *-aga*-Suffix abgeleitete Adjektiv *sêrag*, das er am liebsten mit *herza* (I, 18,30; V, 9,22) und *muat* (II, 13,37; III, 24,10; V, 5,19; 9,4; 25,58) kombiniert, so die Ambivalenz zwischen physischer und psychischer Bedeutung dokumentierend: *sêragaz herza* ‘verwundetes, schmerzendes Herz’, *sêragaz muat* ‘schmerzendes Gemüt’.

Das Adverb *sêro* ist der etymologische Vorfahre unseres heutigen verstärkenden Adverbs *sehr* (wie in ‘es ist sehr heiß’, entstanden aus ‘es ist schmerzend, empfindlich heiß’), das später nahezu alle Derivate des Lexems verdrängt hat. Sicher ist, dass diese reduzierte Bedeutung des Wunden- und Schmerz-Wortes im Mittelhochdeutschen vorhanden ist, zuerst anscheinend in den wohl zwischen 1130 und 1140 entstandenen *Vorauer Bücher Moses* (sechsmal, wie etwa in *daz muote in sêre* ‘das bekümmerte, mühte ihn sehr’).²⁸

Johann Kelle hat 1881 in seinem grundlegenden Otfrid-Glossar²⁹ für sieben Textstellen des Adverbs *sêro* auch die Bedeutungen ‘empfindlich, arg, hart, sehr’ (also mit einer beachtlichen Bandbreite der Intensivierung) angesetzt, obwohl die geläufigen Intensiva im Althochdeutschen *harto* und *filu* sind. Wie oben in der Widmungsepistel an die St. Galler Brüder (H, 133f.) ist bei genauer Betrachtung für alle diese Stellen auch die Interpretation ‘schmerzhaft, schmerzlich’ möglich oder sogar geboten. Ein Beispiel bietet die Begegnung von Christus und Petrus nach der Auferstehung. Nach Joh 21,17 lässt hier der auferstandene Christus Otfrids den Apostel in spiegelnder Vergeltung seiner dreimaligen Verleugnung auch dreimal seine Liebe beteuern (V, 15,23–28):³⁰

Er thrîttun stunt nan grúazta, want er in ímo buazta
thaz er ér ju in war mín so thiko lóugnita sin;
25 *Ther thría stunton jáhi, so thiko inflóhan wari;*
thia minna zálti hiar, so zám, ther er so sêro hintarquám:
‘Pétrus, avur zéli mir, bin ih líob filu thír?
ist thaz hérza thinaz mir warlichho holdaz?’

(‘Er sprach ihn zum dritten Mal an, weil er ihm damit vergalt, dass er [Petrus] vormals ihn genau so oft verleugnet hatte. Der sollte dreimal bekennen, der ebenso oft gewankt hatte; die Liebe sollte hier bekennen, wie es sich gehörte, der früher so *sêro* erschrak: „Petrus, bekenne mir doch, bin ich dir sehr lieb? Ist dein Herz mir wahrhaft ergeben?“’)

Dazu ist Alkuins Johanneskommentar zu vergleichen, den Otfrid zweifellos benutzte:³¹[...] *et quotiens territus ejus passione, qua illum nosse negaverat, totius ejus resurrectione recreatus, quod illum toto amet corde, testetur [...]*. Zum *terror*, zum Schrecken, passt das Adverb *sêro* in der Bedeutung ‘schmerzlich, arg’ gut.

28 *Deutsche Gedichte des elften und zwölften Jahrhunderts*, hg. von Joseph Diemer, Wien 1849, Nachdruck Darmstadt 1968, S. 1–103. Vgl. Georg F. Benecke, Wilhelm Müller und Friedrich Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Bd. 2.2, S. 254f.; Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1876, Sp. 889.

29 Kelle (wie Anm. 25), Bd. 3, S. 516f.

30 *Otfrids Evangelienbuch* (wie Anm. 12), S. 242. Übersetzung W. H.

31 Kelle (wie Anm. 25), Bd. 3, S. 189f.

Mag man hier noch zweifeln, so ist beim Gebet Otfrids an Christus in der *Praefatio* zum dritten Buch seines *Liber Evangeliorum* nur die physische Bedeutung akzeptabel (III, 1,31–38):³²

Líndo, liobo druhtin mín, laz thia késtiga sin;
gilóko mir thaz minaz múat, so muater kíndiline dúat.
Thóh si iz sero fille, níst ni si ávur wolle
(súntar si imo munto), theiz íaman thoh ni wúnto.
35 *Thia hánt duat si fúri sar, ob íaman rámet es thar;*
gihúgit sar thés sinthes thes íra lieben kíndes.
Mit hénti siu mo scírmít mit theru si iz míthont fillit;
ni mag giséhan ira muat thaz imo fiant giduat.

(‘Sanft, oh mein geliebter Herr, lass meine Strafe sein; besänftige mein Gemüt, wie die Mutter es dem kleinen Kinde tut. Wie schmerzhaft sie es auch züchtigt, will sie doch nicht, dass jemand es verletzt, vielmehr beschützt sie es. Die Hand hält sie sogleich dazwischen, wenn jemand es zu treffen versucht; sie achtet stets auf den Weg ihres lieben Kindes. Mit derselben Hand, mit der sie es soeben schlug, beschirmt sie es; ihr mütterlicher Sinn kann nicht ertragen, dass ein Feind ihm etwas antut.’)³³

Es handelt sich um ein intensives Gebet des Autors an Christus, in dem er selbst um eine sanfte Strafe bittet (V. 32), so wie es die Mutter dem Kinde tut. Auch wenn sie es einmal *sero fille* (V. 33), d. h. schmerzhaft züchtigt, so will sie doch nicht, dass jemand es *wunto* (V. 34), d. h. verletze oder verwunde.

Das Substantiv *sêr* zeigt diese physische Bedeutung bei Otfrid noch öfter. So heißt es in seiner Schilderung der Höllenverdammnis (V, 21,24): [...] *eigun iamêr wêwon, sêr ioh smerzen ubar dag* [...] (‘sie empfangen immerwährende Qualen, Wunden und Schmerzen den ganzen Tag’). Gemeint ist der Höllenbrand, variiert wird mit *wízi* ‘Strafe’ und *hellipîna* ‘Höllenpein’. Ähnlich in einer im Vergleich mit dem *regnum caeleste* verfassten Beschreibung der Unvollkommenheiten irdischer Existenz (V, 23,91–93):³⁴

91 *Híar ist io wêwo joh állo ziti séro*
joh stúnta filu suáro, [...]
Unmezzigaz sér, [...]

(‘Hier finden sich stets Weh und allzeit schmerzhaftes Qual und schwerste Stunden, [...] unermesslicher Schmerz, [...]’)

Wieder fällt die Häufung der Wörter aus dem Bezirk des Leides und der Verletzung auf.

In mittelhochdeutscher Zeit lässt sich *sêr* in der Bedeutung ‘Verwundung, wund, krank’ am längsten in medizinischen Texten nachweisen, in medizinischer Metaphorik auch noch im 13. Jahrhundert bei Mechthild von Magdeburg:³⁵ an die Braut Christi gewandt [...] *du bist*

32 Otfrids Evangelienbuch (wie Anm. 12), S. 103.

33 Übersetzung auf der Grundlage der Übersetzung von Vollmann-Profe (wie Anm. 22), S. 97.

34 Otfrids Evangelienbuch (wie Anm. 12), S. 256. Übersetzung W. H.

35 Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung hg. von Hans Neumann, Bd. 1: *Text*, besorgt von Gisela Vollmann-Profe, München/Zürich 1990 (MTU 100), S. 47; 14; 40; 64. Vgl. Benecke, Müller und Zarncke (wie Anm. 28), S. 254; Lexer (wie Anm. 28), Sp. 888f.

ein salbe der verserten oder [...] du bist ein salbe ob allen seren; auch bezüglich auf die Jungfräulichkeit Mariens (I, 11): *O tube ane gallen, o maget ane sere, o ritter ane wunden* ('O Taube ohne Galle, o Jungfrau ohne Makel, o Ritter ohne Wunden'); und auf die Wunden Christi: [...] *so soellent Christi wunden offen sin, blutig, ane sere* [...] ('[...] so müssen Christi Wunden offen sein, blutig, aber ohne Verletzung'). Als Adjektiv mit der Bedeutung 'wund' kennt Mechthild das Wort auch: *Dines seren herzen súfzen und biben* [...] ('deines wunden Herzens Seufzen und Beben'). Währenddessen schwindet dieser hier noch geborgene Sinn allmählich im selben Jahrhundert und später in literarischen Werken.

Er findet sich freilich noch um 1140/1160 in des Armen Hartmanns *Rede vom Glauben*, wo die Heilkraft der Eucharistie, des Christus-Brotes und Christus-Leibes, beschworen wird, in einer Doppelformel (Strophe 55, V. 11–14):³⁶

- 11 *des bittich dich herre heiliger Crist, wande du selbe daz brot bist.*
 swer des brotes geizzet, allis hungeris er vergizzet.
 *dem negewerrit niemer mer weder **hunger** noch **ser**.*
 der wirt zo der selben stunt vil fro unde wol gesunt.

('Darum bitte ich dich, heiliger Christus, mein Herr, denn du bist selbst das Brot. Wer immer von diesem Brote isst, der vergisst allen Hunger. Dem schadet nimmermehr Hunger oder *sêr*, vielmehr wird er alsbald sehr froh und recht gesund.')

Wer von diesem Brote isst, dem 'wird nimmermehr Hunger noch *sêr* beschieden werden, vielmehr wird er alsbald sehr froh und recht gesund'. Da *gesund* dem *sêr* zugeordnet ist, wird man es mit 'körperlichem Leid' interpretieren dürfen.

In der Anklagerede des Bären zugunsten des geschundenen Wolfes im nach 1192 entstandenen elsässischen *Reinhart Fuchs* beziehen sich die Anklagepunkte *groz laster unde sêr* auf den Verlust des Schwanzes Isengrins, der Scham und Schande auslöst.³⁷

- 1375 *'Kunic gewaldic unde her,*
 groz laster unde ser
 Klaget er, her Ysengrin:
 daz er huete des zageles sin
 Vor uch hie ane stat,
 1380 *daz was Reinhartes rat.*
 *Des **schamte sich vaste** sin lip.'*

('„Mächtiger und erhabener König, Herr Isengrin klagt wegen seiner tiefen Schmach und Verwundung: Dass er heute ohne seinen Schwanz vor Euch steht, das hat er Reinhart zu verdanken. Er schämt sich auch sehr dafür.“')

36 *Die religiösen Dichtungen* (wie Anm. 15), Bd. 2, S. 587.

37 *Der Reinhart Fuchs des Elsässers Heinrich*, hg. von Klaus Düwel, Tübingen 1984 (ATB 96), S. 76; Heinrich der Glichezäre, *Reinhart Fuchs. Mittelhochdeutsch/ neuhochdeutsch*, hg., übersetzt und erläutert von Karl-Heinz Göttert, Stuttgart 1976 (RUB 9819), S. 92f. Die Schreibung wurde leicht normalisiert (z.B. <u> für vokalisches <v>). Übersetzung nach Göttert, leicht verändert.

Es handelt sich um eine körperliche Verwundung und Versehrung und zugleich um eine Schändung. Karl-Heinz Göttert übersetzt zu Recht mit ‘tiefe Schmach und Verwundung’.

Doch setzt die Emotionalisierung und Psychologisierung des Wortes *sêr*, wie sie im Kontext schon bei Otfrid zu erkennen war, früh ein. Im bairisch-oberdeutschen *Von des todes gehugede* (um 1150) wird in einem eindrucksvollen Gedankenexperiment über die stete Existenznot selbst eines noch so reichen Königssohnes nachgedacht (V. 511–525):³⁸

- eines chuniges sun welle wir iu nennen,
 ob ir andem muget erchennen,
 weder er sei geborn maere
ze laeide unt ce sere
 515 oder **ce vreuden unt ze gemache?**
 wir mugen iu maniger slahte sache
 hie ze stet lazzen under wegen,
 da mit wir diu chint mochten biwegen
 ze einer langen siechaeite.
 520 nu lazze wir in zu der swert laeite
mit allen vreuden vol chomen.
 wie moecht er dar an vol wonen?
 so get im alrest **arbaeite** zuo:
 er muz spat unt fruoz
 525 um dise arme ere sorgen.

(‘Den Sohn eines Königs wollen wir euch vor Augen führen, ob ihr an ihm erkennen könnt, wozu er eher geboren ist, zu Leid und Schmerz oder zu Freude und Wohlergehen. Mancherlei können wir hier in diesem Zusammenhang übergehen, womit wir bereits den Kindern eine lange Krankheit auferlegen könnten. Lassen wir ihn lieber die Schwertleite in ungetrübter Freude erreichen. Wie könnte er sich wohl auf immer darin einrichten? Vielmehr kommt jetzt erst recht Mühsal auf ihn zu: Spät und früh muss er sich um dieses armselige Ansehen [die sogenannte Ehre] kümmern.’)

Die Hauptfrage des Gedankenexperiments, das zu Tage fördert, dass der Mensch, wie reich und wie glücklich er zu sein scheint, wie immer er auch handelt, stets zum Verderben bestimmt ist, die Hauptfrage ist: Wozu ist dieser Königssohn wohl eher geboren (V. 514f.), ‘zu Leid und Schmerz [Unglück] oder zu Freude und Wohlleben, Glück’? *sêr* gewinnt in diesem *memento mori* eine über den bloßen ‘Schmerz’ physischer und psychischer Art hinausgehende, das ‘Unglück’ der menschlichen Existenz umgreifende Bedeutung.

Eindeutig ist die Emotionalisierung von *sêr* bei der Schilderung des Liebeskummer-Todes der *frouwe[n] Liamere* im *Wigalois* (vor 1230) des Wirnt von Grafenberg (V. 10023–10131):³⁹

38 Heinrich von Melk, ‘*Von des todes gehugede*’. *Mahnrede über den Tod. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch*, übersetzt, kommentiert und mit einer Einführung in das Werk hg. von Thomas Bein u. a., Stuttgart 1994 (RUB 8907), S. 38f. Die Schreibung wurde leicht normalisiert (vgl. Anm. 37). Übersetzung nach Bein.

39 Wirnt von Grafenberg, *Wigalois. Text – Übersetzung – Stellenkommentar*, Text nach der Ausgabe von Johannes M. N. Kapteyn, übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort versehen von Sabine Seelbach und Ulrich Seelbach, Berlin/Boston 2014, S. 231–233. Übersetzung nach Sabine und Ulrich Seelbach. In der nachfolgenden Paraphrase wurden, um die semantische Interdependenz der Formulierungen herauszuarbeiten, wörtlichere Übersetzungen gewählt.

- Ditz treip si alsô siben tage,*
*Daz **ir jâmer und ir klage***
 10025 *Was zallen zîten niuwe.*
*Si truoc **die wâren riuwe***
Umbe ir gesellen tôt.
Liôn der vûrste ir dicke enbôt
Sinen lîp und ouch sîn lant.
 10030 *Daz gienc ir allez zeiner hant;*
Sîn trôst der was ir ungehabe.
Sus tet si sich der werlde abe
Mit herzenlichem sêre.
Den lîp, guot, und êre
 10035 *Verlôs si umb ir gesellen tôt;*
Des wart vil mane ch ouge rôr;
[...]
Von sînem tôde hât verlorn
Ir lîp frouwe Lîamêre
*Diu **mit herzen sêre***
 10130 ***Vil jæmerliche** ende kôs*
***Vor leide,** daz si ir trût verlôs.*

(‘Sieben Tage lang erhoben sich ihre Klage und ihr Wehgeschrei immer aufs Neue. Sie trug tiefste Trauer um ihren toten Geliebten. Fürst Lion versprach ihr wiederholt sein Land und sich selbst; all das war ihr gleichgültig. Sein Trost geschah zu ihrem Leidwesen. Also entsagte sie der Welt in bitterem Schmerz. Leben, Gut und Ehre gab sie dahin durch den Tod ihres Geliebten. Das beweinten viele. [...] Durch seinen Tod starb Frau Liamere, die in tiefem Schmerz ein jammervolles Ende nahm vor Leid, ihren Geliebten verloren zu haben.’)

Nachdem man ihr den Liebsten getötet hatte, klagte und jammerte Liamere in *wâre[r] riuwe / Umbe ir gesellen tôt* (V. 10026f.): ‘in wahrer Betrübniß über ihres Liebsten Tod’. Sie schied aus dem Leben *mit herzenlichem sêre* (V. 10033): ‘aus Herz-Schmerz’. Die Herzformel wird einige Verse später noch einmal wiederholt (V. 10129f.): *Diu mit herzen sêre / Vil jæmerliche ende kôs* (‘die unter Schmerzen des Herzens ein so jammervolles Ende nahm’) aus Leid darüber, dass sie ihren Liebsten verloren hatte.

Mit *liebe* und *leide* ist im *Guoten Gêrhart* (um 1220) des Rudolf von Ems das *sêr* in der Szene zusammengespannt, in der der Held seine *vrowe* aus der Gefangenschaft der Heiden befreien kann (V. 2472–2480):⁴⁰

- dô fuorte ich mîne vrowen dan,*
ir vrowen und die ritterschaft.
*dâ was **richer vreuden kraft***
 2475 ***mit vreude in hôhem muote,***
daz der vil armen huote

40 Der *guote Gêrhart von Rudolf von Ems*, hg. von John A. Asher, Tübingen 21971 (ATB 56), S. 85.

mit güete was gescheiden.
 dô **weinden** joch die heiden
 von **liebe** durch die vrowen hêr,
 2480 von **leide** durch ir langes sêr [...].

Diese Tat löst 'Freude' aus (V. 2474f.), aber da es sich gütlich fügte, auch Weinen, sogar bei den Heiden. Sie weinen aus zweierlei Gründen – einmal *von liebe* ('aus Liebe') zu der vornehmen Dame, zum andern aber *von leide* ('aus Betrübnis') über ihr langes sêr, ihren langen Schmerz, ihr langes Leiden. Das sêr kann hier nicht anders denn psychisch interpretiert werden.

Indessen wird im späteren Mittelalter das Wort sêr seltener und in seiner physisch-psychisch resultativen Bedeutung vom modernen Ausdruck *smerze* (ahd. *smerza*) 'Schmerz' verdrängt. Die nach einer handschriftlichen Vorlage der Mitte des 14. Jahrhunderts gefertigte Bibel des Straßburger Druckers Johannes Mentelin von 1466 hat bereits als Übersetzung für lateinisch *dolor* zu 56 % *schmerz* und nur zu 22 % noch *seer*, das damit mit der Vokabel *nôt* gleichauf liegt. Wie Walter Hoffmann bereits 1956 festgestellt hat, ist sêr „seit dem 16. Jahrhundert aus der Schriftsprache verschwunden“.⁴¹

III

Mein drittes Beispiel aus dem Wortfeld der Verletzung ist vielleicht nicht das interessanteste, aber doch das siegreiche: **Leid!**

Es tut mir leid, dass es hier nur kurz behandelt werden kann, doch ist dies doch wohl ohne Harm, ohne Versehrung und ohne allzuvielen Tränen zu verschmerzen, weil gerade zu diesem Wort seit 1951 die große Monographie von Friedrich Maurer vorliegt, mit dem Titel *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte*.⁴² Ein Buch, dessen Resultate weiterhin aktuell sind, das jedoch in neueren Arbeiten zum Thema nur noch selten aufscheint. Dabei ist Maurers Arbeit in vielem vorbildlich: Er verknüpft umsichtige etymologische Analyse mit kontextsensitiver Semantik und berücksichtigt zugleich in onomasiologischem Ansatz Synonyme und Antonyme innerhalb des Gesamtwortfeldes.

Doch beginnen wir mit den Voraussetzungen des Wortes 'Leid'. Es handelt sich um eine nur westgermanisch erfolgte Substantivierung eines Adjektivs germ. **laiþa-*, das reich überliefert ist (im heutigen Deutschen noch in erstarrten Formeln wie 'ich bin es leid'), mit der ungefähren Grundbedeutung von 'widerwärtig, verhasst, betrüblich', die auch auf das Substantiv übertragen wurde.⁴³ Bestätigt wird diese Grundbedeutung durch die auch von Maurer angeführten frühen Entlehnungen in die romanischen Sprachen mit ihren „Bedeutungen des Bösen, Unangenehmen, Schmerzlichen, Schädlichen“ und „des Unrechts, der Kränkung, Schändung, Beleidigung“.⁴⁴ Das Lehnwort findet sich im Altprovenzalischen, Altitalienischen, Altspanischen und Altfranzösischen, das hier stellvertretend mit dem Substantiv *lait* „injure,

⁴¹ Hoffmann (wie Anm. 19), S. 30.

⁴² Friedrich Maurer, *Leid. Studien zur Bedeutungs- und Problemgeschichte*, Bern/München 1951 (Bibliotheca Germanica 1).

⁴³ Kluge und Seebold (wie Anm. 5), S. 569; *Etymologisch woordenboek van het Nederlands* (wie Anm. 20), Bd. 3, S. 192f.; *EWA* (wie Anm. 6), Bd. 5 (2014), Sp. 1126–1131. Vgl. Orel (wie Anm. 6), S. 233f.

⁴⁴ Meyer-Lübke (wie Anm. 5), Nr. 4858a; Ernst Gamillscheg, *Etymologisches Wörterbuch der französischen Sprache*, Heidelberg 1969, S. 555; *FEW* (wie Anm. 5), Bd. 16 (1944), S. 439–441.

outrage, offense, tort, préjudice; chose, qui cause du tort ou du déshonneur; affront“ angeführt sei.⁴⁵ Dazu lässt sich durchaus noch die Redensart nhd. ‘ein Leid antun’ vergleichen.

Dementsprechend hat altsächsisch *lêd* (mit Monophthongierung germ. [ai] > [ê]) auch im *Heliand* die Bedeutung des ‘Bösen’ und ‘Widerwärtigen’, *lêd-werk* ist die ‘Übeltat’.⁴⁶ Ein überzeugendes Beispiel für die semantische Bandbreite von *lêd* bietet Maurer mit der biblischen Szene (Fitte 59), in der Petrus (nach Tatian 188) den Herrn nach dessen Gefangennahme mehrfach verleugnet:⁴⁷

[Vers] 5026 erscheint *led* in Parallele zu *honlico* [‘schmachvoll’]. Man muß hier geradezu mit ‘Schande’ übersetzen; mit ‘Böses’, wie es Sehrt will, scheint mir der Sinn nicht voll getroffen.⁴⁸ Hier, wo es sich um das Erlebnis des Petrus bei der Verleugnung handelt, ist etwas vom Sinn des Entehrenden in dem Wort enthalten. Der Dichter erörtert bekanntlich ziemlich breit diesen Vorgang, und er stellt auch die Frage, warum Gott es zugelassen hat, *that so lioben man led gistodi / that he so honlico herron sines / [...] forlognide* (5025f.) [‘dass auch einem so teuren Mann Schande widerführe, dass er so schmachvoll seinen Herrn [...] verleugnete’]. Das ‘Leid’ besteht also für Petrus darin, daß er schmählicherweise seinen Herrn verleugnet. Variiert wird die Tat des Petrus dann (5033) mit *gesundion*: ‘Gott ließ ihn sündigen’? oder ‘schlecht handeln’?

Es scheint so, als ob sich *lêd* allmählich auch mit dem christlichen Begriff der ‘Sünde’ auflade. Doch spielt dies alles noch vor dem semantischen Horizont einer Schamkultur. Die Entehrung muss jener Apostel am eigenen Leib erfahren, der bald die Gemeinschaft der bekehrten Sünder führen soll.

Dem Bedeutungsgehalt von altsächsisch *lêd*, althochdeutsch *leid* entspricht, dass in den althochdeutschen Glossen sowohl Adjektiv wie Substantiv Wörter wie *adversum*, *odiosus*, *exsecrabilis*, *onerousus*, *probrosus*, *intestabilis*, andererseits *malum*, *scandalum*, *sinisterum*, *miseria*, *aegritudo*, *dolor*, *injuria*, *labor* etc. interpretieren.⁴⁹ Es darf keinesfalls – und das gilt, wie Maurer herausgearbeitet hat, auch noch für das klassische Mittelhochdeutsche⁵⁰ – *leid* mit dem Inhalt des neuhochdeutschen ‘Leid’ gleichgesetzt werden.

Der Umbruch zur Ent-Konkretisierung und zu einer beginnenden Emotionalisierung des Wortes liegt wieder einmal bei Otfrid von Weißenburg, bei dem es den Sinn des offensiven ‘Bösen’ verliert und die Bedeutung von ‘Verdruss, Gram, Kummer’ annimmt.⁵¹ Zusammenstellungen mit *sêr* und *smerza* sind – wie man bereits gesehen hat – häufig. Bezeichnend ist, dass das aus Ezechiel (11,19) stammende Bild des ‘steinernen Herzens’ – hier auf die Feinde Christi, die seine Selbstoffenbarung als Gottessohn nicht wahrnehmen wollen, gemünzt – gleichläufig mit *smerza* und *leid* verbunden werden kann (III, 18,67f.):⁵²

45 Maurer (wie Anm. 42), S. 72f.

46 Ebd., S. 74f.

47 Ebd., S. 75.

48 Vgl. Edward H. Sehrt, *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur Altsächsischen Genesis*, Göttingen 1925, S. 328. Genzmer (wie Anm. 9), S. 256, übersetzt *lêd* mit ‘Leid’, *honlico* sicherlich ungenau mit ‘höhnisch’.

49 Vgl. Schützeichel (wie Anm. 23), Bd. 6, S. 22–25.

50 Maurer (wie Anm. 42), S. 10–12, 198 u.ö.

51 Kelle (wie Anm. 25), Bd. 3, S. 354f. Vgl. Maurer (wie Anm. 42), S. 75.

52 *Otfrids Evangelienbuch* (wie Anm. 12), S. 136. Übersetzung W. H.