



Separatum aus:

THEMENHEFT 10

Norbert Kössinger / Astrid Lembke (Hrsg.)

Konrad von Würzburg als Erzähler

Publiziert im März 2021.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die »Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung« (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Tschachtli, Sarina: *durluhtic als ein glasevaz*. Durchlässiges Erzählen in Konrads Legenden, in: Kössinger, Norbert/Lembke, Astrid (Hrsg.): Konrad von Würzburg als Erzähler, Oldenburg 2021 (BmE Themenheft 10), S. 113–125 (online).

Sarina Tschachtli

durliuhtic als ein glasevaz

Durchlässiges Erzählen in Konrads Legenden

Abstract. Der Beitrag untersucht, wie Konrad seine Legenden punktuell gestaltet und mit diesen Gestaltungen sein Erzählen als durchlässig ausstellt. Das wird zuerst an einer prominent eingesetzten Lichtmetaphorik gezeigt: *durliuhtic* bedeutet eine Durchsichtigkeit auf etwas Dahinterliegendes ebenso wie ein eigenes Leuchten und verschränkt so den hermeneutischen und den ästhetischen Anspruch des Erzählten in der Bildsprache. Diese Lichtdurchlässigkeit wird bei Alexius' totem Körper narrativ tragend, doch auch die anderen Legenden operieren mit einer Metaphorik räumlich-körperlicher Tiefe, die eine Durchlässigkeit der Figuren für das Göttliche inszenieren. Abschließend wird eine Selbstreflexion des Erzählers aufgegriffen, der zwischen dem rhetorischen Aufwand des Lobes einerseits und dem Erzählen der für sich selbst sprechenden Taten andererseits changiert und damit das Bemühen explizit macht, das eigene Sprechen auf die Rede und das Handeln des Heiligen hin durchlässig zu machen.

Konrad überträgt drei Legenden ins Deutsche. Er bleibt dabei nah an seinen Vorlagen, doch sollen im Folgenden punktuelle Gestaltungen in den Blick genommen werden, die charakteristisch für Konrad als (Legenden-) Erzähler scheinen. So fügt Konrad seiner Silvesterlegende einen Prolog bei, der mit einer Lichtmetaphorik operiert, die auch in den beiden anderen Legenden (und in weiteren Werken Konrads¹) aufscheint: *sîn lop durchliuhtic werden sol / als ein lûter spiegelglas.* (›Silvester‹, V. 46f.) Im Alexiusprolog heißt es ähnlich: *sîn lop durliuhtecliche enbrehen / muoz von wâren*

schulden. (>Alexius<, V. 10f.) Und schließlich in der Beschreibung des jungen Pantaleon: *geblüemet stuont sin reiniu jugent / mit durliuhtiger werdekeit.* (>Pantaleon<, V. 110f.)² Die Vorsilbe *dur-/durch-* ist doppeldeutig: Zugrunde liegt die Vorstellung einer räumlichen Durchquerung (im Sinne von ›hindurch leuchten‹), im übertragenen Sinn bedeutet sie eine vollständige Durchdringung (im Sinne von ›durch und durch leuchten‹, also ›stark leuchten‹).³ Die Metaphorik des Durchleuchtens verbindet, meine ich, zwei gegenläufige Ansprüche an das Erzählte: Einerseits verlangt es einen Blick, der durch die Erzählung hindurch das Eigentliche sieht. Die Metapher bedient sich des Visuellen, weil es im übertragenen Sinn um eine Einsicht geht, darum dass die Erzählung den Blick auf das Göttliche frei macht. Konrad braucht also die Durchlässigkeit als hermeneutische Metapher. Die Erzählung – das Lob der Heiligen – scheint sich dabei zu Gunsten des Erzählten zurückzunehmen. Sie verlangt eine Klarheit, die dem Ästhetisieren entgegensteht. Andererseits ist es eben dieses Erzählen vom Heiligen, das sein Leuchten entfalten soll. Silvester wird als nichts weniger denn als *leitesterne* (>Silvester<, V. 42) und *lieht der Kristenheit* (>Silvester<, V. 43) bezeichnet. Die Erzählung soll also von Licht durchdrungen und erfüllt sein, was den Blick wieder auf das Lob und seine Sprache zurücklenkt. Das Leuchten der Rede lässt sich leicht auf die Rhetorik des Textes beziehen, doch benennt Konrad hier – semantisch exakt – nicht den reflektierenden Glanz des *ornatus*,⁴ sondern eine Bildlichkeit durchdringenden Lichts und eindringlicher Sprache. Dennoch wird sinnliche Wahrnehmung und damit auch eine Ästhetik aufgerufen, die einer schlichten Form entgegengesetzt wäre. In der Metapher des *durchliuhtic lop* ist ein erzählerischer Zwiespalt angelegt: zwischen Gestaltungswillen und dem Insistieren auf der Transparenz der Aussage. Konrad begegnet dieser Herausforderung, indem er das Erzählte sprachbildlich selbst als (licht- und blick-)durchlässig ausstellt. Ich möchte also im Folgenden Sprachbilder untersuchen, die – mit Susanne Köbele gesprochen – zur

»Illusion der ›einfachen Form« beitragen (Köbele 2012).⁵ Dementsprechend möchte ich Konrads *durchliuhtic lop* auch nicht mit Klarheit gleichsetzen,⁶ vielmehr sind zwei Bildebenen gegeben: die Durchlässigkeit auf etwas Dahinterliegendes einerseits und die spezifische Qualität der von Licht durchdrungenen Sache andererseits. In Konrads Metapher verbinden sich also die hermeneutische (›durchleuchten‹) und die ästhetische Leistung (›durch und durch leuchten‹) der legendarischen Erzählung.

1. Durchlässige Körper

Über Konrads sprachbildliche Gestaltung wird, so die These, ein bestimmtes Verständnis der Legende und ihrer Sprache erkennbar. Diese Gestaltung zielt darauf, das Beschriebene als durchlässig auszustellen und zeigt sich in den Beschreibungen der Protagonisten besonders deutlich. Es überrascht nicht, dass *klâr* und *rein* zu den häufigsten Epitheta der Heiligen gehören.⁷ Die Bezeichnungen zielen auf moralische Unbeflecktheit, leisten das aber gerade durch eine Bildlichkeit ungetrübter, (blick- oder licht-) durchlässiger Materie. Die Figuren werden als durchlässig auf das Gute hin beschrieben, was in komplexeren Metaphern noch deutlicher wird. Konrads Legenden beschreiben das Jugendalter ihrer Protagonisten den Vorlagen entsprechend, dennoch finden sich punktuelle Ausgestaltungen, die frühe Erkenntnismomente erzählen und dafür eine Metaphorik der körperlichen Durchlässigkeit bemühen. So geht etwa Pantaleons Taufe ein Gespräch mit einem Priester voraus, der ihm rät, sich Christus zuzuwenden. Pantaleons Empfänglichkeit für diesen Rat übersetzt Konrad in eine räumliche Metapher:

im was durch sîner ôren tor
geslichen ûf des herzen grunt
der rât den im der priester kunt
gemachet hete bî der vrist.

(›Pantaleon‹, V. 272–275)

Diese Passage verbindet die Bildlichkeit des offenen Ohrs mit derjenigen des empfänglichen Herzens, so dass Pantaleons Körper durchlässig erscheint und der priesterliche Rat in der Tiefe der Person wirksam werden kann. Tatsächlich ist damit noch nicht die nötige Einsicht erreicht: Pantaleon prüft erst noch Christi Stärke in einer Notsituation, bevor er um die Taufe ersucht. Das ›Ohrentor‹ ist also noch keine Metapher für Erkenntnis, weist aber schon als Vorstufe zur Bekehrung auf die Offenheit der Figur für die göttliche Wahrheit hin. Wie eindringlich die Rede des Priesters ist, zeigt das Verb *slîchen* an. Die Offenheit Pantaleons ist einerseits Voraussetzung für sein Bekenntnis, sie umreißt aber auch schon eine entscheidende Eigenschaft des Protagonisten, die zur Pragmatik der Legende hinführt. Pantaleons Empfänglichkeit für priesterlichen Rat gibt auch die gewünschte Haltung der Rezipienten der Legende vor, die Pantaleons Beispiel mit offenen Ohren und Herzen aufnehmen sollen.

Eine solche Metaphorik räumlich-körperlicher Tiefe findet sich auch in der Beschreibung des jungen Silvesters, der jedoch keiner Bekehrung mehr bedarf. Hier ist das Herz bereits offen, wird aber narrativ mit Silvesters Gastfreundschaft verknüpft, da dieser Timotheus, einen christlichen Prediger, trotz der Christenverfolgung bei sich aufnimmt. Was die Vorlagen⁸ vergleichsweise nüchtern als gastliche und fürsorgliche Gesinnung beschreiben (z. B. *hospitalitatem tota animi diligentia exhibebat* [mit der ganzen Sorgfalt seines Geistes zeigte er Gastlichkeit] bei Mombritius, S. 508), übersetzt Konrad in eine Metapher des offenen Herzens:

dâ bôt der reine junge
vil keiserlichen willen vür
und lie durch sínes herzen tür
vliezen alsô rîchen muot
daz nie dekeiner slahte guot
als edel noch sô reine wart.
(›Silvester‹, V. 146–151)

Das Bild der offenen Herztür überblendet die Räumlichkeit der gebotenen Herberge und den Grossmut des Jungen. Das Bild hebt dabei nicht die Tugend als charakterliche Substanz hervor, sondern zielt auf die tugendhafte Offenheit und Durchlässigkeit der Figur. An der Stelle, wo sich Konrad für Ästhetisierung entscheidet, suggeriert doch die Bildsprache selbst die Durchlässigkeit des Erzählten, hier der Figur des Heiligen.

Silvester gibt dem Heiligen Timotheus Herberge, damit dieser viele bekehren kann. Damit zieht er aber auch den Ärger eines heidnischen Richters auf sich, der den Prediger martern und töten lässt. Nachdem Silvester bewirkt, dass Timotheus begraben wird, nimmt der Richter auch ihn gefangen. Silvester jedoch kommt frei, nachdem er den Tod des Widersachers voraussagt. Konrad gestaltet gerade diese Passagen ausführlicher als die Vorlage. Besonders interessant ist dabei die Metapher des Herztors, die das Bild von Silvesters offener Herztür umkehrt, und die Bildlichkeit des Ins-Herz-Schleichens bei Pantaleon wieder aufgreift.

der töt kam im geslichen
durch sines [sc. des Richters] valschen herzen tor,
als im gesaget hæte vor
der reine man Silvester.
(>Silvester<, V. 416–419)

Während zuvor das offene Herz Silvesters seine Rezeptivität für das Gute verbildlichte, ist es hier gerade das für die christliche Lehre verschlossene Herz, das durch den vorhergesagten Tod wider Willen geöffnet wird. Der Tod schleicht sich hinein, und mit dem Tod wird zwar nicht die Figur, aber doch die erzählte Öffentlichkeit empfänglich für die Richtigkeit von Silvesters Rede. Im Tod wird also selbst der Widersacher der Christen durchlässig für die Einsicht, auf die die Erzählung zielt.

Eine vergleichbare Wendung ist auch bei Alexius zu finden, denn auch da wird gerade das Allzuweltliche durchlässig auf das Jenseitige hin. Alexius wendet sich in dem Moment von einem weltlichen Lebensweg ab, als

dieser sich in verführerisch-leuchtender Weise zeigt. Sein Vater schickt ihn in die Kemenate seiner Verlobten:

si was mit rîcher wæte
bekleit nach wunsche garwe.
ir minneclîchiu varwe
gap durluhteclichen schîn.
(*↳Alexius<, V. 200–203*)

Dieser Anblick soll Alexius' Begehren wecken; nicht nur für die Verlobte, sondern für ein Leben in ökonomischer und familiärer Prosperität. Die leuchtende Jungfrau lässt aber in Alexius eine andere Liebe aufflammen. Er bleibt *rein und kiusche* (V. 210) und *in begunde enzünden / diu wære gotes minne* (V. 212f.). Die Jungfrau bietet Alexius Einblick, doch gelangt Alexius zu einer anderen Einsicht, als die Szene erwarten lässt. Er sieht im Körper der Jungfrau nicht das Versprechen, sondern die Versuchung dieses Momentes. Für den jungen Protagonisten scheint also im weiblichen Körper gerade nicht dessen helle Schönheit auf, sondern die tieferliegende Wahrheit seiner eigenen Berufung.

Der transparent-leuchtende Körper der Jungfrau scheint nicht zuletzt bedeutsam, weil er auf Alexius' toten Körper vorausweist. Alexius stirbt unerkannt im Haus seiner Familie, doch findet die Familie im toten Gast nicht nur den verloren geglaubten Sohn wieder, der Leichnam entdeckt auch seine Heiligkeit. Als der Vater das Leichentuch anhebt, sieht er keinen verwesenden Körper, sondern einen gläsern-transparenten Leib:

und als er was enblecket
dô schein sîn bilde, wizzent daz,
durluhtic als ein glasevaz
in dem ein lieht ist schône enzunt.
(*↳Alexius<, V. 946–951*)

Das im Inneren brennende Licht verweist hier auf die Metaphorik brennender Gottesliebe zurück. Die vom Tod unberührte Schönheit ist ein Zeichen

der Heiligkeit und als *corpus incorruptum* auch ein Kriterium für die Heiligsprechung. Das Leuchten des heiligen Körpers macht die ausbleibende Verwesung indes noch wundersamer. Der licht- und blickdurchlässige Körper stellt eine Schwelle zum Jenseitigen dar, gibt dem Transzendenten aber auch im Diesseits Raum. Wenn Alexius *durluhtic als ein glasevaz* (>Alexius<, V. 950) wird, tritt ein zweifacher Effekt ein: der Körper wird durchlässig für eine tieferliegende Wahrheit, zugleich wird die körperliche Präsenz durch das Leuchten und die wundersame Materialität hervorgehoben.⁹ Wenn die Legende zum Göttlichen hinführen soll, muss ihr Protagonist, der Heilige, Mittel zu diesem Zweck werden – er muss auf das Transzendente verweisen und dafür eintreten. Eben dieser doppelten Anforderung entspricht die Metaphorik der Durchlässigkeit als räumlich-körperliche Tiefe oder als Transparenz. Die metaphorische Gestaltung hat damit auch metareflexives Potential, denn diese doppelte Anforderung gilt auch für das legendarische Erzählen: Es soll auf die tiefere göttliche Wahrheit hin transparent werden (sie durch sich hindurch lassen), und zugleich das Transzendente in der Welt repräsentieren (davon durchdrungen sein).

Die Körper von Konrads Heiligen werden in verschiedener Weise als durchlässig gestaltet. Die Tür- und Torbildlichkeit lässt Pantaleon und Silvester als offen für das Göttliche erscheinen; Alexius' lichtdurchlässiger Körper macht das Jenseitige im Diesseits sichtbar. Diese unterschiedlichen narrativen Konstellationen haben gemeinsam, dass sie in ihrer Metaphorik von einer Offenheit und Tiefe der Figuren ausgehen. Die Figuren werden in jeweils eigener Weise vom Transzendenten durchdrungen: von eindringlicher Rede bei Pantaleon, von gutem *muot* (>Silvester<, V. 149) bei Silvester und von göttlichem *lieht* (>Alexius<, V. 951) bei Alexius. Diese Bildlichkeit ist programmatisch; sie macht die Heiligen – der Pragmatik der Legende entsprechend – auf eine transzendente Wahrheit hin durchlässig.

2. Durchlässiges Sprechen

Nicht nur die Beschreibung der Protagonisten, auch die Figurenrede weist eine gezielte Gestaltung durch Konrad auf, wofür ich abschließend Silvester als Beispiel herausgreifen möchte. Zuerst ist es Timotheus, der von Silvester beherbergt Prediger, der als *auserweltiu zunge* viele Heiden bekehrt. Dann ist es Silvester, der mit *sîn vil reiniu zunge / sô süeze predigunge / zallen zîten brâhte vûr* (>Silvester<, V. 481–483). Die Beschreibung seiner Predigten wird nicht nur erweitert, sondern auch stark gestaltet: Rede und Gebärde Silvesters finden nicht nur Gefallen, sie werden zum sinnlichen Erlebnis, das auch die Körperlichkeit Silvesters in engelhaften Glanz taucht:

sîn vorme und sîner varwe schîn
diu gâben englischen glanz
[...]
gezieret was mit süezekeit
sîn sprâche als ein geblüemet wise.
(>Silvester<, V. 490–495)

Die geblümete Rede¹⁰ bemüht Konrad also gerade in dem Moment, wo er selbst Rede beschreibt, und nicht zufällig verbinden sich in diesen Passagen die Wortfelder von Blühen und Glänzen. Der rhetorische Aufwand zielt nicht darauf, die Rede wiederzugeben, sondern er will ihre Wirksamkeit ausstellen, die wiederum über ihre Sinneskraft verdeutlicht werden kann. Die Gestaltung stellt also die Vermitteltheit der Rede aus, denn nur ihre Wirkung kann beschrieben werden. Sie sucht aber doch den Glanz Silvesters rhetorisch einzuholen. Der nächste Erzählereinschub thematisiert dies als Schwierigkeit:

waz hülfe ob ich nû lange mich
vlizze ûf sînen werden prîs?
kein zunge ist alsô rehte wîs,
diu ze sîme lobe tûge
(>Silvester<, V. 500–504)

Die Unsagbarkeit ist eine Formel, aber sie ist auch Teil der Selbstprofilierung des Erzählers. Konrads Text weist beträchtlichen Gestaltungswillen auf – weil die Beschreibung des Heiligen immer Lob verlangt, und Lob wiederum Gestaltung verlangt, da es das Gelobte in die Sprache hineinholt. Eben diese erzählerische Selbstdynamik zügelt Konrad mit seiner Erzähleraussage. Es ist vielleicht eine ästhetische Aporie: Der Versuch, das gnadenvolle Sprechen eines Heiligen erfahrbar zu machen, also das eigene Sprechen auf die Rede eines anderen hin durchlässig zu machen, verlangt zugleich Schlichtheit in der Beschreibung und Exaltiertheit im Lob – und führt damit an die Grenze des Beschreibbaren. Doch was bleibt uns anderes als das Lob? Konrads Antwort ist: das Erzählen.

ich wil dem lobe ein ende geben
und wil entsliezen die getât,
da mit er sich gewirdet hât
in himel unde ûf erden.

(>Silvester<, V. 508–511)

Am Ende des Lobes steht bei Konrad nicht das Ende des Sprechens, sondern das ›für sich sprechen lassen‹ der Taten des Heiligen, und damit das Erzählen. Während also das Sprechen über die gnadenvolle Rede ein Scheitern der rhetorischen Beschreibung nach sich zieht – wenn also gerade das Lob den Blick auf das Eigentliche verstellen könnte –, macht die Narration als Wiedergabe der Handlung den Blick frei auf das Entscheidende, nämlich die Taten der Heiligen. Dieser Einschub ist zugleich Metakommentar und Mittel, den Text zu strukturieren, denn Konrad leitet damit zu den nächsten Episoden über. Aber die Zurücknahme ist, meine ich, auch Teil des programmatischen Bemühens des Erzählers, gegenüber dem Erzählten durchlässig zu werden.

Mit dem Begriff der Durchlässigkeit lässt sich ein Erzählideal beschreiben, das auf verschiedenen Ebenen in Konrads Legenden angelegt ist: (1) in den Prologen, die das Lob der Heiligen als *durchliuhtic* profilieren, (2) in den Figurenbeschreibungen, ihrer Klarheit und Reinheit, vor allem

aber in markanten Metaphoriken wie der Herztür und dem durchleuchteten Körper, die den Figuren eine hermeneutische Tiefe zuschreiben und zugleich den Text ästhetisieren, (3) in der Selbstreflexion des Erzählers, der sich im Zwiespalt zwischen dem Schmuck des Lobes und dem Erzählen der für sich selbst sprechenden Taten bewegt. Andreas Hammer fasst die Forschung zum Silvester so zusammen, dass Konrads Legende ein hybrider Status zukommt: »ein Text also zwischen literarischem Anspruch und religiös-geistlicher Erbauung.« (Hammer 2015, S. 409) Mit dieser Zwischenposition unterläuft der Text überhaupt die Oppositionsstellung von Literarizität und Erbauung. Er lässt viel eher nach dem erzählerischen Geschick fragen, das es braucht, eine Legende übersetzend zu gestalten und dabei das Leuchten des Erzählten zu ermöglichen – um nochmals auf die Eingangsmetaphorik zurückzukommen –, gerade indem man die eigene Rede auf das Sprechen und Handeln des anderen hin durchlässig *scheinen lässt*.

Anmerkungen

- 1 Siehe auch den Beitrag von Inci Bozkaya in diesem Band.
- 2 Für einen diplomatischen Abdruck mit Übersetzung siehe die 2008-Edition Thomas Neukirchen.
- 3 Ahd. *duruh* (*durah*, *durh*) bedeutet gemäß ›Etymologischem Wörterbuch des Althochdeutschen‹ (Band 2, Sp. 879–882) zunächst »(hin-)durch«, ist aber bereits als »Steigerungspräfix im Sinne von ›durch und durch‹« (Sp. 879) belegt, z. B. in Adjektivkomposita wie *duruhguot* und *duruhnoht*. »[W]eniger wahrscheinlich« sei das »Determinativkompositum ›durch und durch hell‹« für *duruhliht*, für *duruhlihtig* (mhd. *durchliuhtec*) wird ›durchsichtig, translucent‹ angegeben (Sp. 884). Das *Mittelhochdeutsche Wörterbuch* verzeichnet bei *durchliuhtec* mehr Belege für ›hell leuchtend, glänzend‹ als für ›durchscheinend, durchsichtig‹, ordnet dabei Konrads Wortgebrauch der ersten Bedeutung zu, auch wenn der Kontext (etwa *durliuhtec* und *dursihtec*, *durliuhtec als ein spiegellin* oder *durliuhtic lüter*) gerade nicht selbst leuchtendes Material nahelegt, sondern eine von Licht durchdrungene Sache. Auch in den Legenden tritt das Adjektiv in Zusammenhang mit Glas (*spiegelglas* im ›Silvester‹, V. 47;

- glasevaz* im ›Alexius‹, V. 950) auf, das nicht selbst leuchtet, sondern Licht durchlässt oder, im Fall des Spiegels, zurückwirft (wobei das Glas zweimal vom Licht durchkreuzt wird).
- 4 Hier geht es also nicht um Konrads Poetik des rhetorischen Glanzes, die Jan-Dirk Müller im ›Trojanerkrieg‹ aufzeigt (Müller 2006, S. 297) oder um die Präsenzeffekte, die Jens Haustein Konrads »Stil des schönen Scheins« zuschreibt (Haustein 2011, S. 57).
- 5 Susanne Köbele zufolge »konkurriert der demütige Rhetorik-Verzicht des Legendenerzählers von Anfang an mit der eminenten Rhetorik-Faszination von Heiligen-Verehrung – Spannungsverhältnisse, wohin man blickt.« (Köbele 2012, S. 369)
- 6 Transparent-leuchtende Sprachmetaphorik hat mit den *crystallinen wortelin* natürlich eine eigene Forschungsgeschichte. So kritisiert Christoph Huber die Gottfried-Forschung, die das Stilideal der *perspicuitas* betone, wenngleich ein Kristall (auch »bei hoher Durchlässigkeit«) die Wahrnehmung gerade verändere – so versteht Huber auch die *crystallinen wortelin*: »Genau das erfolgt bei einer durchfärbten und durchzierten Sprache. [...] Ich nenne diese kristalline Qualität nicht ›Klarheit‹, sondern ›Transparenz‹ im Sinn von *trans-parere*, ›durch etwas hindurch erscheinen« (Huber 2011, S. 200).
- 7 *sin klâriu werdiu siuziu jugend* (›Silvester‹, V. 114), *der klâre und der vil reine* (›Silvester‹, V. 355); *der edel und der klâre* (›Alexius‹, V. 130), *er haete ein klârez bilde / und ein lûter angesiht* (›Alexius‹, V. 146f.), *Alexium den klâren* (›Alexius‹, V. 475/981), *der heilig und der klâre* (›Alexius‹, V. 1350); *dâ von den klâren niht gerou* (›Pantaleon‹, V. 1344); *der reine junge* (›Silvester‹, V. 146), *der vil reine gotes kneht* (›Silvester‹, V. 284), *den vil reinen* (›Silvester‹, V. 300), *der reine und der vil sîeze* (›Silvester‹, V. 328), *der reine man Silvester* (›Silvester‹, V. 419), *den reinen man* (›Silvester‹, V. 437), *der reine* (›Silvester‹, V. 1297), *der edel und der reine* (›Silvester‹, V. 2084); *gezieret stuont sin reiniu jugent* (›Alexius‹, V. 137), *den reinen gotes kneht* (›Alexius‹, V. 417), *daz sich der reine jungelinc* (›Alexius‹, V. 428), *dem reinen gotes knehte* (›Alexius‹, V. 500), *der vil reine gotes kneht* (›Alexius‹, V. 777), *dar in sô wart der reine / mit hôhen êren in geleit* (›Alexius‹, V. 1362f); *und wie des reinen gotes kint* (›Pantaleon‹, V. 16), *geblüemet stuont sin reiniu jugent* (›Pantaleon‹, V. 110), *der vil reine quote* (›Pantaleon‹, V. 339), *durch sînen kneht den reinen* (›Pantaleon‹, V. 356), *den vil reinen jungelinc* (›Pantaleon‹, V. 805), *der gotes kempfe reine* (›Pantaleon‹, V. 944), *Der reine marterære* (›Pantaleon‹, V. 1323), *der*

reine gotes degēn (›Pantaleon‹, V. 1475), *sīn reiner līp wīz unde glāt* (›Pantaleon‹, V. 1604), *Pantaleôn, der reine* (›Pantaleon‹, V. 1816/2133), *sīn vil reiner līp verwunt* (›Pantaleon‹, V. 2108), *der reine marterære* (›Pantaleon‹, V. 2155).

- 8 Zum Verhältnis von Konrads ›Silvester‹ zu den ›Actus Silvestri‹ siehe Kliege-Biller 2000.
- 9 Müller beschreibt dies für den ›Trojanerkrieg‹ ähnlich, wenngleich ohne Bezug zur Transzendenz: »Die Rede soll strahlend sein, aber gerade nicht beim Glanz der Oberfläche verharren, vielmehr zu dem gelangen, was sich unter der Oberfläche verbirgt.« (Müller 2006, S. 297)
- 10 Zur »geblühten Rede« bei Konrad siehe Hübner 2000, S. 58–65.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Konrad von Würzburg: Silvester, in: ders.: Die Legenden I, hg. v. Paul Gereke, Halle 1925 (ATB 19).
- Konrad von Würzburg: Alexius, in: ders.: Die Legenden II, hg. v. Paul Gereke, Halle 1926 (ATB 20).
- Konrad von Würzburg: Pantaleon, in: ders.: Die Legenden III, hg. v. Wilfrid Woesler, 2. Aufl. Tübingen 1974 (ATB 21).
- Konrad von Würzburg: Pantaleon. Bereinigter diplomatischer Abdruck und Übersetzung. Hg. und übersetzt von Thomas Neukirchen. Berlin 2008 (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 45).
- Boninus Mombritius: Prologvs in Vitam Sancti Sylvestri Papae et Confessoris, in: ders.: Sanctuarium seu Vitae Sanctorum II, Paris 1910, Nachdruck Hildesheim und New York 1978, S. 508–531.

Sekundärliteratur

- Gärtner, Kurt [u. a.] (Hrsg.): Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Stuttgart 2011ff. ([online](#)).
- Hammer, Andreas: Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im *Passional*, Berlin und Boston 2015 (Beiträge zu einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik 10).
- Haustein, Jens: Mediävistische Stilforschung und die Präsenzkultur des Mittelalters. Mit einem Ausblick auf Gottfried von Straßburg und Konrad von Würzburg, in:

- Breuer, Ulrich/Spies, Bernhard (Hrsg.): Textprofile stilistisch. Beiträge zur literarischen Evolution, Bielefeld 2011, S. 43–60.
- Huber, Christoph: Kristallwörtchen und das Stilprogramm der *perspicuitas*. Zu Gottfrieds *Tristan* und Konrads *Goldener Schmiede*, in: Andersen, Elisabeth [u. a.] (Hrsg.): Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation, Berlin 2015, S. 191–204.
- Hübner, Gert: Lobblumen. Studien zur Genese und Funktion der ›Geblühten Rede‹. Tübingen und Basel 2000 (Bibliotheca Germanica 41).
- Kliege-Biller, Herma: ... *und ez in tiusch getihte bringe vom latine*. Studien zum ›Silvester‹ Konrads von Würzburg auf der Basis der ›Actus Silvestri‹, Münster 2000.
- Köbele, Susanne: Die Illusion der ›einfachen Form‹. Über das ästhetische und religiöse Risiko der Legende, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB) 134 (2012), S. 365–404.
- Lloyd, Albert L. [u. a.] [Hrsg.]: Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen, Bd. 2, Göttingen und Zürich 1998.
- Müller, Jan-Dirk: *schîn* und Verwandtes. Zum Problem der ›Ästhetisierung‹ in Konrads von Würzburg ›Trojanerkrieg‹ (Mit einem Nachwort zu Terminologie-Problemen der Mediävistik), in: Dicke, Gerd [u. a.] (Hrsg.): Im Wortfeld des Textes. Worthistorische Beiträge zu den Bezeichnungen von Rede und Schrift im Mittelalter, Berlin 2006 (Trends in Medieval Philology 10), S. 287–310.

Anschrift der Autorin:

Jun. Prof. Dr. Sarina Tschachtli
Universität Heidelberg
Germanistisches Seminar
Hauptstr. 207–209
69117 Heidelberg
E-Mail: sarina.tschachtli@gs.uni-heidelberg.de