

## Forschungsbericht

### Die Wenzels- und Ludmila-Legenden des 10. und 11. Jahrhunderts

Neuere Forschungsergebnisse

von

Heinrich Jilek

Die Wenzels- und Ludmila-Legenden<sup>3</sup> beschäftigen nunmehr die tschechische, aber auch die deutsche Geschichtsforschung seit mehr als 200 Jahren. Sie haben verschiedentlich zu erregten und nicht immer sachlich ausgetragenen Debatten geführt, und noch sind die Fragen, denen der Streit galt,

1) Neuere Ausgaben der älteren Wenzels- und Ludmila-Legenden in tschechischen Quellensammlungen und Monographien: *Altslawische und lateinische Legenden: Fontes rerum Bohemicarum*, T. 1, Prag 1873. Original u. tschechische Übersetzung (Altslawische Legenden: S. 123—124 Prologlegende der hl. Ludmila; S. 125—126 Wenzelsprologlegende; S. 127—134 1. altslawische Wenzelslegende, Menäenredaktion; S. 135 Prologtranslationslegende des hl. Wenzel; S. 136—139 St. Wenzelskanon. — Lateinische Legenden: S. 140—143 Wattenbach-Legende; S. 144—145 „Fuit in provincia Boemorum“ [Mencke-Legende]; S. 146—166 Gumpold-Legende; S. 167—182 Laurentius-Legende; S. 183—190 „Crescente fide“; S. 191—198 „Diffundente sole“; S. 199—227 Christian-Legende). — J. P e k a ř : Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians, Prag 1906. Original (S. 88—125 Christian-Legende; S. 385—388 „Licet plura“; S. 389—408 „Oportet nos fratres“; S. 409—430 „Oriente iam sole“). — V. C h a l o u p e c k ý : Prameny X. století legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile, Prag 1939. Original (S. 459—481 „Fuit in provincia Boemorum“; S. 481—493 „Diffundente sole“; S. 493—501 „Crescente fide“, Böhm. Red.; S. 501—505 „Beatus Cyrillus“; S. 505—521 „Tempore Michaelis“ [Mährische Legende]; S. 521—537 Böddecke-Handschrift der Christian-Legende; S. 538—556 „Factum est“; S. 556—562 Verse und Antiphone von der hl. Ludmila; S. 558—559 „Lux vera lucis radium“; S. 559—562 „Ecce iubar matutinum“). — Na úsvitu křest'anství, Prag 1942. In tschechischer Übersetzung (S. 59—66 „Fuit in provincia Boemorum“; S. 67—72 1. altslawische Wenzelslegende; S. 73—77 Altslawische liturgische Gesänge zum Wenzelsfeiertag und St. Wenzelskanon; S. 78—86 „Crescente fide“; S. 96—101 „Diffundente sole“; S. 102—133 Christian-Legende; S. 134—152 2. altslawische Legende; S. 162—167 „Factum est“; S. 219—242 „Oriente iam sole“). — O. K r á l í k : Nejstarší legendy přemyslovských Čech, Prag 1969. In tschechischer Übersetzung (S. 30—36 „Crescente fide“; S. 37—53 Gumpold-Legende; S. 54—57 1. altslawische Legende; S. 58—87 Christian-Legende; S. 88—101 Laurentius-Legende; S. 165—182 „Oportet nos fratres“; S. 183—199 2. altslawische Legende; S. 215—216 „Fuit in provincia Boemorum“; S. 217 Prologlegende der hl. Ludmila; S. 218—219 „Beatus Cyrillus“).

*Altslawische Legenden: J. Vajs: Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, Prag 1929. Original und tschechische Übersetzung (1. altslawische Legende: S. 14—20 Vostokov-Redaktion; S. 14—28 Menäen-Redaktion; S. 38—43 Kroatisch-glagolitische Redaktion; S. 64—65 Prologlegende der hl. Ludmila; S. 65—68 Prologlegenden des hl. Wenzel; S. 84—124 2. altslawische Legende mit lat. Übersetzung; S. 139—145 St. Wenzelskanon). — M. Weingart: První česko-církevněslovanská legenda o sv. Václavu, in: Svatováclavský sborník, Bd I, Prag 1934, S. 863—1088. Rekonstruktion der 1. altslawischen Wenzelslegende, Original und lat. Übersetzung, S. 973—998.

nicht geklärt. Neben Tschechen und Deutschen haben sich auch Angehörige anderer Nationen an der Erforschung dieser Probleme beteiligt, und besonders die russische Philologie und Geschichtswissenschaft konnte bedeutsame Beiträge beisteuern. Man wird dieses Interesse für die Wenzels- und Ludmila-Legenden, das namentlich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges neu erwacht ist, besser verstehen, wenn man sich klar macht, daß die Legenden für eine wichtige Epoche im Werden des tschechischen Volkes und des Přemysliden-Staates, nämlich für den Beginn dieses Staatswesens im 9. und 10. Jahrhundert und für die Anfänge des Christentums in Böhmen, fast die einzige heimische Quelle darstellen. Gegenstand der Wenzelslegenden sind das im Einklang mit den Lehren des Christentums verbrachte Leben des Böhmenherzogs Wenzel, seine in das Jahr 929 (nach anderen Quellen 935 oder 936) fallende Ermordung durch seinen Bruder Boleslav (den nachmaligen Herzog Boleslav I.), seine Grablegung und die spätere Überführung des Leichnams in die Grabstätte im Prager Veitsdom und die Wunder, die sich am Grabe des Heiligen ereignen. In enger Verbindung mit den Wenzelslegenden stehen, wie noch zu zeigen sein wird, die Ludmila-Legenden, die in analoger Weise dem gottesfürchtigen Leben der heiligen Ludmila, der Großmutter Wenzels, ihrem Märtyrertode, den sie auf Geheiß ihrer Schwiegertochter Drahomíra erlitt, der vorläufigen Grablegung und Überführung des Leichnams in die Prager Georgskirche sowie den Wundern, die Gott durch die Märtyrerin wirken ließ, gewidmet sind. Gewiß zeigen auch unsere Legenden die für die Legendenliteratur des frühen Mittelalters charakteristischen Züge. Wie jedem anderen Heiligen werden auch Wenzel und Ludmila die christlichen Tugenden zugeschrieben, die zur Erlangung der Heiligkeit unentbehrlich sind, aber die ersten Legenden werden ziemlich bald nach dem Martyrium Wenzels und Ludmilas verfaßt, so daß wenigstens im Falle der Wenzelslegenden hinter dem hagiographischen Schema individuelle Züge aus dem persönlichen Leben des Heiligen und vielleicht auch Anspielungen auf Zeitereignisse erkennbar werden. So wachsen sie über den Typus der bloßen Legende hinaus und nähern sich dem Charakter der Heiligenvita. Allerdings ist auch die Heiligenvita keine wissenschaftliche Biographie. Auch sie führt uns, wie die Legenden überhaupt, in eine anders geartete Wirklichkeit, in der der Heilige zu Hause ist, in der die Dinge des täglichen Lebens unwichtig sind und andere Maßstäbe wirksam werden. Man muß daher in jedem einzelnen Falle fragen, ob und in welchem Grade die Legende oder Vita historische Quelle sein kann.<sup>2</sup>

Die Wenzelslegenden erregten schon die Aufmerksamkeit des Jesuiten Bohuslav B a l b í n , der die von ihm entdeckte Legende des sog. Mönchs Christian 1677 in seinen „*Epitome rerum Bohemicarum*“ abdruckte. Sie fand dann Aufnahme in das große Werk der Bollandisten, bis sich schließlich die böhmischen Aufklärer, namentlich Gelasius D o b n e r und Josef D o b r o v s k ý , eingehend mit ihr beschäftigten. Die Anschauungen Do-

2) H. Delehaye: *Les légendes hagiographiques*, 4. éd., Brüssel 1955; H. Günter: *Psychologie der Legende*, Freiburg/Br. 1949.

brovskýs, der die Legende Christians für eine Fälschung aus dem 14. Jahrhundert erklärte, blieben im wesentlichen für das ganze 19. Jahrhundert in Geltung, wenn auch gelegentlich mit ihnen im Widerspruch stehende Thesen vertreten wurden. Das änderte sich auch nicht nach der Entdeckung der „Ersten altslawischen Wenzelslegende“ durch den russischen Slawisten A. Ch. Vostokov im Jahre 1827, die Dobrovský noch nicht vorgelegen hatte, nun aber einen neuen Aspekt in die Forschung brachte.<sup>3</sup> Eine neue Phase der Wertung der Wenzels- und Ludmila-Legenden trat erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein, als Josef Pekař seine umfangreichen, auf Grund des gesamten damals bekannten Handschriftenmaterials durchgeführten Arbeiten veröffentlichte.<sup>4</sup> In seinem zusammenfassenden, deutsch geschriebenen Werk zählt Pekař zunächst die Handschriften der einzelnen Legenden auf, hebt die Eigenart der letzteren hervor und versucht sie nach inhaltlichen Gesichtspunkten, der unterschiedlichen Charakteristik Wenzels und seines Mörders Boleslav, der ebenfalls unterschiedlichen Stellung zu Drahomíra, der Mutter Wenzels, die bald als Heidin und unerbittliche Christenhasserin, bald als gläubige Christin dargestellt wird, und zu dem Martyrium der heiligen Ludmila, das manche Legenden gar nicht kennen, in mehrere Gruppen einzuteilen. Mit einigen Abänderungen ist diese Einteilung auch heute noch vielfach im Gebrauch.

Zur ersten Gruppe rechnet Pekař die 1. altslawische Wenzelslegende und die Legende des Laurentius, eines Mönchs im Kloster Monte Cassino. Wertvoll und für das Leben des Heiligen auf den ersten Blick aufschlußreich erscheint die 1. altslawische Legende, die vielfach als die älteste erhaltene Wenzelslegende angesehen wird. Ihre Entstehung wurde meist in die ersten Jahre nach dem Tode Wenzels verlegt. Daß gerade sie vielfältige Probleme aufwirft, wird sich noch im folgenden ergeben. Diese Legende ist uns in drei Redaktionen bekannt: der südrussischen Redaktion des Rumjancev-Museums in Moskau, die zuerst 1827 nach einer Handschrift dieses Museums von Vostokov veröffentlicht wurde, der Redaktion der auf den Metropoliten Makarij zurückgehenden Sammlung von Heiligenleben „Četii Minei“ (es ist die wie die frühere Redaktion kyrillisch geschriebene nordrussische Redaktion, die den ausführlichsten Text der Legende enthält) und der glagolitisch abgefaßten kroatischen Redaktion, der kürzesten, nach einigen meist in Kroatien gefundenen Handschriften für ein Brevier zusammengestellten Fassung der Legende. Das Verhältnis der Redaktionen zur ursprünglichen Legende wird verschieden beurteilt. Pekař

3) Eine Übersicht über die ältere Forschung findet sich in J. Pekařs deutsch geschriebenem Werk: *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906, und in den Eingangskapiteln zu R. Urbánek: *Legenda t. zv. Křišťána [Die Legende des sog. Christian]*, Prag 1947; neuere Literatur s. bei J. Ludvíkovský: *Great Moravia Tradition in the 10th Cent. Bohemia and Legenda Christiani*, in: *Magna Moravia*, Prag 1965, S. 525—566.

4) J. Pekař: *Nejstarší kronika česká. Ku kritice legend o sv. Václavu, sv. Ludmile a sv. Prokopu [Die älteste tschechische Chronik. Zur Kritik der Legenden von dem hl. Wenzel, der hl. Ludmila und dem hl. Prokop]*, Prag 1902. Zuerst erschienen in: *Český časopis historický*, Bd 8, H. 4, 1902; dess. deutsch geschriebenes Werk: *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906.

hält die Redaktion aus den Menäen, die zugleich die ausführlichste ist, für die zuverlässigste. Von allen Wenzelslegenden ähnelt diese altslawische am meisten einer Vita. Pekař nennt sie daher auch die „älteste einheimische Quelle für die Geschichte Böhmens“.<sup>5</sup> Die Geschehnisse werden schlicht und realistisch, ohne legendäres Beiwerk erzählt, der Mord wird in allen Einzelheiten geschildert, die Namen der Beteiligten werden genannt, von den Wundern wird nur ein einziges erwähnt. Die Legende schließt mit der Translation des Leichnams in den Prager Veitsdom. Aus all dem glaubte man folgern zu können, daß die Legende bald nach dem Tode Wenzels niedergeschrieben sein müßte und daß ihr Verfasser in der Umgebung des Ermordeten zu suchen sei. Nach dieser Legende ist Wenzel kein Märtyrer, an der Ausübung seiner christlichen Pflichten wird er nicht gehindert. Es gibt auch keine heidnische Reaktion in Böhmen. Boleslav ist ebenfalls Christ, wenn auch nicht in dem strengen Sinne wie Wenzel. Im Lande selbst blüht das Christentum, auf vielen Burgen werden Kirchen erbaut, täglich wird Gottesdienst gehalten, „wie bei den großen Völkern“. Wenzel wird im Lateinischen wie im Slawischen unterrichtet, nach einer Version lernt er sogar Griechisch. Die Ermordung Wenzels erfolgt aus politischen Gründen. Sein Bruder Boleslav begehrt danach, selbst die Herrschaft im Lande zu übernehmen. Die Urheber des Mordes sind seine bösen Ratgeber, nach dem Morde bereut Boleslav seine Tat. Die Mutter der beiden Brüder, Drahomíra, ist ebenfalls Christin, sie wird von Wenzel unter dem Einfluß böser Ratgeber verbannt, dann aber wieder zurückgerufen. Als sie vom Tode ihres Sohnes hört, eilt sie herbei und bestattet den Leichnam, flieht dann aber, da sie auch für ihr Leben fürchtet, „zu den Kroaten“, d. h. nach Ostböhmen, wo sie vor dem Zugriff Boleslavs sicher ist. Von der Ermordung Ludmilas weiß die Legende nichts.

Trotz ihrer scheinbaren Schlichtheit und Klarheit ist die Legende nicht ohne Probleme. Angezweifelt wurde die vielseitige Bildung Wenzels. Bedenken haben auch die Angaben über die vielen Kirchen und das blühende Christentum im Böhmen der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts hervorgehoben. Die Tendenz der Legende geht offensichtlich dahin, darzutun, daß das böhmische Christentum der Zeit durchaus dem der westlichen Völker gleichwertig ist. Man könnte aus der Legende schließen, daß zu Wenzels Zeiten ein lateinisches und ein slawisches Christentum nebeneinander bestehen und daß Wenzel dem slawischen Christentum freundlich gesinnt ist. Keineswegs wird aber in der Legende die slawische Liturgie besonders hervorgehoben oder gar dem lateinischen Christentum gegenübergestellt.

Als Wenzel den Thron bestiegen hatte, brach, wie man aus den Angaben der Legende erfährt, gegen ihn ein Aufstand aus, der aber von der Partei des jungen Fürsten, die zahlenmäßig schwächer war, niedergeschlagen wurde. Man kann fragen, ob etwa das bayerische Heer unter Herzog Arnulf, das sich nach dem Bericht ostfränkischer Quellen im Jahre 922 in Böhmen befand, an der Niederschlagung des Aufstandes beteiligt war.<sup>6</sup> Da

5) Pekař, Die Wenzels- und Ludmila-Legenden, S. 15.

6) So auch W. Wostry: Drei Sankt Wenzels-Studien, in: Jahrbuch des

an dem Aufstand offenbar Wenzels Mutter Drahomíra, die während seiner Minderjährigkeit die Regentschaft führte, Anteil hatte, wurde sie von ihrem Sohn verbannt, später zwar wieder zurückgerufen, sicher aber ihrer Macht entkleidet. Die Unzufriedenheit eines Teiles der Großen des Landes mit dem jungen Fürsten blieb aber bestehen und kann später, als es ihnen gelungen war, Boleslav auf ihre Seite zu ziehen, zur Ermordung Wenzels geführt haben.

Neben dieser 1. altslawischen Legende gibt es noch eine kürzere altslawische Legende, die in dem Prolog, einer kirchenslawischen Brevierlesung, erhalten ist. Inhaltlich gleicht sie fast völlig der längeren Legende, sie läßt aber verschiedene Details aus. Wichtig ist, daß sie im Unterschied zur längeren Legende von der Ermordung Ludmilas berichtet.

Zu dieser ersten Gruppe der Wenzelslegenden zählt Pekař noch die italienische Laurentius-Legende, die vielleicht noch im 10. Jahrhundert von dem gelehrten Mönch Laurentius im Kloster Monte Cassino offensichtlich auf Grund mündlicher Berichte aus Böhmen niedergeschrieben wurde. Sie steht durch eine natürliche, einfache Auffassung der Person Wenzels und auch durch sonstige Angaben der 1. altslawischen Legende nahe, ohne daß Laurentius diese gekannt hat. Irrtümlich werden die Geschehnisse um Wenzel in die Zeit des hl. Adalbert verlegt. Von Ludmila weiß auch diese Legende nichts.

Die zweite Gruppe unterscheidet sich durch verschiedene inhaltliche Merkmale von der ersten. Für sie ist Wenzel ein Vertreter eines mönchischen, asketischen Christentums. Drahomíra ist Heidin und Urheberin einer Christenverfolgung, der erst Wenzel nach seinem Regierungsantritt ein Ende macht. Für die Ermordung Wenzels wird immer mehr die Feindschaft der Großen im Lande, denen die christliche Lebens- und Regierungsführung Wenzels verhaßt ist, verantwortlich gemacht. Boleslav wird immer mehr zum verruchten Mörder. Während die Legenden der ersten Gruppe nur den Vater Wenzels Vratislav kennen, beginnt die zweite Gruppe ihre Erzählung mit Spytihněv, dem Vorgänger Vratislavs. Hierher gehören die Gumpold-Legende, die Legenden „Crescente fide“, „Oporet nos fratres“ und die 2. altslawische Wenzelslegende.

Gewissermaßen der ruhende Pol in der Reihe der Wenzelslegenden ist die sogenannte Gumpold-Legende, die einzige, deren Datierung feststeht und deren Verfasser bekannt ist. Wie im Prolog der Legende mitgeteilt wird, wurde sie auf Wunsch des Kaisers Otto II. von dem damaligen Bischof in Mantua Gumpold verfaßt. Entstanden ist sie etwa um das Jahr 980. Die Legende erlangte eine weite Verbreitung; späteren Legendenverfassern diente sie immer wieder als Vorlage. Auf uns kam sie in zahlreichen Handschriften. Der Verfasser hat sie in einem prunkvollen, schwülstigen Stil geschrieben und stellt in ihr seine Gelehrsamkeit zur

---

Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen 3 (1930—1933), S. 302—303; ähnlich J. Pekař: Svatý Václav [Der hl. Wenzel], in: Svatováclavský sborník I, 1 (1934), S. 38—39.

Schau. Schon durch diesen Stil erweist sie sich nach Pekař als Erzeugnis des späteren 10. Jahrhunderts.<sup>7</sup>

Die Gumpold-Legende steht, wie überhaupt die Legenden dieser zweiten Gruppe, in deutlichem Gegensatz besonders zur 1. altslawischen Legende. Sie ist ihrem ganzen Charakter nach eine Heiligenlegende. Bei Wenzel werden sein christliches Leben und seine tätige christliche Nächstenliebe hervorgehoben. Ihm werden alle christlichen Tugenden zugeschrieben, die ein Heiliger besitzen muß. Da der Verfasser die böhmischen Verhältnisse nicht kannte, sind ihm bisweilen Fehler unterlaufen, so etwa seine Behauptung, Wenzel habe zur Zeit Ottos I. gelebt. Die Gumpold-Legende galt seit den Zeiten Dobrovkys im ganzen vorigen Jahrhundert als wichtigste und zuverlässigste Wenzelslegende. Pekař nimmt hier eine völlige Umwertung vor und erklärt sie für eine wertlose Bearbeitung und Erweiterung der Legende „Crescente fide“.

„Crescente fide“ wurde lange als unbedeutender Auszug aus der Gumpold-Legende angesehen. Demgegenüber versucht Pekař nachzuweisen, daß das Verhältnis beider gerade umgekehrt liegt, daß also „Crescente fide“ eine selbständige Legende ist und ihrerseits Gumpold als Quelle gedient hat. „Crescente fide“ ist somit älter als Gumpold und muß in den siebziger Jahren des 10. Jahrhunderts entstanden sein, ist also die älteste bekannte lateinische Wenzelslegende überhaupt. Pekař unterscheidet zwei Redaktionen, eine ältere, deren Ursprung in Bayern zu suchen ist<sup>8</sup>, und eine jüngere, böhmische, die einige Zusätze aufweist, ohne daß aber der Text des Ganzen wesentlich verändert wurde. Die bayerische Redaktion läßt das Christentum in Böhmen mit Spytihněv beginnen, einem der böhmischen Fürsten, die sich 895 in Regensburg dem ostfränkischen Reich unterwarfen. Die böhmische Version ersetzt diesen Namen durch Bořivoj, den Vorgänger Spytihněvs, der nach Angaben der Christian-Legende und des Chronisten Cosmas von Method die Taufe empfing. Außerdem ist in der böhmischen Fassung die Charakterisierung Boleslavs und Drahomiras, die in der bayerischen Redaktion einhellig verurteilt werden, viel weniger negativ ausgefallen. Die Legende „Crescente fide“ erzählt die Geschehnisse einfach, ohne Phrasen und Wortgepränge und unterscheidet sich dadurch grundlegend von Gumpold. Gerade in dieser legendenhaften Schlichtheit beruht aber ihr Reiz, der ihr auch heute noch innewohnt. In der Frage des Verhältnisses zwischen der Gumpold-Legende und „Crescente fide“ sieht Pekař zwei Möglichkeiten: Entweder diene „Crescente fide“ Gumpold bei der Abfassung seiner Legende als Vorlage, oder beide gehen auf eine gemeinsame Vorlage zurück.

Als dritte Legende gehört in diese Gruppe der Sermon „Oportet nos fratres“, der mit einer Anrede an die Mönche beginnt und im übrigen mit ganz wenigen Zusätzen eine Bearbeitung der Gumpold-Legende in

7) L. Zoepf: Das Heiligenleben im 10. Jh., Leipzig 1908, S. 147.

8) Daß „Crescente fide“ im Kloster St. Emmeram in Regensburg entstanden sei, versucht J. Staber in seinem Aufsatz „Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus und ihr Ursprungsort Regensburg“, in: Das heidnische und christliche Slaventum, Wiesbaden 1970, S. 183—193, nachzuweisen.

Reimprosa ist. Pekař glaubt, daß er zu Ende des 10. oder zu Anfang des 11. Jahrhunderts in Italien entstanden ist. Der Autor, ein guter Stilist, verstand es, den Schwulst seiner Vorlage zu mildern.

Als vierte und letzte Legende ist dieser Gruppe die sogenannte 2. altslawische Wenzelslegende oder Nikolskij-Legende — so genannt, weil sie von dem russischen Gelehrten Nikolaj K. Nikolskij 1904 entdeckt wurde — zuzurechnen. Sie ist zum Teil eine wörtliche Übersetzung, dann wieder eine Überarbeitung der Gumpold-Legende ins Altslawische, hat aber auch „Crescente fide“ benützt und bringt außerdem einige Angaben, die aus anderen Quellen stammen müssen. Pekař, dem der vollständige Text noch nicht vorgelegen hatte, glaubt sie in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts verlegen zu können, rechnet sie aber noch zur älteren Reihe der Wenzelslegenden.

Eine Sonderstellung in dem Komplex der Wenzelslegenden nimmt die Legende des sog. Christian ein, die Pekař noch in das 10. Jahrhundert verlegt. Von ihr wird im folgenden noch eingehend die Rede sein.

Die nun folgenden Legenden, die uns nicht in erster Linie interessieren, stammen durchweg aus dem späteren Mittelalter und gehören schon einer jüngeren Legendentradition an. Sie fügen der Lebensbeschreibung des Heiligen neue Züge und neue Wunder hinzu. Die zeitlich nächsten Legenden faßt Pekař in einer vierten Gruppe zusammen, die er nach dem wichtigsten hierher gehörenden Werk die „Oriente iam sole“-Gruppe nennt.

Diese Legende ist eine in gutem Stil geschriebene ausführliche Legende, die zwei Redaktionen aufweist. Sie ist eine Bearbeitung der Christian-Legende, von „Crescente fide“ und der Gumpold-Legende, hat aber noch weitere Quellen benützt. Auch Cosmas hat der Verfasser gekannt. Hier tritt uns nach Pekař zum ersten Male ein patriotischer Zug entgegen. Entstanden ist die Legende in der Mitte des 13. Jahrhunderts. Die zweite Redaktion fügt neue Züge hinzu, die den christlich-asketischen Lebenswandel Wenzels verdeutlichen sollen. Sie hat vielen späteren Legenden als Vorlage gedient. Der Text der ersten Redaktion wurde zuerst von Pekař in seinem deutsch geschriebenen Werk abgedruckt.

Von „Oriente iam sole“ ist eine weitere wichtige Legende abhängig, die Legende „Ut annuncietur“, die schon von den Bollandisten Johann von Neumarkt zugeschrieben wurde. Nach Pekař weist auch diese Legende zwei Redaktionen auf. Die längere, Johann von Neumarkt zugeschriebene Redaktion ist eine wenigstens dreimal erweiterte Bearbeitung eines ursprünglichen Textes, der mit der Überführung des Leichnams endet. Die zweite Redaktion überarbeitet ihre Vorlage in einem verfeinerten Stil und fügt auch sachliche Angaben hinzu. Bisher nicht bekannte Details werden eingefügt: Wenzel wird z. B. zur Taufe von Boleslavs Sohn nach Bunzlau eingeladen. Neben „Oriente iam sole“ ist Christian eine wichtige Quelle für diese Legende. Als Entstehungszeit gibt Pekař die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts an. In dem Text der zweiten Redaktion, der in einem Codex der Prager Universitätsbibliothek enthalten ist, steht am Schluß der alte

lateinische Sermon von der Translation des hl. Wenzel „Licet plura“. Er gehört wohl noch in das letzte Viertel des 10. Jahrhunderts.

Der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gehört noch eine Legende an, die mit den Worten „Inclitum et gloriosum“ beginnt, eine in einem zierlichen, poetischen Stil abgefaßte Predigt zum 28. September, dem Todestag Wenzels, gewissermaßen eine kürzere Bearbeitung von „Ut annuncietur“. Sachlich bringt sie nichts Neues.

Die letzte hierher gehörende Wenzelslegende ist die Legende Kaiser Karls IV., die in den vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts entstand und die sich durch den historischen Sinn, mit dem die erzählten Begebenheiten beurteilt werden, auszeichnet. Gerade dadurch nimmt sie, die sich von Weitschweifigkeiten fern hält, unter den Wenzelslegenden einen besonderen Platz ein. In ihr wird zum ersten Male erwähnt, daß Drahomíra zur Strafe für ihre Untat unweit der Prager Burg von der Erde verschlungen wurde.

Neben den Wenzelslegenden stehen die viel weniger zahlreichen Ludmila-Legenden. Nach der Auffassung Pekařs gibt es im Grunde nur eine Ludmila-Legende, die vollständig im Werk des Mönchs Christian enthalten ist. Sie ist allerdings in mehreren literarischen Bearbeitungen erhalten, deren gegenseitiges Verhältnis nicht leicht zu lösende Probleme aufwirft. Die wichtigste Ludmila-Legende ist die Legende „Fuit in provincia Boemorum“, die schon 1730 von Johann Burkhard Mencke herausgegeben wurde und deshalb auch als Mencke-Legende bezeichnet wird. Über ihr Alter gehen die Meinungen weit auseinander, wie im folgenden noch zu sehen sein wird. Inhaltlich deckt sich mit ihr der viel kürzere altslawische Prolog von der hl. Ludmila. Alles, was diese beiden Quellen über Ludmila berichten, findet sich auch bei Christian. Darüber hinaus wird hier noch ausführlich von der Bestrafung der Mörder und der Überführung des Leichnams nach Prag berichtet. Am bedeutendsten als literarisches Werk ist die Legende „Diffundente sole“, die Ludmilas Tugenden in überschwenglichen, oft der Bibel entnommenen Ausdrücken feiert. Nach Pekařs Meinung ist sie ein oft wörtlicher Auszug aus Christian, während sie früher nicht selten als die Quelle für die Wenzelslegende Christians angesehen wurde. Da sich in der Legende nichts findet, was auf die Kenntnis der Chronik des Cosmas hinweisen könnte, glaubt Pekař, daß sie nicht später als im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts entstanden ist.

Pekařs Bedeutung für die Erforschung der böhmischen Wenzelslegenden beruht hauptsächlich auf der Neubewertung von drei Legenden, der Gumpold-Legende und der Legende „Crescente fide“, von deren gegenseitigem Verhältnis, wie es Pekař sieht, bereits oben gesprochen wurde, und der Legende des sog. Mönchs Christian, die unter dem Titel „Vita et passio sc. Venceslai et sc. Ludmille avie sue“ bekannt ist. Sie ist das eigentliche Objekt seiner Studien, und das Ziel seiner Arbeit ist es zu beweisen, daß diese Legende echt ist, also wirklich, wie es im Prolog heißt, aus dem Ende des 10. Jahrhunderts stammt und keineswegs eine Fälschung des 14. Jahrhunderts ist, wie J. Dobrovský angenommen hatte,

aber auch kein Produkt des 12. Jahrhunderts, wie man ebenfalls manchmal geglaubt hat. Zum Nachweis seiner These führt er „äußere Gründe“ an, die im wesentlichen in der Beweisführung bestehen, daß Christian älter ist als die Chronik des Cosmas<sup>9)</sup>, daß der letztere Christian benützt habe und daß die drei bei Cosmas genannten, bis heute unbekanntem Quellen „Privilegium Moraviensis ecclesie“, „Epilogus terre Moravie atque Bohemie“ und eine Wenzelslegende in den verschiedenen Kapiteln der Legende Christians enthalten sind. Noch wichtiger als diese sind für Pekař die „inneren Gründe“, historische bzw. kulturhistorische Anspielungen in der Legende, staatsrechtliche und kirchliche Termini u. ä., welche die Legende als ein Werk des 10. Jahrhunderts erweisen sollen. Nur einige dieser Ausdrücke, denen eine stärkere Beweiskraft zukommt, seien hier angeführt: Schon im Prolog finden sich Anspielungen auf die Zeit des zweiten Prager Bischofs Adalbert. Das seinerzeit von Methodius verfluchte Mähren sei verwüstet *usque in hodiernum diem*, was sich nur auf das 10. oder den Anfang des 11. Jahrhunderts beziehen kann. Weiter wird der Sklavenhandel in Böhmen erwähnt, was in späteren Jahrhunderten nicht mehr denkbar wäre. Die Begleitumstände von Bořivojs Taufe entsprechen den Vorstellungen des Missionschristentums aus dem 10. Jahrhundert. Christian erwähnt einmal einen *coepiscopus*, eine Einrichtung, die es nach Pekař nur im frühen Mittelalter gab. Auf die Frühzeit weisen auch solche kirchlichen Ausdrücke hin wie *pontifex* für Bischof, *parochia* für Diözese, *basilica* für Kirche. Auch die staatsrechtlichen Begriffe *regnum*, *rex* haben noch nicht die feste, eindeutige Bedeutung wie im späten Mittelalter. So heißt es z. B. *ducem suum vel regem Zwatopulc*. Sprache und Stil weisen in das 10. Jahrhundert. Die Legende ist in vorzüglichem Latein abgefaßt und hat einen fließenden, leichten, oft eleganten Stil. Die Wortfolge ist oft gekünstelt, wie es im 10., aber nicht etwa im 12. Jahrhundert gebräuchlich ist. Das ganze Werk weist eine einheitliche Redaktion auf.

Im weiteren analysiert Pekař die einzelnen Kapitel bzw. Abschnitte der Legende. Diese erzählt im ersten Kapitel die alte Geschichte Mährens, die Mission der Slawenapostel Kyrill und Method, in den folgenden Kapiteln die alte Geschichte Böhmens, schließlich folgen das Leben und Martyrium der hl. Ludmila und eng damit verknüpft Leben und Martyrium Wenzels. Für das erste Kapitel lag dem Verfasser eine kurze, vielleicht slawische Legende über die Christianisierung Mährens vor, deren wichtigste Stelle sich vermutlich mit der Verteidigung der slawischen Liturgiesprache durch Kyrill beschäftigte. Im weiteren folgen die Urgeschichte Böhmens, die Bekehrung der Böhmen, deren Kernstück die Erzählung von der Taufe des Böhmenherzogs Bořivoj durch Methodius ist. Diese Stelle hat seit Dobrovský die Forschung immer wieder beschäftigt und zu verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben. Bořivoj befindet sich mit seinem Gefolge am Hofe Svatopluks, der die böhmischen Stämme unter seine Oberhoheit ge-

9) Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, unter Mitarbeit von W. Weinberger hrsg. von B. Bretholz (Mon. Germ. hist., Scriptorum rerum Germ. N. S. 2), 2. Aufl. Berlin 1955.

bracht hatte. Obwohl zum Gastmahl eingeladen, verweigert man Bořivoj, da er Heide ist, einen Platz am Tisch, an dem die Christen sitzen, und weist ihm einen Platz auf dem Fußboden an. Der anwesende Erzbischof Method bedauert diese Kränkung Bořivojs und weist ihn darauf hin, daß er solche Kränkungen vermeiden könne, wenn er sich taufen ließe. Bořivoj fragt, was ihm die Taufe wohl nützen würde. Method antwortet darauf, er würde dann der Herr seiner Herren sein (*dominus dominorum tuorum efficieris*), er würde alle seine Feinde überwinden, und sein Geschlecht würde sich wie ein großer Strom vermehren. Bořivoj läßt sich überzeugen, er wird mit seinem Gefolge von Method getauft und baut, nach Böhmen zurückgekehrt, auf der Burg *Gradicz* (Levý Hradec) eine dem hl. Clemens geweihte Kirche. Die hier von Bořivoj erzählte Geschichte, die sich sicherlich nicht so zugetragen hat, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer Episode, die in der Salzburger Streitschrift gegen das mährische Christentum „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“<sup>10</sup> von dem Slawenfürsten Ingo berichtet wird. Man hat daraus geschlossen, daß dem Verfasser der Christian-Legende diese Streitschrift vorgelegen haben muß. Zwingend ist eine solche Annahme nicht, es kann sich bei diesem Bericht auch um eine Reminiszenz an Vorstellungen, die in Kreisen des bayerischen Missionschristentums verbreitet waren, handeln<sup>11</sup>, die allerdings in unserem Falle auf das mährische Christentum übertragen wurden. Die Taufe Bořivojs ist auch deshalb von besonderem Interesse, weil sie, wenn sie wirklich stattgefunden hat, ein Beweis dafür wäre, daß das mährische Christentum und die slawische Liturgie schon früh auch in Böhmen Eingang gefunden haben. — Pekař glaubt, daß die Erzählung trotz der Sagenmotive, die sie umranken, darauf hinweist, daß sie im 10. Jahrhundert niedergeschrieben sein muß. Auf frühe Entstehung der Legende weist auch die altslawische Form *Gradicz* für späteres tschechisches Hradec hin. Die Stelle *dominus dominorum tuorum efficieris* wird manchmal als Beweis für eine jüngere Entstehung der Christian-Legende angesehen. Sie kann erst dann niedergeschrieben worden sein, als die Prophezeiung Methods, daß die Přemysliden die Herren der mährischen Machthaber sein würden, in Erfüllung gegangen war, d. h. als Břetislav I. um 1028 Mähren in Besitz genommen hatte. Demgegenüber weist Pekař darauf hin, daß sich das Wort *tuorum* in der ältesten Christian-Handschrift, der sog. Böddecke-Handschrift<sup>12</sup>, nicht findet, daß es sich wohl um eine spätere Interpolation handelt, so daß sich die Stelle vielleicht überhaupt nicht auf die spätere Angliederung Mährens an Böhmen bezieht.

10) M. K o s : *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, Laibach 1936, S. 132—133.

11) Zu den Begleitumständen der Taufe Bořivojs führt A. Naegle entsprechende Stellen aus kirchlichen Bußbüchern in seiner „Kirchengeschichte Böhmens, quellenmäßig und kritisch dargestellt“, Bd 1: Einführung des Christentums in Böhmen, 1. Teil, Wien 1915, S. 134, an.

12) Erst nach dem Tode J. P e k a ř s wurde festgestellt, daß die Böddecke-Handschrift nicht vor 1454 geschrieben sein kann. Man nimmt aber an, daß sie auf einer sehr alten Vorlage beruht.

Mit dem dritten Kapitel beginnt die Ludmila-Legende Christians, die dann mit der darauf folgenden Erzählung vom Leben und Martyrium Wenzels eng verflochten ist. Durch Vergleichung von Parallelstellen mit der sog. Mencke-Legende und dem slawischen Prolog kommt Pekař zu dem Ergebnis, daß alle diese Legenden auf eine jetzt verlorene lateinische Ludmila-Legende zurückgehen müssen, die wohl in den siebziger Jahren des 10. Jahrhunderts entstanden ist, da die ungünstige Charakteristik Drahomíras, wie sie die „Crescente fide“-Gruppe aufweist, in jenen Legenden nicht oder doch nur sehr gemildert vorkommt. Bei Christian ist Drahomíra zwar Christin, erscheint aber dessenungeachtet des Mordes an ihrer Schwiegermutter Ludmila aus gewinnsüchtigen Gründen für fähig. Auch darin sieht Pekař einen Grund für das hohe Alter der Legende Christians, da eine spätere Zeit sie sicher als eine verstockte Heidin dargestellt hätte, wie es in den Legenden späterer Jahrhunderte tatsächlich der Fall ist. Ein Beweis für das hohe Alter dieser Ludmila-Erzählung ist nach Pekař auch der Umstand, daß nur wenige und unbedeutende Wunder angeführt werden. Warum Christian aber die ungünstige Charakterisierung Drahomíras aus „Crescente fide“ milderte, kann Pekař nicht erklären.

Die weiteren Kapitel bis zum Schluß enthalten die eigentliche Wenzelslegende. Sie wird im wesentlichen nach der Darstellung in „Crescente fide“ erzählt. Christian schmückt aber deren einfache Erzählung stilistisch aus. Daneben benützt er auch noch die Gumpold-Legende, deren sachliche Irrtümer, wie z. B. ihre Feststellung, Spytihněv habe zur Zeit Heinrichs I. gelebt, richtiggestellt werden. Christian hat jedoch auch Angaben, die über den Inhalt von „Crescente fide“ und Gumpold hinausgehen. Er verstärkt auch nicht den Zug ins Legendäre, sondern hebt realistische Details hervor, die ihm eher den Charakter einer historischen Quelle geben und ihn bisweilen dem Standpunkt der 1. altslawischen Legende annähern. Das betrifft auch den Charakter des hl. Wenzel, wenn z. B. Christian als einziger berichtet, Wenzel habe auf den Gelagen, an denen er als Fürst teilnehmen mußte, manchmal zuviel getrunken, habe dann aber immer gleich für solche Ausschreitungen Buße getan. Trotz mancher Ähnlichkeiten glaubt aber Pekař nicht, daß Christian die 1. altslawische Legende gekannt hat. Aus all dem geht hervor, so meint Pekař, daß Christian seine Legende in einer Zeit geschrieben haben muß, als es noch eine mündliche Überlieferung über die von ihm erzählten Ereignisse gab, also nicht später als in den letzten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts. Unter seinen Quellen sei keine, die aus einer späteren Zeit stammen müßte. Die zusätzlichen Angaben, die Christian über „Crescente fide“ und Gumpold hinaus besitzt, verraten nach Pekař ihre Herkunft aus dem 10. Jahrhundert. So weist z. B. die Erzählung von dem Zweikampf Wenzels mit dem Fürsten von Kouřim auf eine Zeit hin, die noch mehrere Stammesfürsten in Böhmen kannte oder wenigstens die Erinnerung daran bewahrte, am ehesten also auf das Böhmen des 10. Jahrhunderts. Auch Christians sparsame Verwendung von legendärem Beiwerk paßt nach Pekař nicht zu den im 12. Jahrhundert entstandenen Legenden, die die Ge-

stalt Wenzels mit immer neuen legendären Zügen ausstatten. Andererseits wurde z. B. Christians Bemerkung über das Verhalten Wenzels auf Trinkgelagen in „Oriente iam sole“ ausdrücklich zurückgewiesen. Ebenso wäre es später wohl kaum möglich gewesen, dem Geistlichen der Burgkirche von Altbunzlau, der auf Geheiß Boleslavs die Kirchentür verschloß, so daß Wenzel nicht in die Kirche, die ihm Asyl gewährt hätte, flüchten konnte, die Mitschuld an der Ermordung des Heiligen zuzuschreiben.

Josef Pekař hatte in jahrelanger Arbeit unter Heranziehung des gesamten erreichbaren Handschriftenmaterials sämtliche Fragen, die die Forschung in Sachen der Legende Christians aufgeworfen hatte, nicht isoliert, sondern stets unter Berücksichtigung auch der übrigen Wenzels- und Ludmila-Legenden und der alten geschichtlichen Überlieferung einer Nachprüfung unterzogen, um vor allem in der Frage der Echtheit der Christian-Legende zu einer endgültigen Lösung zu gelangen. So gewährt besonders seine deutsch geschriebene Arbeit bis heute den besten und umfassendsten Überblick über die Wenzels- und Ludmila-Legenden und ihre wesentlichen Probleme. Als er seine Arbeit beendet hatte, glaubte er, daß nunmehr die Echtheit Christians für immer eindeutig bewiesen sei, daß also dieses Kapitel der böhmischen Legendenforschung jetzt seinen Abschluß gefunden habe. Daß ihm darin auch andere zeitgenössische Forscher beipflichteten, zeigt etwa die Äußerung des deutschen Autors einer St. Adalbert-Biographie, H. G. Voigt: „Den langen Streit über die Echtheit der unter dem Autornamen Christian bekannten ‚Vita et passio sc. Wenzeslai et sc. Ludmile avie eius‘ hat Josef Pekařs Buch ‚Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians‘ ... m. E. für immer zu Gunsten der Echtheit entschieden.“<sup>13</sup> Es trat aber gerade das Gegenteil von dem ein, was Pekař und seine Anhänger erwartet hatten. Seine Arbeit über die Echtheit Christians war nicht der Abschluß der Christian-Forschung, sie leitete erst eine neue Phase von Untersuchungen über diese Legende und ihre Stellung in der böhmischen Legendenliteratur ein, die zwar immer wieder an Pekař anknüpften, oft genug aber zu grundlegend anderen Ergebnissen kamen als er. Noch während Pekař seine Arbeit veröffentlichte, hatte er eine Auseinandersetzung mit einem Vertreter der älteren Forschergeneration, mit Josef Kalousek, der selbst eine größere Arbeit über das wahre und falsche Bild des hl. Wenzel in den Legenden herausgegeben hatte.<sup>14</sup> Als entschiedene Gegner der Auffassung Pekařs von Christian und seiner Legende traten aber der Brüner Archivar Berthold Bretholz und der Katechet František Vacek auf. Von Vaceks Arbeiten über die Wenzelslegenden wird später noch zu sprechen sein, hier soll nur der Polemik zwischen Pekař und Bretholz kurz

13) H. G. Voigt: Die von dem Přemysliden Christian verfaßte und Adalbert von Prag gewidmete Biographie des heiligen Wenzel und ihre geschichtliche Darstellung, Prag 1907, S. 1.

14) J. Kalousek: Obrana knížete Václava svatého proti smyšlénkám a křivým úsudkům o jeho povaze [Verteidigung des hl. Fürsten Wenzel gegen Erdichtungen und falsche Urteile über seinen Charakter], Prag 1901.

Erwähnung getan werden. Beider gegensätzliche Auffassungen betrafen vor allem das Verhältnis Christians zu Cosmas.<sup>15</sup> Während Pekař in seinen Arbeiten zur Erkenntnis gekommen war, daß Cosmas die Christian-Legende gekannt und benützt habe, vertrat Bretholz die Ansicht, daß aus verschiedenen Textstellen der Chronik des Cosmas hervorgehe, daß Cosmas Christian nicht gekannt haben könne. Zur Begründung seiner These weist er vor allem auf die verschiedenartige Gestalt der tschechischen Ursage bei den beiden Autoren hin. Dieser Unterschied war tatsächlich auffallend und hat noch in der Folgezeit des öfteren die Christian-Interpreten beschäftigt. Bretholz kommt schließlich zum Ergebnis, daß Christian „nicht allzu lange nach Cosmas“ geschrieben habe und daß er „weitab vom Zentrum Prag mit sehr beschränkten Hilfsmitteln“ arbeitete. Pekař verteidigte seine Thesen leidenschaftlich in mehreren Aufsätzen, die in seinem deutsch geschriebenen zusammenfassenden Werk ebenfalls in deutscher Übersetzung abgedruckt sind.

Pekařs Gründe für die Echtheit Christians erscheinen uns heute vielfach nicht mehr so eindeutig und schwerwiegend, daß sie mit zwingender Logik die Entstehung dieser Legende in die neunziger Jahre des 10. Jahrhunderts verweisen müßten. In den günstigsten Fällen können sie für das, was sie beweisen sollen, nur einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit beibringen. Man muß gegen Pekař auch einwenden, daß er bisweilen Tatsachen, die seiner These widersprechen könnten, zu entwerten sucht und beiseite schiebt — ein Verfahren, das uns bei späteren Forschern noch öfter begegnen wird —, etwa, wenn er in dem *Passus dominus dominorum tuorum efficietis*, der für eine spätere Entstehung der Christian-Legende sprechen könnte, das gewichtige Wort *tuorum* für eine spätere Interpolation erklärt. Auch archaische Wörter und Wendungen im Text müssen nicht immer ein untrüglicher Beweis für das hohe Alter dieses Textes sein. Es ist durchaus die Möglichkeit denkbar, daß ein geschickter Fälscher des späteren Mittelalters, dem die nötigen Hilfsmittel zur Verfügung stehen, absichtlich in seine Fälschung archaisierende Wörter und Wendungen einfügt, um für sie den Schein hohen Alters zu erwecken.

Schon wenige Jahre, nachdem Pekař für die Echtheit Christians eingetreten war, vertrat Václav Novotný, der Autor der ersten vier Teilbände in dem großen Sammelwerk „České dějiny“ (Böhmische Geschichte)<sup>16</sup>, die die böhmische Geschichte von der Urzeit bis auf Přemysl Ottokar II. behandelten, einen ganz anderen Standpunkt. Da Novotný keine eigene Schrift über die Wenzelslegenden und besonders über die Christian-Frage hinterlassen hat, kennen wir seine Thesen nur aus verstreuten Anmerkungen in den Bänden der „České dějiny“<sup>17</sup>, aus gelegent-

15) Dazu besonders B. Bretholz' Aufsatz: Cosmas und Christian, in: Zs. des Deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 9 (1905), S. 70—121.

16) Česká dějiny [Böhmische Geschichte], Bd I, Teil 1—5; Bd II, Teil 1—4; Bd III, Teil 1—3, Prag 1910—1948.

17) ebenda, Bd I, Teil 1, S. 437 ff.; Teil 3, S. 197—198.

lichen Artikeln und aus seiner späteren Schrift über den hl. Wenzel.<sup>18</sup> Novotný legt einen Stammbaum der Wenzelslegenden vor, der von den Vorstellungen Pekařs erheblich abweicht. An den Anfang dieser Legendentradiation stellt er eine lateinische, uns nicht erhaltene Wenzelslegende, die bald nach der Mordtat entstanden ist und die eher einen erzählenden als legendenhaften Charakter hatte. Es wurden dann weitere Wunder hinzugefügt, sie erlangte Verbreitung im Ausland und wurde zur Grundlage für die späteren Wenzelslegenden. Auf sie gehen die Gumpold-Legende und „Crescente fide“ zurück, die beide etwa um dieselbe Zeit entstanden, voneinander aber nicht abhängig sind. Desgleichen beruht auf ihr die Laurentius-Legende und die 1. altslawische Legende, in der die ursprüngliche Legendentradiation am besten bewahrt ist, weiterhin der Sermon „Oportet nos fratres“ und schließlich die Legende des sog. Christian. Gegen diese Überlegungen wurde eingewendet, daß diese nicht erhaltene lateinische Legende doch Spuren hätte hinterlassen müssen, wenn sie eine solche Verbreitung erlangte, daß auf ihr alle Legenden vom 10. bis zum 12. Jahrhundert beruhten. Eine spätere Entstehungszeit weist Novotný der 1. altslawischen Legende zu, die in der Mitte des 11. Jahrhunderts im Sázava-Kloster entstanden sein soll, da sich in der Menäen-Handschrift eine Anspielung auf die russischen Heiligen Boris und Gleb findet, die im Jahre 1015 ebenfalls von ihrem fürstlichen Bruder ermordet wurden. Pekař und andere erklärten diese Stelle als spätere Interpolation. Scharf und kompromißlos klingt Novotnýs Urteil über die Christian-Legende, die er für eine Fälschung des 12. Jahrhunderts erklärt. Er bringt sie mit dem Prager Georgskloster in Verbindung, dessen Insassen nach dem verheerenden Brand des Klosters im Jahre 1142 versuchten, durch die Hebung der Verehrung Ludmilas, deren Grab sich in ihrer Kirche befand, dem Kloster Ansehen und Einkünfte zu sichern. „So entsteht in dieser Zeit, vielleicht gleich nach 1143, die sog. Legende Christians, deren Zweck eben darin liegt, die Verehrung Ludmilas als Heilige für etwas Altertümliches, von Anfang an Übliches zu erweisen. Und gerade darum war es nötig, die Autorschaft des Bruders Boleslavs II. Christian-Strachkvas unterzuschieben, eine Widmung an den hl. Adalbert hinzuzudichten und so die Verehrung Ludmilas als Heilige schon für das Ende des 10. Jahrhunderts zu erweisen.“ Und er fährt fort: „In dieser Legende wird Ludmila schon ganz offen als Heilige verehrt, und dieser Umstand, vor dem 12. Jahrhundert unmöglich, ist einer der stärksten, bisher nicht widerlegten Beweise — allerdings nicht der einzige — ihrer Unechtheit.“<sup>19</sup>

Als Quelle für die Anfänge des Christentums in Böhmen benützt August Naegle die Wenzels- und Ludmila-Legenden in seiner „Kirchengeschichte Böhmens“.<sup>20</sup> Naegle, der für seine Darstellung das ältere, heute allerdings zum Teil überholte Schrifttum ausgiebig heranzieht, steht im

18) V. Novotný: Český kníže Václav Svatý [Der hl. Wenzel, Fürst der Tschechen], Prag 1929.

19) České dějiny, Bd I, 3, S. 197.

20) Naegle, Kirchengeschichte Böhmens (s. Anm. 11).

allgemeinen noch auf dem Standpunkt der Forschung vor Pekař, dessen Legendenstudien er aber ebenfalls berücksichtigt. Die in ihren Aussagen zuverlässigsten Legenden sind für ihn Gumpold und „Crescente fide“, aber auch die 1. altslawische Legende, die er wie die meisten seiner Vorgänger in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts verlegt. In dem Streit zwischen Pekař und Bretholz um das Verhältnis Christians zu Cosmas steht Naegle auf Bretholz' Seite. Auch er glaubt, daß Christian jünger als Cosmas ist und diesen benützt hat, daß seine Wenzelslegende als spätere Fälschung anzusehen ist. Einer eingehenden Kritik unterwirft er aber die Erzählung von der Taufe Bořivojs, die, falls sie echt wäre, als Beleg für die Christianisierung Böhmens von Mähren her angesehen werden müßte. Er kommt freilich zu dem Ergebnis, daß diese Erzählung als spätere Erfindung gewertet werden müsse, da sie durch keinerlei ältere Nachrichten gestützt werde. Die Viten Konstantins und Methods, die gern von den Missionserfolgen der Brüder berichten, wissen nichts davon, daß Method einen Fürsten der Böhmen getauft hat. Die Erzählung von der Taufe Bořivojs kann also nicht als Beweis für das Übergreifen des kyrillomethodeischen Christentums auf Böhmen herangezogen werden. Ein weiteres Moment, das dagegen spricht, ist nach Naegle das völlige Fehlen einer Kyrill- und Method-Verehrung in Böhmen bis zum 14. Jahrhundert, der Zeit Karls IV., — ein Gedanke, der in neuerer Zeit von František Graus wiederaufgenommen wurde. Was die Frage der slawischen Liturgie in Böhmen betrifft, so gibt Naegle zwar zu, daß mährische Missionare in geringerer Zahl nach Böhmen gekommen sein mögen und daß es hier auch ein slawisches Christentum gab, er glaubt aber nicht, daß Method selbst einen Fürsten der Böhmen getauft hat oder daß er sogar selbst nach Böhmen gekommen sein sollte. Die slawische Liturgie habe zwar in Böhmen fortbestanden, aber ohne hier eine größere Bedeutung zu erlangen. In dieser Frage nähert sich also Naegle dem Standpunkt Vatroslav Jagićs, der von einer „Zimmerpflanze“, die jeder Windhauch vernichten könne, gesprochen hatte. Wie entstand dann aber die Geschichte von der Taufe Bořivojs? Nach Naegles Meinung sollte durch den Nachweis, daß die slawische Liturgie in Böhmen ihre Entstehung dem Eingreifen des höchsten Würdenträgers der mährischen Kirche verdankte, ihre Legitimität noch besonders betont werden. Die Geschichte von der Taufe Bořivojs sei also vermutlich in der Zeit Břetislavs I. oder Vratislavs II. konzipiert worden, als man die Gründung eines großen westslawischen Reiches mit dem Zentrum in Prag ins Auge faßte. Durch die Kontinuität des böhmischen Christentums mit dem pannonisch-mährischen Kyrills und Methods sollte dieser Gedanke kirchenpolitisch untermauert werden. Wenn jedoch Naegle in den angeblich slawisch-nationalen Ideen unter den genannten böhmischen Herrschern die Ursache für die Entstehung dieser Legende von der Taufe Bořivojs durch Method sieht, begibt er sich auf das Gebiet von Spekulationen, für die Beweise nicht erbracht werden können.

In der Mitte der zwanziger Jahre trat František Vacek, der uns schon als Opponent Pekařs in der Christian-Frage bekannt ist, mit sei-

nen Gedanken und Überlegungen zur St. Wenzelsliteratur hervor.<sup>21</sup> Vacek, ein guter Kenner der europäischen Legendenliteratur, brachte insofern einen neuen Gesichtspunkt in die Forschung, als er diese Legenden der böhmischen Frühzeit nicht isoliert und auch nicht nur innerhalb der Gesamtheit der Wenzels- und Ludmila-Legenden betrachtete, sondern sie im Zusammenhang mit den schon weiter entwickelten außerböhmischen Heiligenlegenden sah und in manchen ihrer Aussagen Schablonen wiederfand, die sich in der europäischen Hagiographie schon früher herausgebildet hatten. Da Vaceks Ausführungen aber in einer weniger verbreiteten Zeitschrift und in sich über mehrere Jahre erstreckenden Fortsetzungen erschienen waren, fanden sie in der späteren Forschung nicht die Aufmerksamkeit, die sie verdient hätten.

Bemerkenswert sind besonders die Betrachtungen des Verfassers zu zwei Legenden, zu „Crescente fide“ und zu Christian. Vacek geht aus von dem keinem Zweifel unterliegenden Interesse des neugegründeten Prager Bistums an der Heiligsprechung Wenzels, des ersten aus Böhmen stammenden Märtyrers, und an der Abfassung entsprechender Wenzelslegenden. Als Beispiel zieht er das Bistum Regensburg heran, dessen erster Bischof schon bald nach der Gründung im Jahre 742 die Heiligsprechung des bayerischen Heiligen Emmeram betrieb.<sup>22</sup> Für die Kanonisation war aber in jedem Falle eine Schrift erforderlich, aus der alles über das gottesfürchtige Leben des neuen Heiligen, seine Tugenden und guten Taten und über Art und Zahl der Wunder, die sich bisher an seinem Grabe zugetragen hatten, ersichtlich sein sollte. Diese Schrift, die beim Vorgang der Kanonisation Wenzels vorlag, war nach Vacek die lateinische Legende „Crescente fide“, die möglicherweise nicht in Bayern, wie Pekař geglaubt hatte, sondern unter den deutschen Geistlichen in Böhmen abgefaßt worden war. Diese Schrift wurde dann dem Domkapitel in Mainz und dem Kaiser Otto II. als dem weltlichen Schutzherrn des neugegründeten Bistums übersandt. Otto II., der eine verfeinerte Ausdrucksweise in der Literatur hochschätzte, erschien die Legende „Crescente fide“ wohl zu einfach und schmucklos, er erteilte deshalb dem Bischof von Mantua Gumpold, der als vortrefflicher Stilist galt, den Auftrag, eine dem gehobenen Zeitstil entsprechende Wenzelslegende zu verfassen. Da es in Italien schwer möglich war, sich Nachrichten über die böhmischen Verhältnisse zu verschaffen, übergab er ihm wohl bei seinem Romzug im

21) F. V a c e k : Úvahy a posudky o literatuře svatováclavské [Gedanken und Urteile über die Wenzelsliteratur], in: Sborník Historického kroužku 27 (1926), S. 33 ff.; 28 (1927), S. 1 ff.; 29 (1928), S. 44 ff.; 30 (1929), S. 6 ff., 82 ff.

22) Das Verfahren zur kirchlichen Anerkennung eines Heiligen, der meist wohl schon früher vom Volk als Heiliger verehrt worden war, oblag bis zum Jahr 993 dem zuständigen Diözesanbischof. Für das Verfahren war eine Vita des Heiligen mit Angabe der Wunder erforderlich. 993 fand die Kanonisierung eines deutschen Heiligen zum ersten Male in Rom statt. Auf Grund der von Bischof Liutold von Augsburg verlesenen Vita und des Verzeichnisses der Wunder sprach Papst Johannes XV. den Bischof Ulrich von Augsburg heilig. Aber erst im Jahre 1170 hebt Alexander III. das Recht des Bischofs zur Heiligsprechung auf (Z o e p f, S. 210—211).

Jahre 980 die in seinen Händen befindliche Abschrift von „Crescente fide“ als Quelle. Das Bistum in Prag wurde 973 gegründet, Bischof Dietmar konnte aber erst 976 sein Amt antreten, zur Kanonisation Wenzels dürfte es vermutlich in den späteren siebziger Jahren gekommen sein, und kurz vorher muß also die Legende „Crescente fide“ niedergeschrieben worden sein. Diese Erklärung Vaceks hat viel für sich; einen historischen Beleg, der sie wahrscheinlich machen könnte, gibt es allerdings nicht. Gegen die Erklärung wird angeführt, daß es Gumpold, angenommen, er hätte eine solche Quelle zur Hand gehabt, sicher nicht unterlassen hätte, auf sie im Prolog zu seiner Legende hinzuweisen.

Das Verhältnis der Texte beider Legenden untersucht Vacek in einem Aufsatz der Pekař-Festschrift von 1930.<sup>23</sup> Einige Handschriften von „Crescente fide“ weisen Zusätze im Text auf — Vacek zählt acht solcher Zusätze —, die aber sachlich nichts Neues bringen. Pekař sah in diesen erweiterten Handschriften die „böhmische Redaktion“ der Legende. Nach Vacek hängen diese Erweiterungen wohl mit den Lesungen der Legende in der Morgenmesse des Wenzelsfeiertags zusammen. Ursprünglich wurden diese Lesungen in drei Lektionen vorgenommen, später wurde die Zahl der Lektionen erweitert. Vacek gibt aber zu, daß man den Zusatz über *Bořivoj* wohl nicht so erklären könne.

In der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts hat ein unbekannter Verfasser eine Wenzelslegende in gereimter Prosa verfaßt, die Legende „*Oportet nos fratres*“. Er schrieb für die böhmischen Benediktinermönche, von Wenzel spricht er als dem *patronus noster*. Quelle war für ihn die Gumpold-Legende, daneben „Crescente fide“.

Im 11. Jahrhundert schrieb Laurentius, Mönch des Klosters Monte Cassino, für seine Landsleute in Süditalien in freier Bearbeitung des Wenzel-Stoffes eine geistliche Lesung vom hl. Wenzel auf Grund der Gumpold-Legende, der Legende „*Oportet nos fratres*“ und auf Grund mündlicher Mitteilungen. Die Legende ist erst im 17. Jahrhundert nach Mitteleuropa vorgedrungen, in Böhmen wurde sie erst 1824 bekannt. Vermutlich kannte der Verfasser die im Jahre 999 entstandene Canaparius-Legende vom hl. Adalbert.

Die 1. altslawische Legende enthält viele Details und Namen der Beteiligten, so daß man annehmen muß, daß sie bald nach den erzählten Ereignissen verfaßt wurde. Allerdings sind manche dieser Angaben nicht nachprüfbar, andere müssen Mißtrauen erwecken, wie z. B. die Angaben, daß zur Zeit Wenzels viele Kirchen geweiht wurden und daß täglich Gottesdienst gehalten wurde. Merkwürdig ist auch, daß die Legende in Böhmen fast unbeachtet blieb. Es ergibt sich also die Frage, wo und wann sie entstanden ist. In der kirchenslawischen Sprache, in der die Legende abgefaßt ist, finden sich verschiedene Bohemismen. Außerdem muß die Legende in einem Land entstanden sein, in dem der Kalender der bayeri-

23) F. V a c e k : Poměr Gumpoldovy legendy o sv. Václavu k legendě „Crescente fide“ [Das Verhältnis der Gumpold-Legende vom hl. Wenzel zu „Crescente fide“], in: *Od pravěku k dnešku*, Prag 1930, S. 47—64.

schen Kirche galt, da die Gedenktage des hl. Emmeram sowie die Heiligen Cosmas und Damian erwähnt werden. Vacek glaubt, daß sie in Böhmen von einem Tschechen geschrieben wurde, da manche Einzelheiten so knapp mitgeteilt werden, daß sie nur von Lesern verstanden werden konnten, die mit den böhmischen Verhältnissen vertraut waren. In dieser Frage sind aber auch schon andere Ansichten geäußert worden. So hatte z. B. der Philologe Vondrák angenommen, daß die Legende in Kroatien niedergeschrieben wurde und sich von hier nach Bulgarien und Rußland verbreitet hatte, in Böhmen aber unbekannt geblieben war.

Am eingehendsten befaßt sich Vacek mit der Legende Christians. In der Vorrede erklärt Christian, durch die Niederschrift seiner Doppellegende von der hl. Ludmila und vom hl. Wenzel einem dringenden Bedürfnis abhelfen zu wollen. Mit besonderem Eifer stellt er sich als Verwandten des Bischofs Adalbert und indirekt auch als Abkömmling des Přemysliden-Geschlechtes vor. Das alles ist immerhin auffällig, und man muß fragen, was ihn bewogen hat, sich so als Verwandten des zweiten Prager Bischofs und somit als Autor des 10. Jahrhunderts einzuführen. Worin liegt die Tendenz seiner Legende? Zweifellos will er durch sein Werk das ehrwürdige Alter der Ludmila-Verehrung in Böhmen nachweisen, er will dartun, daß diese Märtyrerin schon unmittelbar nach ihrem Tode als Heilige verehrt wurde. Ein Bedürfnis für einen solchen Nachweis lag aber namentlich dann vor, als die Kanonisierung Ludmilas unmittelbar bevorstand. Vacek glaubt, daß dies am ehesten auf das Jahr 1143, als der Legat Guido de Castello das Patronat über diesen Akt übernahm, zutrifft. Man kommt so zu dem Schluß, daß die Legende Christians aus dem 12. Jahrhundert stammt und mit der literarischen Tätigkeit der Mönche des Sázava-Klosters in Zusammenhang steht. Man hat wohl einen Mann, der in seinem Genre schon bewandert war, mit der Abfassung einer solchen Ludmila-Legende betraut und ihm die nötigen Hilfsmittel, darunter auch ausländische Chroniken, zur Verfügung gestellt.

Aus den Fälschungen des Passauer Bischofs Pilgrim entnahm Christian nach Vacek, daß Kyrill zur Zeit der Römer das Christentum nach Mähren brachte. Da er die Angabe wohl aus zweiter Hand übernahm, schrieb er „zur Zeit des Augustinus“. Auf diese Quelle geht vermutlich Christians Angabe zurück, daß Method sieben Bischöfe unter sich hatte. Die Geschichte von der Verfluchung Mährens durch Method, der Christian die Mahnung an Böhmen hinzufügt, aus dem schlimmen, durch die Verfluchung verursachten Schicksal Mährens für sich eine entsprechende Lehre zu ziehen, weist nach Vacek darauf hin, daß Christian die Sage von der Verfluchung Böhmens durch den hl. Adalbert kannte, deren früheste Erwähnung sich in der Chronik des Thietmar von Merseburg aus dem Jahre 1012 findet.<sup>24</sup> Christian muß wohl diese Chronik gekannt haben, denn die Bezeichnung im Prolog *in partibus Lutheringorum seu Carlingorum* für Lothringen und das Westfrankenreich entsprach der Gepflogenheit Thietmars, die

24) Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg, hrsg. von R. Holtzmann (Mon. Germ. hist., Scriptores rer. Germ., N. S., Bd 9), 2., unveränd. Aufl. Berlin 1955, S. 165 (zum Jahr 996).

Bewohner Lothringens *Lotharingi*<sup>25</sup> und die des Westfränkischen Reiches *Carlingi*<sup>26</sup> zu nennen, während ältere Schriftsteller von *Lothari* oder *Lotharii Franci* und von *Caroli* oder *Carolini Franci* sprechen. — Die Erzählung von der Taufe Bořivojs, die wohl dartun soll, daß Böhmen zu dieser Zeit zum Mährischen Reich gehörte und von hier sein Christentum empfing, macht wahrscheinlich, daß Christian die Remigius-Legende Hinkmars kannte, in der die Taufe Chlodwigs geschildert wird.<sup>27</sup> Davon könnte die Weissagung Methods von der Wirkung, die die Taufe für den Fürsten haben werde, die Erwähnung der Zahl der Gefolgschaftsleute, die sich mit ihrem Herrn taufen ließen, und die Erwähnung der Reaktion im Lande des getauften Fürsten zeugen. Die Erzählung von der Beendigung des Streites zwischen den Rivalen Strojmir und Bořivoj erinnert an die Art, wie von Widukind von Corvey die Beendigung des Streites zwischen Thüringern und Sachsen geschildert wird.

Christian verstand es, beim Leser den Eindruck zu erwecken, als ob er noch im 10. Jahrhundert geschrieben habe. Nachrichten über Details entnahm er der Gumpold-Legende und „Crescente fide“. Quellen für seine Kenntnis des Tatbestandes sind auch die St. Adalbert-Legenden. Von dem Zerwürfnis zwischen Adalbert einerseits und dem Volk sowie den Großen des Landes andererseits wußte er. Aus der Legende des Canaparius<sup>28</sup> war ihm bekannt, wie der hl. Adalbert bedauerte, aus Mangel an Mitteln nicht alle Sklaven zurückkaufen zu können. Aus der Legende des Brun von Querfurt<sup>29</sup> erfuhr er, daß der Sohn Boleslavs I. Mönch wurde und Christian hieß. Was sonst noch in der Vorrede zu Christians Legende steht, ist nach Vacek aus früheren Quellen übernommen. Der erste Satz stammt aus der Schrift Lucians „Über die Auffindung und Translation des hl. Stephanus“ aus dem Jahre 415. Das Weitere stammt aus der Vorrede zu Walafrids Legende vom hl. Gallus<sup>30</sup> aus dem 9. Jahrhundert. Quelle hierfür kann auch die Vorrede zu Alkuins Legende vom hl. Willibrord<sup>31</sup>, ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert, sein. — Wenn im weiteren bei Christian der Diebstahl von Reliquien aus frommen Gründen nicht Sünde ist, so findet Vacek hierzu entsprechende Auffassungen in bayerischen Schriften aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

Die Legenden sind ein Zweig der kirchlichen Literatur, die sich schon früh eine besondere Ausdrucksweise und Phraseologie geschaffen hatte, die im 8. Jahrhundert schon feste Formen erreichte und sich später nur wenig weiterentwickelt hat. Begründer dieser Diktion waren Gregor von

25) ebenda, S. 82.

26) ebenda, S. 106: *Karelingorum*.

27) Mon. Germ. hist., *Scriptores rer. Merov.*, Bd III.

28) *Vita et passio sancti Adalberti martiris Christi*, in: *Fontes rer. Bohem.*, Bd I, Prag 1873, S. 235—265.

29) *Passio sancti Adalberti episcopi et martyris*, ebenda, S. 266—304.

30) *Viten des hl. Gallus*, in: *Mon. Germ. hist., Scriptores rer. Merov.*, Bd IV, S. 229—337.

31) Alkuin: *Vita Willibrordi*, ed. W. Levison, in: *Mon. Germ. hist., Scriptores rer. Merov.*, Bd VII (1920), S. 81—141.

Tours und Gregor der Große. So werden gleiche Zustände immer mit gleichen Wendungen wiedergegeben. Personen und Sachen werden gern mit altertümlichen Ausdrücken benannt, die oft den „Acta martyrum“ entnommen sind. Solche Ausdrücke sind etwa *athleta* für einen unerschrockenen Christen, *miles Christi*, *casa Dei*. Solche Ausdrücke verwendet auch Christian, der hier die Diktion der alten Legenden nachgeahmt hat. Daß er nur nachgeahmt hat, zeigen die Fehler, die ihm dabei unterlaufen sind. So schreibt er *casa Christi* statt *casa Dei*, ferner *civitas Praga metropolis* — in alten Legenden heißt es aber z. B. nur *Antiochia metropolis*. Pekařs Meinung, daß durch die Verwendung solcher Ausdrücke die Herkunft Christians aus dem 10. Jahrhundert bewiesen würde, trifft also nicht zu. Gern verwendet Christian alte Wörter griechischen oder lateinischen Ursprungs. Seine Vorliebe für eine nicht alltägliche Diktion zeigt sich auch darin, daß er in Stellen, die er aus Gumpold oder „Crescente fide“ übernimmt, Ausdrücke, die er dort vorfand, durch andere, meist ältere ersetzt. So schreibt er für *episcopus* — *pontifex*. Auch hier sind ihm manche Fehler unterlaufen. Christian kannte Cosmas und verbesserte ihn bisweilen, da er die alten deutschen Chroniken, die Cosmas nicht bekannt waren, zur Hand hatte.

Vacek stellt schließlich fest, an der Legende Christians, die er, wie schon bemerkt, für ein Werk des 12. Jahrhunderts ansieht, könne man erkennen, wie sich in den Wenzels- und Ludmila-Legenden in den 160 Jahren, die seit der Entstehung der Gumpold-Legende und von „Crescente fide“ vergangen waren, die Legendentradition verändert und weiter entwickelt hat. Im 13. und 14. Jahrhundert entstehe dann die neue Legendenform auf der Grundlage Christians. Das sei schon aus der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandenen Legende „Oriente iam sole“ zu ersehen.

Eine weitere Gelegenheit, sich mit den Wenzelslegenden und ihren Problemen noch intensiver und unter neuen Gesichtspunkten zu befassen, ergab sich anlässlich der Milleniumsfeier 1929, als man in der Tschechoslowakei des vor 1000 Jahren erfolgten Todes Wenzels und der Leistungen dieses Heiligen für das tschechische Volk gedachte. Daß das Jubiläum 1929 begangen wurde, war in gewissem Sinne auch ein Erfolg der Wenzelsforschung Pekařs, denn gerade dieser hatte hervorgehoben, daß das bei Cosmas und Christian genannte Jahr 929 tatsächlich das Todesjahr Wenzels sei<sup>32</sup>, während man bisher meist aus den Angaben in Widukinds Sachsenchronik als Jahr seiner Ermordung 935 oder 936 erschlossen hatte. Zu diesem Jubiläum erschien eine ganze Reihe von Broschüren und Aufsätzen über den hl. Wenzel und über die Wenzelslegenden, von denen, soweit sie wissenschaftlichen Wert haben, noch gesprochen werden soll.<sup>33</sup>

32) P e k a ř, Die Wenzels- und Ludmila-Legenden, S. 255—261.

33) Die Jubiläumsliteratur wird zusammengestellt von J. P r o k e š in seinem Aufsatz: K svatováclavské literatuře jubilejního roku 1929 [Zur Sankt Wenzelsliteratur des Jubiläumjahres 1929], in: Časopis Národního musea 104 (1930), S. 190—212.

Die bedeutendste literarische Leistung dieses Jubiläumsjahres war aber die mehrbändige St. Wenzels-Gedächtnisschrift<sup>34</sup>, die historische, archäologische, literaturwissenschaftliche und philologische Arbeiten über die Epoche des hl. Wenzel enthielt, darunter mehrere umfangreiche Arbeiten über die Wenzelslegenden. Eingeleitet wird das Werk durch eine Studie J. Pekařs über die Person des hl. Wenzel und seine historische Bedeutung für das tschechische Volk.<sup>35</sup> Die hauptsächlichsten Quellen für diese Arbeit sind die Wenzelslegenden, wie sie der Verfasser in seinen bereits besprochenen Arbeiten analysiert hatte. In dieser Studie macht sich aber auch schon die Tendenz bemerkbar, die der ganzen Jubiläumsschrift zugrunde liegt und besonders in einigen Arbeiten über die literarischen Erscheinungen im Böhmen des 10. Jahrhunderts offenbar wird, die Tendenz, aus der Urgeschichte nachzuweisen, daß das tschechische Volk ein uraltes Kulturvolk sei, das von Anfang an den westlichen Nationen in seiner Kultur ebenbürtig war, ja, daß es ihnen durch seine Nähe zur byzantinischen Kultur und besonders durch die von dort übernommene slawische Liturgie eher überlegen war. Diese Tendenzen tragen jetzt in manche Arbeiten zur Geschichte und Literatur der böhmischen Frühzeit ein subjektives Moment und mindern dadurch ihren wissenschaftlichen Wert. So faßt Pekař die Ergebnisse seiner Studie über Wenzel und seine Zeit folgendermaßen zusammen: „Mit dem Ruf der Tschechen als eines gefürchteten kriegerischen Volkes verband sich auch die Vorstellung eines Volkes, das christliche und gebildete Führer hatte. Die literarische Bildung des Prager Hofes, die Gelehrsamkeit Wenzels muß man in diesem Zusammenhang gewiß auch betonen. — Wir sagten schon, daß sich darin zu jener Zeit kaum irgendein deutscher Fürst mit ihm vergleichen konnte, daß die byzantinischen Kultureinflüsse dem Prager Hof einen Teil jenes Glanzes verliehen, der noch den bayerischen wie den sächsischen Herzögen fehlte. Das kulturelle Interesse Prags konnte nicht ohne jeden Einfluß auch auf andere hervorragende Familien der böhmischen Stämme und damit auf die Erweckung und Stärkung des Nationalbewußtseins bleiben. — Ein Stamm, der sich kulturell entwickelter fühlte als seine Nachbarn im Westen oder der sich wenigstens dessen bewußt war, daß er ihnen durch seine Fortschrittsbemühungen gleich kam, war geistig ganz anders für die Gefahren der Zukunft gerüstet. Kurz gesagt, es ist Wenzels Verdienst, daß er am meisten dazu beigetragen hat, daß sein Volk als gleichwertiges und vollberechtigtes Glied in die Gemeinschaft der westlichen Kulturvölker eintrat.“<sup>36</sup> Wenn es schon recht unwahrscheinlich ist, daß in einer Zeit, als sich das damalige Europa in einem Zustand der inneren Zerrüttung befand und seinen äußeren Feinden kaum standhalten konnte, Böhmen allein eine Oase kultureller und religiöser Betätigung darstellen

34) Svatováclavský sborník na památku 1000. výročí smrti knížete Václava Svatého [Sankt Wenzels-Gedächtnisschrift zur Erinnerung an die 1000. Wiederkehr des Todestages des hl. Wenzel], Bd I; II, 1, 2, 4, Prag 1934—1939.

35) J. P e k a ř : Svatý Václav [Der hl. Wenzel], in: Svatováclavský sborník, Bd I, S. 9—101.

36) ebenda, S. 79.

sollte, so wird eine derartige Auffassung auch von den Zeitereignissen in Böhmen selbst widerlegt. Namentlich wegen seiner höheren, angeblich „mönchischen“ Bildung und wegen seines tieferen Verständnisses der christlichen Lehre, wodurch er seine Untertanen auf ein höheres kulturelles und ethisches Niveau heben wollte, wurde Wenzel von den Großen seines Landes abgelehnt. Gerade darin ist eine wesentliche Ursache seiner späteren Ermordung zu sehen. Etwas ähnliches sollte sich einige Jahre später mit der Person des zweiten Prager Bischofs, dem hl. Adalbert, wiederholen. Von einer „literarischen Bildung des Prager Hofes“, die dann auch auf andere vornehme Familien übergreifen hätte, kann man also wohl für diese Zeit nicht sprechen.

Die von Pekař vorgetragene These über die Wenzels- und Ludmila-Legenden, deren Alter und gegenseitige Verhältnisse werden von seinem Schüler Václav Chaloupecký in dessen ebenfalls in der St. Wenzels-Gedächtnisschrift erschienenem Werk<sup>37</sup> übernommen, weiterentwickelt und vertieft. Allerdings ist die Erforschung der Legenden hier nicht Selbstzweck. Sie soll vielmehr dazu dienen nachzuweisen, daß „das religiöse und geistige Leben Böhmens im 10. und auch noch im 11. Jahrhundert nichts anderes als die Fortsetzung des mährischen Christentums“ ist, und weiterhin, daß „der böhmische Staat der Přemysliden des 10. Jahrhunderts bloß die Fortsetzung des Staates der mährischen Fürsten aus der Nachkommenschaft Mojmir“<sup>38</sup> bedeutet. Mit diesem Zweck hängt Chaloupeckýs Streben zusammen, den Ursprung der Wenzels- und Ludmila-Legenden möglichst weit in die böhmische Frühzeit zu verlegen, um so einen unmittelbaren Zusammenhang mit Christentum und Literatur des Großmährischen Reiches demonstrieren zu können. Ausgangspunkt seiner Beweisführung ist die Christian-Legende, die der Verfasser wie Pekař in den Jahren 993 bis 995 entstanden sein läßt und als Kompilation verschiedener älterer Legenden und sonstiger Schriften erklärt. Hinsichtlich des Inhalts weist demnach die Legende Christians vier Abschnitte auf, wie schon oben gezeigt wurde: die Christianisierung Mährens und die weiteren Schicksale der slawischen Liturgie in Mähren, das Übergreifen der slawischen Liturgie auf Böhmen, Leben und Märtyrertum der hl. Ludmila, Leben und Märtyrertum Wenzels. Für diese Abschnitte will Chaloupecký die Quellen bestimmen, beschreiben und datieren, um so einen Einblick in das literarische und geistige Leben im Böhmen des 10. Jahrhunderts zu gewinnen. Die Quellen für den ersten Abschnitt sieht Chaloupecký in einer heute verlorengegangenen Schrift, die Cosmas als „Privilegium Moraviensis ecclesie“ bezeichnet, die einen Bericht über Kyrills und Methods Verteidigung der slawischen Liturgiesprache in Rom, über die schließliche Genehmigung der slawischen Liturgie für Mähren

37) V. Chaloupecký: Prameny X. století legendy Kristiánovy o Svatém Václavu a Svaté Ludmile [Die Quellen des 10. Jhs. der Legende Christians vom hl. Wenzel und von der hl. Ludmila] (Svatováclavský sborník, Bd II, 2), Prag 1939.

38) ebenda, S. 625.

durch den Papst Johannes VIII. in seiner Bulle „*Industriae tue*“ vom Jahr 880 und die weiteren Schicksale des slawischen Christentums in Mähren enthalten habe. Der Verfasser glaubt, durch einen genauen Vergleich des Inhalts von vier Schriften, die sich mit der Entstehung des mährischen Christentums und seinen späteren Schicksalen befassen (der Legende „*Diffundente sole*“, der Legende *Christians* und den aus späteren Jahrhunderten stammenden, aber auf alte Vorlagen zurückgehenden Legenden „*Tempore Michaelis imperatoris*“ und „*Beatus Cyrillus*“), sich einen Einblick in den Inhalt des verlorenen „*Privilegium Moraviensis ecclesie*“ verschaffen und es gewissermaßen rekonstruieren zu können. Das „*Privilegium*“ habe eine ausgesprochen apologetische Tendenz; es wolle nachweisen, daß die slawische Liturgie keine Ketzerei ist, sondern im Einklang mit den Geboten der Kirche und des Papsttums steht. Es sei wohl bald nach der Gründung des Prager Bistums in Böhmen verfaßt worden, als man daran ging, die slawische Liturgie zugunsten der lateinischen Kirchensprache zurückzudrängen.

Christian schöpfte aber nach Chaloupecký in den Kapiteln, die sich mit der Darstellung des slawischen Christentums in Mähren und Böhmen befaßten, noch aus einer anderen Quelle, und zwar aus der Legende „*Diffundente sole*“. Während diese früher meist — und so auch für Pekař — als Auszug aus *Christian* galt, glaubt Chaloupecký nachweisen zu können, daß sie ihrerseits jenem als Vorlage gedient hat, da Gedanken, die in „*Diffundente sole*“ durchaus logisch miteinander verbunden sind, bei *Christian* mitunter in einer willkürlichen und sinnwidrigen Abfolge erscheinen.<sup>39</sup> Wie das „*Privilegium*“ sei „*Diffundente sole*“ eine Apologie der slawischen Liturgie, lege aber im Gegensatz zu jenem das Hauptgewicht auf die Verpflanzung des mährischen Christentums nach Böhmen durch die ersten Přemysliden. In diesem Zusammenhang komme der Erzählung von der Taufe Bořivojs durch Method, die eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Bericht von der Taufe des Wislanen-Fürsten in der *Vita* des Konstantin habe<sup>40</sup>, große Bedeutung zu. Die hauptsächlichsten Quellen von „*Diffundente sole*“ seien das „*Privilegium*“ und die Ludmila-Legende „*Fuit in provincia Boemorum*“. Daneben habe der Verfasser aber auch die *Vita* Konstantins<sup>41</sup>, die schon erwähnte Schrift „*De conversione Bagoariorum et Carantanorum*“ und die Fälschungen des Bischofs Pilgrim von Passau<sup>42</sup> aus den siebziger Jahren des 10. Jahrhunderts gekannt. So gehen

39) Er glaubt auch, daß *Cosmas* mit „*Epilogus terre Moravie atque Bohemie*“ diese Legende gemeint hat.

40) Über die Taufe des Wislanenfürsten berichtet die *Method-Vita* im 11. Kapitel (*Fontes rer. Bohem.*, Bd I, S. 48).

41) *Zitie Konstantina*, in: P. A. L a v r o v : *Materialy po istorii vozniknovenija drevnejšej slavjanskoj pišmennosti* [Materialien zur Geschichte der Entstehung der ältesten slawischen Literatur] (*Slavistic Printings and Reprintings*, Bd 67), Den Haag 1966, S. 1—66.

42) G. Friedrich: *Codex diplomaticus Bohemiae*, Bd I, S. 37 (Nr. 33); S. 332 (Nr. 366). — Chaloupecký über Pilgrim von Passau in: *Prameny*, S. 161—163.

nach Chaloupeckýs Meinung vielleicht die sich in „Diffundente sole“ findenden Angaben, Mähren sei zur Zeit des hl. Augustinus christianisiert worden und der Erzbischof Method habe sieben Suffraganbischöfe gehabt, auf entsprechende Stellen in den von Pilgrim gefälschten Briefen zurück. Hauptzweck von „Diffundente sole“ sei die Apologie der slawischen Liturgie. Die Legende müsse also zu einer Zeit entstanden sein, als es nötig wurde, die slawische Liturgie gegen den Alleinheitsanspruch der lateinischen Kirche zu verteidigen, vermutlich nach der Gründung des Prager Bistums. Chaloupecký glaubt daher, ihre Entstehung in die Zeit um 975 verlegen zu können.

Die weiteren Kapitel Christians sind der hl. Ludmila, der angeblichen ersten böhmischen Heiligen und — nach Chaloupeckýs Meinung — Vertreterin des slawischen Christentums, gewidmet. Berichtet wird über das Leben und Martyrium der Heiligen, die Überführung des Leichnams nach Prag, die Beisetzung in der Prager Georgskirche und über die Wunder, die die Heilige wirkte. Hauptquelle für diesen Abschnitt sei die lateinische Ludmila-Legende „Fuit“, die in zwei Redaktionen, einer slawischen und einer lateinischen, vorlag. Beide Redaktionen sind, wie Chaloupecký glaubt, jedoch nicht ursprünglich und gehen auf eine verlorene altslawische Legende von der hl. Ludmila zurück. Die lateinische Bearbeitung steht jedoch der ursprünglichen slawischen Legende nach Inhalt und Form sehr nahe. Da die Spuren dieser altslawischen Legende in der böhmischen Redaktion von „Crescente fide“, die Chaloupecký in die Zeit um 955 verlegt, erkennbar sind und da sie nach Struktur und Ziel Übereinstimmung mit der 1. altslawischen Legende zeigt, müsse sie aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammen. Vielleicht wurde sie in den letzten Lebensjahren Wenzels von demselben slawischen Geistlichen geschrieben, der um 940 die 1. altslawische Wenzelslegende verfaßte. Anlaß für die Abfassung der ersten Ludmila-Legende war, so Chaloupecký, wahrscheinlich die Translation des Leichnams nach Prag etwa um das Jahr 925, die dem hl. Wenzel die Gelegenheit gab, in Regensburg um die Kanonisation Ludmilas nachzusuchen.

Der letzte Abschnitt im Werk Christians schildert Leben und Martyrium Wenzels. Ludmila- und Wenzels-Legende sind hier aber eng miteinander verknüpft und gehen auf dieselben Quellen zurück. Auch für Chaloupecký ist die Hauptquelle für die Erzählung vom Leben und Sterben Wenzels die Legende „Crescente fide“ in ihrer böhmischen Redaktion. Schon Pekař hatte von einer bayerischen und böhmischen Redaktion von „Crescente fide“ gesprochen und die bayerische als die ursprüngliche bezeichnet. Demgegenüber behauptet Chaloupecký, daß die böhmische Redaktion die ältere ist, die bayerische weise tendenziöse Wendungen auf. Erst in zweiter Linie habe Christian auch die Gumpold-Legende benutzt, und zwar auch hier wieder die böhmische Redaktion, die schon bald in Böhmen auf Grund der böhmischen Redaktion von „Crescente fide“ hergestellt worden sei. Sie sei nicht erhalten, liege aber in einer slawischen Übersetzung in der 2. altslawischen Legende vor. Schließlich müsse aber Christian auch die 1. altslawische Wenzelslegende benützt haben.

Von Christians Leistung als Schriftsteller und Historiker hat Chaloupecký nicht die gleiche hohe Meinung wie sein Lehrer Pekař. Nach seiner Meinung faßte Christian einfach die Angaben seiner Quellen in ein Ganzes zusammen, ohne ihnen viel Neues hinzuzufügen. Sein Beitrag zur Erkenntnis der böhmischen Geschichte des 10. Jahrhunderts sei also recht gering. Sein Werk enthalte kaum etwas Wichtiges, was nicht schon in seinen Quellen zu finden sei. Eine Besonderheit ist, findet Chaloupecký, sein Stil, der seinem ganzen Werk einen einheitlichen Stempel aufdrückt. Die schlichten und einfachen Erzählungen seiner Quellen erweitert er oft in einer gekünstelten, bombastischen und phrasenhaften Erzählweise. Christian ist ein Kompilator, aber er hat seine Vorlagen nie unverändert übernommen, sondern sie stets durch den ihm eigenen Stil umgeformt. Ein besonderes Merkmal seines Werkes sei die Abneigung gegen die Přemysliden. Er ist, wie er selbst im Prolog ausführt, ein Abkömmling des mit jenen rivalisierenden Geschlechtes der Slavníkinger und ein Verwandter des zweiten Prager Bischofs, des hl. Adalbert, und weiß, trotz seiner Sympathie für einzelne Angehörige des Geschlechtes wie den hl. Wenzel, von den Přemysliden nur Ungünstiges zu berichten. Die Legende muß aber noch vor dem Überfall auf die Hauptburg der Slavníkinger Libice und der Ausrottung dieses Geschlechtes im Jahre 995 geschrieben worden sein.

Um die Entstehungszeit der Christian-Legende zu bestimmen, sucht Chaloupecký ihr Verhältnis zu anderen, einwandfrei datierbaren Denkmälern der böhmischen mittelalterlichen Literatur klarzustellen, so vor allem zu der Ludmila-Homilie „Factum est“, die auf der Ludmila-Legende „Subtrahente“<sup>43</sup> beruhe, welche ihrerseits wieder einen Auszug aus Christian darstelle. Die Entstehung von „Factum est“ sei in die letzten Jahrzehnte des 11. Jahrhunderts zu verlegen, als es darum ging, die Verehrung der hl. Ludmila zu heben. Das Werk Christians muß also vor dieser Zeit entstanden sein.

Dementsprechend sei Christians Verhältnis zu Cosmas zu beurteilen. Durch Nebeneinanderstellung der in beiden Werken ähnlich lautenden Textstellen kommt Chaloupecký zum Ergebnis, daß Cosmas in diesen Fällen die Legende Christians als Quelle benutzt hat. Von Christian hat er auch das Jahr 929 als Todesjahr Wenzels, das allein in der Legende Christians vorkommt, übernommen. Christian muß also älter als die Chronik des Cosmas sein.

Aber auch nach der Tendenz, die er vertritt, gehöre Christian in das Ende des 10. Jahrhunderts, in die Zeit, als der Slavníkinger Vojtěch-Adalbert Bischof in Prag war. Denselben Geist der Abneigung gegen das Přemysliden-Geschlecht, wie wir ihn bei Christian finden, atmen auch andere Literaturerzeugnisse dieser Epoche, so die Wenzelslegende des Laurentius von Monte Cassino und die Adalbert-Legende des Brun von Quer-

---

43) Von W. Wattenbach 1849 in einem handschriftlichen Brevier des Klosters Heiligenkreuz aufgefunden, auch als Wattenbach-Legende bezeichnet. Die Handschrift wurde in den Jahren 1181—1200 geschrieben.

furt.<sup>44</sup> Selbst wenn es Christian nicht im Prolog zu seinem Werk verkündet hätte, so meint Chaloupecký, müßten wir seine Legende ihrer ganzen inneren Haltung und Tendenz nach in das Ende des 10. Jahrhunderts verlegen.

Die Feststellung, daß die Legende Christians dem Ende des 10. Jahrhunderts angehört, hat nach Chaloupecký zunächst eine literarhistorische Bedeutung, die nicht zu unterschätzen ist, „weil keines der mitteleuropäischen Völker ein historisches und literarisches Denkmal von so hohem Alter besitzt“.<sup>45</sup> Als Chaloupecký diese Äußerung tat, hat er wohl nicht bedacht, daß damals im deutschen Raum schon das lateinische Waltharilied vorlag, daß zwischen 955 und 970 bereits Hrothswith von Gandersheim, eine der bedeutendsten Erscheinungen des lateinischen Mittelalters, ihre Dialoge geschrieben hatte und daß um 970 Widukind von Corvey seine Sachsenchronik verfaßte, die gerade für die böhmische Geschichte des 10. Jahrhunderts von großer Bedeutung ist und von Chaloupecký selbst mehrfach zitiert wird. Seine Hauptaufgabe sieht aber Chaloupecký darin, durch die Verlegung Christians und seines Werkes in das 10. Jahrhundert nachzuweisen, daß das böhmische Christentum dieser Zeit als eine Fortsetzung des slawischen Christentums Kyrills und Methods anzusehen ist und daß der böhmische Staat des 10. Jahrhunderts den Staatsgedanken des Großmährischen Reiches wiederaufgenommen und weiterentwickelt hat. Diese Thesen stehen allerdings auf schwachen Füßen, da Chaloupecký zu ihrer Stützung nur die oben genannten Schrift Denkmäler anführen kann, deren Datierung und sonstige Bewertung vielfach auch nach den Ausführungen dieses Buches keineswegs für gesichert gelten können.<sup>46</sup> Um so mehr muß in Verwunderung setzen, daß der Verfasser sich nur auf die erzählenden Quellen beschränkt und die vorliegenden liturgischen Denkmäler, die eher das Vorhandensein eines slawischen Gottesdienstes im Böhmen des 10. Jahrhunderts wahrscheinlich machen könnten, zur Beweisführung nicht mit herangezogen hat.

Wenn in den bisher genannten Arbeiten fast immer Christian und sein Werk im Zentrum des Interesses standen, befassen sich die beiden folgenden umfangreichen Arbeiten mit einer nicht weniger bedeutsamen Gruppe der Wenzelsliteratur, nämlich mit den slawischen Wenzels- und Ludmila-Legenden und darunter besonders mit der 1. altslawischen Legende. Beide Werke sind bestrebt, dem Leser kritische Ausgaben dieser Denkmäler an die Hand zu geben. Der von Josef V a j s redigierte Sammelband der altslawischen literarischen Denkmäler vom hl. Wenzel und von der hl. Ludmila<sup>47</sup> gliedert sich in mehrere Abschnitte, in denen verschiedene Ver-

44) Brunonův život sv. Vojtěcha [Brunns Leben des hl. Adalbert], in: *Fontes rer. Bohem.*, Bd I, S. 266—304.

45) Chaloupecký, *Prameny*, S. 604.

46) Chaloupeckýs Rekonstruktion des „Privilegium Moraviensis ecclesie“ wurde von J. Vilíkovský in: *Naše věda* 1941, S. 81—94, abgelehnt. — Weitere Literatur zum Priv. Mor. eccl. siehe in: *Magnae Moraviae fontes historici*, Bd III, Brünn 1949, S. 341.

fasser diese Denkmäler dem Forscher und interessierten Laien auf der Grundlage der vorliegenden Handschriften im Urtext mit Lesarten, Erläuterungen und tschechischer Übersetzung näherbringen möchten. So wird die 1. altslawische Legende in sämtlichen drei Redaktionen abgedruckt, und zwar von N. J. Serebrjanskij die südrussische oder Redaktion Vostokovs und die nordrussische oder Menäen-Redaktion, von J. V a j s die kroatisch-glagolitische Redaktion. In den russischen Prologen, einer Sammlung kurzgefaßter Heiligenleben, finden sich auch zwei Wenzels- und eine Ludmila-Prologlegende. Auch sie druckt N. J. Serebrjanskij hier mit ausführlichen Erläuterungen ab. Nicht weniger wichtig ist die von J. V a š i c a besorgte kritische Ausgabe der 2. altslawischen oder Nikolskij-Legende, die bisher nur von N. N i k o l s k i j in den „Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva“ [Denkmäler der alten Literatur und Kunst], Bd 174, 1909, und von V. G r u z i n in seinem Buch „Slovanský svatý Václav“ [Der slawische heilige Wenzel], Prag 1929, abgedruckt worden ist. Seiner Ausgabe hat Vašica eine eingehende Untersuchung beigefügt, die die Sprache der Legende, die Quellen, aus denen sie schöpft, bestimmen und ihr Verhältnis zu den Vorlagen klarstellen will. Hauptquelle ist natürlich Gumpold, daneben aber auch „Crescente fide“, die Laurentius-Legende und Christian. Da sie aber auch Angaben enthält, die in keiner dieser Quellen zu finden sind, vor allem die Nachricht von der angeblichen Verheiratung Wenzels und von seinem Sohn Zbraslav, worüber nur in dieser Legende berichtet wird, muß, so schließt Vašica, eine slawische Gumpold-Übersetzung vorgelegen haben, die über zusätzliche Angaben, vielleicht aus mündlichen Quellen, verfügte, welche dann in der Nikolskij-Legende ihren Niederschlag fanden. Die Reihe der in diesem Band zusammengefaßten Wenzels- und Ludmila-Denkmäler schließt mit dem altslawischen St. Wenzels-Kanon, der in der Ostkirche verwendet wurde. Es liegen somit alle wichtigen kirchenslawisch abgefaßten Wenzels- und Ludmila-Denkmäler in kritischen Ausgaben vor.

Die 1. altslawische Legende steht im Mittelpunkt einer zweiten umfangreichen Publikation, die anlässlich des St. Wenzelsjubiläums erschien, nämlich der Arbeit des Philologen Miloš Weingart „Die erste tschechisch-kirchenslawische Legende vom hl. Wenzel“.<sup>48</sup> Diese sog. 1. altslawische Wenzelslegende war schon seit ihrer Auffindung im Jahre 1827 das ganze vorige Jahrhundert hindurch Gegenstand der Aufmerksamkeit von deutschen und tschechischen Philologen und Historikern, ist aber dessenungeachtet niemals gründlich erforscht worden. Erst um die Jahrhundertwende widmeten ihr drei Philologen umfangreiche Untersuchungen,

47) Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile [Sammlung altslawischer literarischer Denkmäler vom hl. Wenzel und von der hl. Ludmila], hrsg. von J. V a j s, Prag 1929.

48) M. Weingart: První česko-cirkevněslovanská legenda o sv. Václavu [Die 1. tschechisch-kirchenslawische Legende vom hl. Wenzel], in: Svatováclavský sborník, Bd I, Prag 1934, S. 863—1090, 5 Faks.

Vatroslav Jagić<sup>49</sup>, Václav Vondrák<sup>50</sup> und František Pastrnek.<sup>51</sup> Sie unterzogen die Legende einer möglichst allseitigen philologischen Analyse und versuchten, die mannigfachen sprachlichen Probleme, die sich im Zusammenhang mit der Legende ergeben, einer Klärung zuzuführen. Wie schon oben bemerkt wurde, ist das Original der Legende nicht erhalten; was uns von ihr vorliegt, sind spätere Handschriften, die drei verschiedenen Redaktionen angehören. Zwei davon zeigen deutlich russische Einflüsse, die sog. Vostokov- oder Rumjancev-Redaktion und die in den „Četii Minei“ des Metropoliten Makarij erhaltene Menäen-Redaktion. Ihnen steht die kroatisch-glagolitische Brevier-Redaktion, die den kürzesten Text enthält und erst spät bekannt wurde, gegenüber. Es galt nun, das gegenseitige Verhältnis der drei Redaktionen und ihr Verhältnis zur verlorenen ursprünglichen Legende klarzustellen. Diese Arbeit ist besonders gründlich von Fr. Pastrnek in der hier erwähnten Untersuchung geleistet worden. Während früher meist die Vostokov-Redaktion als diejenige angesehen wurde, die den ursprünglichen Wortlaut am besten bewahrt hat, und während Pekař die Menäen-Redaktion als die zuverlässigste ansah, wurde seit Pastrnek immer öfter auf die kroatische Version als diejenige, die dem Original am nächsten stehe, hingewiesen. Die kroatische Version ist somit nach dieser Auffassung keine gekürzte Ausgabe der Legende, wohl aber enthalten die beiden russischen Redaktionen Zusätze, die in der ursprünglichen Legende nicht vorhanden waren. Vor allem in der Vostokov-Redaktion wurden Ungenauigkeiten und Schreibfehler festgestellt. Auf diesem Standpunkt steht auch Miloš Weingart, der aber einen entscheidenden Schritt über seine Vorgänger hinaus tat, indem er auf Grund der Handschriften der kroatischen Redaktion, doch immer unter Berücksichtigung der Lesarten in den russischen Redaktionen, die ursprüngliche Legende zu rekonstruieren versuchte. Diese Rekonstruktion steht auf festerem Grund als etwa Chaloupeckýs Wiederherstellung des völlig im Dunkeln liegenden „Privilegium Moraviensis ecclesie“; gleichwohl ergeben sich auch aus ihr schwerwiegende Probleme. Weingart mußte für seine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ein normalisiertes Kirchenslawisch verwenden, wie man es nach der Grammatik für das 10. Jahrhundert voraussetzt. Der Rekonstruktion haftet somit notgedrungen etwas Künstliches und Abstraktes an. Im weiteren hat man dem Verfasser den Vorwurf gemacht, daß er, da er im wesentlichen die kroatischen Handschriften als Grundlage für seine Wiederherstellung herange-

49) V. Jagić: Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache, neue, erweit. Aufl., Berlin 1913.

50) V. Vondrák: Zur Würdigung der altslawischen Wenzelslegenden und der Legenden vom hl. Prokop (Sitzungsberichte der Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl., Nr. 127), Wien 1892; ders.: Nový text hlaholský církevněslovenské legendy o sv. Václavu [Ein neuer glagolitischer Text der kirchenslawischen Legende vom hl. Wenzel], in: Časopis Českého musea 1903, S. 145—162, 435—448; ders.: O původu Kievských listů a Pražských zlomků [Über den Ursprung der Kiever Blätter und Prager Fragmente], Prag 1904, S. 91—93.

51) Fr. Pastrnek: Slovanská legenda o sv. Václavu [Die slawische Legende vom hl. Wenzel], in: Věstník Král. české společnosti nauk v Praze, 1903, Teil 6.

zogen hat, eine südslawische, aber keine tschechische Version der Legende geliefert habe. Abgesehen davon ergeben sich hier noch weitere Probleme. Das sind vor allem die Fragen nach den Bohemismen in der Sprache der Legende, die Frage nach ihrem Entstehungsort und ihrer Entstehungszeit. Die sprachlichen Bohemismen, die die Legende als tschechisch-kirchenslawisches Denkmal charakterisieren, sind schon früh festgestellt worden.<sup>52</sup> Weingart schließt aus ihnen, daß die Legende von einem Tschechen verfaßt wurde und, da sie über böhmische Verhältnisse gut unterrichtet ist, daß sie auch in Böhmen und nicht, wie man manchmal angenommen hat, in Kroatien entstanden ist. Da sie auch über Wenzels Leben und Regierungszeit gut Bescheid weiß, Details über seine Ermordung mitteilt und die Namen der Mitverschworenen kennt, verlegt Weingart ihre Entstehung in die ersten Jahre nach der Ermordung Wenzels, also etwa in die Zeit um 940. Ein weiteres Problem ist das Verhältnis unserer Legende zu anderen kirchenslawischen Texten, so vor allem zu den Legenden des sog. russischen Prologs. Der russische Prolog (auch Synaxarion oder Menologion genannt)<sup>53</sup> ist eine aus dem Griechischen übersetzte Sammlung von kurzen Heiligen- und besonders Märtyrerlegenden für den praktischen Gebrauch. In diesen russischen Prolog wurden später auch die Lebensbeschreibungen russischer Heiliger eingetragen, und darunter etwa im 13. Jahrhundert auch zwei Wenzels- und eine Ludmila-Legende. Nach Weingarts Feststellung ist die 1. altslawische Legende die alleinige Quelle der Prolog-Legende von der Translation der Leiche Wenzels und die wichtigste Quelle für die zweite Prolog-Legende von seinem Martyrium; die Ludmila-Legende gehe auf eine verlorene größere kirchenslawische Legende zurück. Keine Spur der 1. altslawischen Legende findet sich jedoch nach Weingarts Meinung in der 2. altslawischen Wenzels- oder Nikolskij-Legende. Ihr Verfasser hat wahrscheinlich die 1. altslawische Legende gar nicht gekannt oder absichtlich nicht benützt. — Eine weitere Frage betrifft die Verbreitung der 1. altslawischen Legende in Rußland und Kroatien; in Serbien und Bulgarien ist sie offensichtlich nicht bekannt geworden. Die in Böhmen entstandene, glagolitisch geschriebene ursprüngliche Legende wurde nach Weingart hier wenigstens zweimal, ebenfalls glagolitisch, abgeschrieben, und eine dieser Abschriften kam noch vor dem Ende des 11. Jahrhunderts nach Kroatien, wo sie wiederum zweimal abgeschrieben wurde. Aus einer dieser Abschriften stammen die erhaltenen drei Texte der kroatisch-glagolitischen Breviere, aus der zweiten Abschrift stammt die im kroatischen Städtchen Novi aufgefundene Handschrift. Außerdem kamen aber sowohl die 1. wie die 2. altslawische Wenzelslegende etwa im 11. Jahrhundert nach Rußland, und zwar die zweite früher als die erste, die spätestens zu Beginn des 12. Jahrhunderts in Rußland bekannt war. Problematisch ist aber das Fortleben der 1. altslawischen Legende in Böhmen selbst. Weingart ist zwar überzeugt, daß

52) In neuerer Zeit wurde diese Frage noch einmal behandelt in dem Aufsatz von R. Večerká: Bohemismy v první stsl. legendě Václavské [Bohemismen in der 1. altslawischen Wenzelslegende], in: Slavia 30 (1961), S. 417—422.

53) Weingart, S. 939 ff.

sie der Autor von „Crescente fide“ kannte und benützte und daß auch Christian seine Kenntnis der Anfänge des Christentums in Mähren und Böhmen nicht nur aus den Lebensbeschreibungen von Kyrill und Method, sondern auch aus der 1. altslawischen Legende schöpfte. Auch Details aus der Geschichte Wenzels gehen auf sie zurück, aber schon den Verfassern der Gumpold- und Laurentius-Legende war sie nicht bekannt, und auch die späteren Legenden, angefangen mit „Oporet nos fratres“, zeigen keine Spuren ihrer Einwirkung mehr. Sie geriet also in Böhmen selbst in Vergessenheit, und vielleicht läßt sich eine Spur von ihr erst wieder zu Anfang des 14. Jahrhunderts in Dalimils Chronik feststellen.

Nach Weingart hat aber die 1. altslawische Legende noch eine viel größere Bedeutung für das Verständnis der Kultur und Geschichte des damaligen Böhmen. Sie ist ein wichtiges Glied in der Kette der Literaturdenkmäler, die das Vorhandensein der kirchenslawischen Sprache und das ununterbrochene Fortbestehen der slawischen Liturgie in Böhmen seit der Taufe Bořivojs bis zur zweiten und endgültigen Vertreibung der slawischen Mönche aus dem Sázava-Kloster im Jahre 1097 beweisen können. Die Legende zeugt, so Weingart, von einer beachtenswerten kulturellen Höhe im damaligen Böhmen, die sich aus dem Zusammenhang mit der byzantinisch-slawischen Kultur erkläre. Diese Hinwendung zur byzantinisch-slawischen Kultur habe letzten Endes bewirkt, daß das durch das von Deutschland aus nach Osten vordringende lateinische Missionschristentum und seine politischen Folgen gefährdete tschechische Volkstum erhalten geblieben sei.

Wie Weingart glaubt, ist aber unsere Legende auch die erste heimische Schrift zur böhmischen Geschichte. Nicht Christian ist, wie Pekař behauptete, der erste böhmische Geschichtsschreiber; diesen Ruhm könne vielmehr der Verfasser der 1. altslawischen Wenzelslegende für sich in Anspruch nehmen. Aus ihren Angaben glaubt Weingart auf die Verhältnisse im damaligen Böhmen Rückschlüsse ziehen zu können. Die in der Legende vorkommenden Andeutungen bürgerkriegsähnlicher Zustände in Böhmen nach dem Regierungsantritt Wenzels bleiben allerdings unberücksichtigt. Dagegen scheinen ihm die Angaben, daß unter Wenzel zahlreiche Burgen gebaut und daß viele Kirchen eingeweiht wurden, auf einen gewissen Wohlstand im Böhmen des 10. Jahrhunderts hinzudeuten. Bei seiner Interpretation der Legende als Geschichtsquelle macht Weingart den Fehler, ihre Angaben unbesehen und wörtlich zu übernehmen, ohne sie auf ihrem geschichtlichen Hintergrund zu betrachten und ohne sie auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen.

Einwendungen muß man auch gegen Weingarts künstlerische Wertung der Legende erheben. Diese erste kirchenslawische Wenzelslegende wirkt auf uns heute besonders durch die scheinbar realistische, sich von jeder gekünstelten Ausdrucksweise und Phrase fernhaltende Schilderung der Zustände und Ereignisse. Für Weingart aber ist sie das erste Originalwerk der tschechischen Literatur, ein Meisterwerk der Kunst, in dem hinter jeder Wendung, jeder direkten Rede und jeder Anwendung des kirchen-

slawischen Partizipiiums ein tief durchdachtes künstlerisches Wollen vermutet wird. Man kann eine Legende des 10. Jahrhunderts nicht nach Grundsätzen werten, die bei der Betrachtung eines Werkes der L'art-pour-l'art-Dichtung aus dem Ende des 19. Jahrhunderts am Platze wären. Eine ästhetische Wertung unserer Legende hätte unter Berücksichtigung der für die lateinische und vielleicht auch byzantinische Legendenliteratur der Zeit geltenden Stil- und Kompositionsprinzipien erfolgen müssen. Auch bei seiner künstlerischen Wertung hat Weingart die Legende allzu sehr als Einzelwerk gesehen. So kann z. B. die Bemerkung, daß Wenzel in seiner Jugend den Segen des Bischofs empfing und dadurch gewissermaßen sein späteres heiligmäßiges Leben eingeleitet wurde, sicher nicht dem feinen psychologischen Empfinden des Verfassers gutgeschrieben werden. Daß sich das spätere heilige Leben und Martyrium schon in der Jugend des Heiligen ankündigt und im Segen und in der Prophezeiung eines kirchlichen Würdenträgers für alle erkennbar wird, ist ein in der hagiographischen Literatur gern verwendeter Topos, der z. B. auch in den St. Adalbert-Legenden vorkommt.

Die Jubiläumsschrift enthält noch mehrere, zum Teil recht umfangreiche Arbeiten, die sich zwar nicht unmittelbar mit den Wenzelslegenden befassen, aber hauptsächlich auf Grund der Ausgrabungen Örtlichkeiten und Bauten aus der Zeit Wenzels rekonstruieren und dadurch zu manchen Schilderungen der Legenden wertvolle Erläuterungen geben können. Über die drei Burgen, die nach der 1. altslawischen Legende für die Ereignisse um Wenzel Bedeutung gewonnen haben, Prag, Budeč und Altbunzlau, und ihre Rekonstruktion berichtet Karel Guth in seiner Arbeit „Praha, Budeč a Boleslav“ [Prag, Budeč und Bunzlau].<sup>54</sup> Die von Wenzel begründete St. Veitskirche auf Grund der Ausgrabungen wiedererstehen zu lassen, versuchen die Arbeiten von Kamil Hilbert: „O nálezech rotundy Václavovy“ [Über die Funde der Wenzels-Rotunde].<sup>55</sup> und Josef Cibulka: „Václavova rotunda svatého Víta“ [Wenzels St.-Veit-Rotunde].<sup>56</sup> Ein weiterer Aufsatz befaßt sich aber wiederum mit den Wenzelslegenden, und zwar diesmal mit der 2. altslawischen oder Nikolskij-Legende. Dem Verfasser Jan Slavík<sup>57</sup> geht es jedoch nicht so sehr um die Charakterisierung dieser Legende, als vielmehr um ihr Verhältnis zu zwei lateinischen Legenden, zu der Gumpold-Legende und zu „Crescente fide“. Slavík ist ein Gegner Pekařs in der Frage der Echtheit Christians, aber auch in seiner Beurteilung des Verhältnisses von „Crescente fide“ zu Gumpold. Pekař hatte „Crescente fide“ für die Vorlage zur Abfassung der Gumpold-Legende gehalten; demgegenüber erklärt Slavík „Crescente fide“ für einen Auszug aus Gumpold, kehrt also zur alten These, die J. Dobrovský vertreten hatte, zurück, führt allerdings für seine Auffassung neue Gründe an. Daß „Crescente fide“ die erzählten Geschehnisse manchmal unlogisch

54) In: Svatováclavský sborník, Bd I, S. 686—818.

55) ebenda, S. 220—229, 9 Taf.

56) ebenda, S. 230—685, zahlr. Abb.

57) J. Slavík: Mladší slovanská legenda o sv. Václavu a její význam pro kritiku legend latinských [Die jüngere slawische Wenzelslegende und ihre Bedeutung für die Kritik der lateinischen Legenden], ebenda, S. 842—861.

miteinander verbindet oder sie überhaupt ohne eine Erklärung aneinanderreicht, hatte schon Vacek bemerkt. Die bekannteste Stelle dieser Art ist die Prophezeiung des jungen Wenzel von der bevorstehenden Ermordung seiner Großmutter Ludmila und von der Vertreibung der Priester. Mit der Erzählung der Prophezeiung wird zwar begonnen, sie wird aber sofort wieder abgebrochen, und statt dessen wird die Ermordung Ludmilas und die Vertreibung der Geistlichen eingehend geschildert. Aus solchen in diesem Fall und anderweitig fehlenden Zwischengliedern schließt Slavík, daß „Crescente fide“ ein gekürzter Auszug aus einer größeren Legende ist. Man finde diese Zwischenglieder weniger in der eigentlichen Gumpold-Legende, als in der 2. altslawischen Wenzelslegende, die ja im wesentlichen eine Übersetzung Gumpolds darstellt, aber eine erweiterte Gumpold-Legende als Vorlage gehabt haben muß, welche alle jene Zusätze enthielt, die „Crescente fide“ über den ursprünglichen Gumpold hinaus besitzt. Befriedigend geklärt ist jedoch das Verhältnis von Gumpold und „Crescente fide“ auch durch Slavíks Beweisführung nicht. Der Autor von „Crescente fide“ war zweifellos kein bedeutender Literat.<sup>58</sup> Es wäre durchaus denkbar, daß Gumpold, der die Legendentechnik und den hohen Stil seiner Zeit glänzend beherrschte, mit der einfachen Tatsachenschilderung von „Crescente fide“ als Grundlage seine Legende verfaßte, es ist aber schwer vorstellbar, daß ein so wenig geschickter Autor, wie es der Geistliche war, der „Crescente fide“ schrieb, aus der mit Gelehrsamkeit und hochtrabenden Worten prunkenden Gumpold-Legende eine so einfache und schmucklose Erzählung der Ereignisse zusammenstellen konnte, ohne daß sich ihm nicht wenigstens hie und da Ausdrücke des hohen Stils seiner Vorlage eingeschlichen hätten. Man muß deshalb fragen, ob die Lücken und Ungereimtheiten im Satzbau, die man in „Crescente fide“ bemerken kann, nicht einfach auf das schriftstellerische Unvermögen des Verfassers zurückzuführen sind.

Zum St. Wenzelsjubiläum des Jahres 1929 erschien neben dem „Svatováclavský sborník“ noch eine beträchtliche Anzahl von Broschüren und Aufsätzen, die sich aber meist mit der Person Wenzels, seiner Stellung in der Geschichte des 10. Jahrhunderts oder der St. Wenzels-Verehrung befassen und die Legenden nur nebenbei erwähnen, ohne neue Gesichtspunkte zu erbringen, so daß sie hier unerwähnt bleiben können. Von den Arbeiten, die sich eingehender mit den Legenden beschäftigen, ist bereits die Schrift Václav Novotnýs „Český kníže Václav Svatý“, die die früher vorgetragenen Anschauungen des Autors über die Wenzelslegenden wiederholt, erwähnt worden. Mit seinen Thesen, besonders der von Christian als Fälschung des 12. Jahrhunderts, polemisiert J. Pekař.<sup>59</sup> Vladimír Gruzin versucht in seiner Arbeit „Slovanský svatý Václav“ [Der slawische hl. Wenzel], Prag 1929, nachzuweisen, daß Wenzel kein Heiliger des lateinischen Westens ist, sondern daß man ihn dem slawischen Osten und

58) So auch V a c e k (siehe oben Anm. 23).

59) In: Český časopis historický 35 (1929), S. 435—438.

der Orthodoxie zurechnen müsse. Wenn es schon unklar ist, ob und inwieweit Wenzel der slawischen Liturgie anhing, so ist es völlig unberechtigt, ihn für das orthodoxe Christentum in Anspruch nehmen zu wollen. Alle Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern der lateinischen und slawischen Liturgie spielten sich doch auf dem Boden der römischen Kirche ab, der beide Richtungen angehörten. Für uns hat die Broschüre deshalb ein gewisses Interesse, weil sie in ihrem zweiten Teil sämtliche slawische Wenzelslegenden und den Wenzelskanon im Urtext und mit tschechischer Übersetzung abdruckt. Heute sind allerdings diese Ausgaben durch das Werk von V a j s<sup>60</sup> überholt und überflüssig geworden.

Eine eigene Anschauung über die ältesten Wenzels- und Ludmila-Legenden, die sich jedoch in mancher Hinsicht an die von Pekař vertretenen Thesen anlehnt, enthält die Broschüre von František Michálek B a r t o š.<sup>61</sup> Sein Urteil über diese ältesten Legenden steht in enger Beziehung zu seiner Auffassung von der politischen Lage im damaligen Mitteleuropa und natürlich auch in Böhmen. Für ihn ist das Böhmen der Zeit Wenzels und Boleslavs der westlichste Eckpfeiler des Slawentums und ein natürlicher Verbündeter der Elbslawen, die gerade damals in schwerem Kampf gegen das Heer Heinrichs I. standen. Auch in Böhmen selbst gab es damals — so Bartoš — eine slawische Partei, der die Mutter Wenzels Draho-míra, die Tochter eines Stodoranenfürsten, anhing, und eine deutsche Partei, an deren Spitze Wenzel stand, der Heinrich I. und dem deutschen Christentum ergeben war. Nach der Niederwerfung der Elbslawen fürchtete man auf seiten der slawischen Partei Repressalien und Strafmaßnahmen Heinrichs I., denen man nur durch die Beseitigung Wenzels und durch die Erhebung des energischen Boleslav auf den böhmischen Thron entgehen zu können meinte. Zu dieser Ausdeutung der Ereignisse um die Ermordung Wenzels kommt Bartoš nur auf Grund einer willkürlichen Interpretation der zeitgenössischen Quellen. Es ist auch nicht vertretbar, panslawistische Ideen des 19. Jahrhunderts schon im Böhmen des 10. Jahrhunderts wirksam sein zu lassen. Wenzels Ermordung erfolgte zweifellos aus politischen Gründen und wurde erst später, sicherlich unter tätiger Mitwirkung des neugegründeten Prager Bistums, zum Martyrium um des christlichen Glaubens willen umgedeutet.<sup>62</sup> Es ist durchaus möglich, daß

60) Siehe Anm. 47.

61) F. M. B a r t o š : *Kníže Václav Svatý v dějinách a v legendě* [Fürst Wenzel der Heilige in Geschichte und Legende], Prag 1929.

62) Daß ein Mord aus rein gewinnsüchtigen Motiven zum Märtyrertod umgedeutet wurde, findet sich in der älteren Legendenliteratur öfters. So wurde der Tod des Einsiedlers Meginrad, der im Jahre 861 von Raubmördern erschlagen wurde, nach der Vita Meginradi als Märtyrertod angesehen (Z o e p f, S. 127). Eine ähnliche Sachlage ergibt sich in der Legende von den „Fünf Brüdern“, den Landespatronen Polens. Sie wurden als Märtyrer verehrt, obwohl sie einem gemeinen Raubmord zum Opfer fielen, noch ehe sie ihre Missionstätigkeit beginnen konnten. — Nicht immer aber ließ sich die Kirche herbei, einen Heiligen, bei dem es zweifelhaft war, ob er die Bedingungen für die Heiligsprechung erfüllte, zu kanonisieren. Im Falle von Wenzels treuem Knapen Podiven

die Andeutungen der 1. altslawischen Legende und Christians den tatsächlichen Sachverhalt wiedergeben, so nämlich, daß sich eine zahlenmäßig starke und einflußreiche Gruppe unter den böhmischen Großen durch die fremden Geistlichen, mit denen sich Wenzel umgab, vom Hofe verdrängt fühlte und die reichen Zuwendungen, die der Fürst jenen zukommen ließ, als Schmälerung der eigenen Einkünfte ansah, so daß unter ihnen der Plan reifte, Wenzel gewaltsam zu beseitigen. Der junge, ehrgeizige Boleslav wurde dann durch die Aussicht auf den Fürstenthron für den Mordplan gewonnen. Mit den politischen Ereignissen im damaligen Böhmen stehen nach Bartoš auch die Legenden in Beziehung: sie verdanken ihnen ihre Entstehung und stellen ihrerseits wieder die Reaktion verschiedener Gruppen auf diese Ereignisse dar. Für Bartoš beginnt die Legendenliteratur mit „Crescente fide“, von ihm als „bayerische Legende“ bezeichnet, da sie im Kreise der nach Wenzels Tode nach Bayern geflüchteten deutschen Geistlichen zum Zweck seiner Heiligsprechung in Regensburg entstanden sei. Das späte Entstehungsjahr 970 stimmt allerdings nicht recht zu dieser Annahme. Auf Grund dieser bayerischen Legende habe dann um 980 Gumpold sein Werk verfaßt, sei aber auch die 1. altslawische Legende geschrieben worden. Diese letztere sei in Kreisen der Angehörigen der slawischen Liturgie, mit der bayerischen Legende als Vorlage, aber auch im Gegensatz zu ihr entstanden. Während die bayerische Legende Wenzel als Heiligen und Asketen schildert und scharf gegen Boleslav, den sie als den verworfenen Urheber des Mordes bezeichnet, Stellung nimmt, ist Wenzel für die 1. altslawische Legende nur ein frommer, mildtätiger Mensch, kein Heiliger, und Boleslav lediglich der von bösen Ratgebern verführte reuige Sünder. Ähnlich, aber nicht in so ausgeprägter Weise, äußert sich über Boleslav die in den neunziger Jahren des 10. Jahrhunderts auf Grund der früheren Legenden entstandene Kompilation des Christian. Über die wirkliche Persönlichkeit Wenzels und über seinen Charakter gewinnen wir nach Bartoš aus den Legenden keine Klarheit. Die Aufzählung der Tugenden Wenzels in der 1. altslawischen Legende entspreche der Aufzählung der christlichen Tugenden in den Beichtformeln. Für seine Charakteristik in der bayerischen Legende habe aber schon Vacek Übereinstimmungen mit Stellen in anderen, ausländischen Legenden festgestellt.

Die Tendenz, die tschechische Kulturleistung in der Geschichte hervorzuheben und der Welt sichtbar zu machen, die schon in den Veröffentlichungen des Wenzelsjubiläums offenbar wurde, trat in verstärktem Maße in den Jahren der Bedrohung durch den Nationalsozialismus und schließlich in der Zeit des Protektorats hervor und wird besonders deutlich in

---

waren diese Bestrebungen offenbar nicht von Erfolg begleitet. Um seinen Herrn zu rächen, erschlug Podiven einen der Hauptbeteiligten. Von den Häschern Boleslavs gefangen, wurde er zum Tod durch den Galgen verurteilt. An seiner Hinrichtungsstätte ereigneten sich einige bescheidene Wunder. Seine Heiligsprechung zu erreichen, war wohl eines der Ziele des Autors der Christian-Legende.

dem wissenschaftlichen Sammelwerk „Co daly naše země Evropě a lidstvu“ [Was unsere Länder Europa und der Menschheit gegeben haben]<sup>63</sup>, das ganz klar einen apologetischen Zweck verfolgt und der Welt in einem übersichtlichen Katalog vor Augen führen will, welche Kulturleistungen, die der europäischen Kultur und schließlich der gesamten Menschheit zum Nutzen gereichten, die Tschechen und Slowaken im Verlaufe ihrer Geschichte vollbracht haben. Die ersten Artikel dieses Werkes beziehen sich naturgemäß auf die Anfänge des Christentums und der Kultur in den böhmischen Ländern. Mit besonderer Aufmerksamkeit wird dabei die Ausstrahlung der tschechischen Kultur auf andere Länder, vor allem natürlich auf die slawischen und östlichen Länder, hervorgehoben. Mit dem tschechischen Anteil an der kirchenslawischen Kultur beschäftigt sich ein eingehender Aufsatz von Olaf Jansen (eigentlich Roman Jakobson).<sup>64</sup> Über die Bedeutung des hl. Adalbert, des zweiten Prager Bischofs, für die Christianisierung Polens und Ungarns schreibt V. Chaloupecký.<sup>65</sup> Den Anfängen der St. Wenzelsverehrung bei den Nachbarvölkern der Tschechen in West und Ost geht Josef Vašica nach.<sup>66</sup> Keiner dieser Aufsätze ist den Legenden in ihrer Besonderheit gewidmet, aber doch muß immer wieder auf sie zurückgegriffen werden, denn gerade die Wenzels- und Ludmila-Legenden sind die ersten Objekte tschechischer Kulturausstrahlung in den ost- und südslawischen Raum. Ihr frühes Eindringen in den gottesdienstlichen Gebrauch der Ostkirche, in östliche Sammlungen von Heiligenleben und Breviere vermittelte nicht nur die frühesten tschechischen Kultureinflüsse den Ost- und Südslawen, es war auch, wie z. B. im Fall der 1. altslawischen Wenzelslegende, die Ursache, daß uns diese Legenden bis heute erhalten geblieben sind.

Die gleiche apologetische Tendenz zeigt ein ausschließlich den Legenden des 9. bis 13. Jahrhunderts gewidmetes Werk, das unter dem Titel „Na úsvitu křesťanství“ [In der Morgendämmerung des Christentums]<sup>67</sup> erschien, die ältesten mährischen und böhmischen Legenden in einer guten neutschechischen Übersetzung enthält und sie so einem breiteren Lesepublikum zugänglich machen will. Die Tendenz wird am deutlichsten in der Einleitung sichtbar, läßt sich aber auch in den Begleittexten zu den einzelnen Legenden erkennen. Die Texte wurden zum großen Teil von J. Chaloupecký verfaßt und stehen im Einklang mit seinen Thesen in den „Prameny“. Auch sie zeigen die Neigung, die Entstehung der einzelnen Legenden in eine möglichst frühe Zeit zu verweisen. Da der Band nur

63) 2. Aufl. Prag 1940.

64) O. Jansen: Český podíl na církevněslovanské kultuře [Der tschechische Anteil an der kirchenslawischen Kultur], in: Co daly naše země Evropě a lidstvu, Prag 2 1940, S. 9—20.

65) V. Chaloupecký: Svatý Vojtěch a jeho poslání v Uhrách a v Polsku [Der hl. Adalbert und seine Sendung in Ungarn und Polen], ebenda, S. 20—23.

66) J. Vašica: Raný kult českých světců v cizině [Der frühe Kult der tschechischen Heiligen im Ausland], ebenda, S. 24—27.

67) Na úsvitu křesťanství. Z naší literární tvorby románské v stol. IX—XIII. [In der Morgendämmerung des Christentums. Aus unserem Literaturschaffen der romanischen Epoche vom 9. bis zum 13. Jh.], Prag 1942.

solche Legenden aufnehmen will, die, ob sie nun lateinisch oder slawisch abgefaßt sind, zu dem beginnenden tschechischen Schrifttum gerechnet werden können, werden solche Legenden, die Ausländer zum Verfasser haben, nicht aufgenommen. In dem Band enthalten sind also z. B. die Viten des Kyrill und Method, nicht aber die Gumpold-Legende. Dagegen findet die altslawische Übersetzung Gumpolds, die 2. altslawische Legende, Aufnahme.

In dieselben Jahre, in denen die oben genannten Schriften entstanden, fällt aber auch ein umfassendes Werk Rudolf Urbánek<sup>68</sup>, das auf 1 100 Seiten die Probleme der Christian-Legende endgültig zu lösen versucht. Wie schon bei Pekař, stehen auch bei ihm Christian und seine Legende im Mittelpunkt des Forscherinteresses. Urbánek stellt diese Legende nicht nur in den Gesamtzusammenhang der Wenzels- und Ludmila-Legenden, er betrachtet sie auch auf dem Hintergrund des allgemeinen kulturhistorischen, geistigen und kirchlichen Lebens. Seine Methode ist im eigentlichen Sinne philologisch. Er unterzieht die Texte einer strengen Kritik, ehe er aus ihnen weiterreichende Schlüsse zieht. Daher auch Urbánek's Bestreben, zu den ursprünglichen Quellen zurückzukehren, daher die besondere Aufmerksamkeit, die er den Handschriften zuwendet. So kommt er zum Ergebnis, daß eine ganze Gruppe solcher Legendenhandschriften aus einer Prager Schreibwerkstatt stammt und in Verbindung steht mit den Bemühungen der böhmischen Augustiner, besonders der Mönche aus dem Kloster Wittingau, ein tschechisches Passionale zu schaffen. Nach Urbánek's Meinung ist die Christian-Legende weder ein Werk aus dem Ende des 10. Jahrhunderts, wie Pekař und Chaloupecký glaubten, noch gehört sie dem 12. Jahrhundert an, wie Novotný und Vacek annahmen, sie ist vielmehr eine Fälschung aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, wie schon Dobrovský behauptet hatte.

Zum Beweis des hohen Alters der Christian-Legende wurde seit Pekař die Christian-Handschrift aus dem Kloster Böddecke im Bistum Paderborn angeführt, die noch altertümliche Namensformen (*Zuentepulc*, *Gradicz* u. a.) enthält und deren Vorlage deshalb (sie selbst stammt aus dem 15. Jahrhundert) mindestens in das 12. Jahrhundert verlegt wurde. Urbánek erkennt zwar an, daß wenigstens die Vorlage dieser Böddecke-Handschrift alt ist, erklärt jedoch, daß es sich hier um keine Christian-Handschrift, sondern um eine selbständige Ludmila-Legende, vermutlich die Kanonisationslegende, handelt, die um 1131 im St. Georgskloster entstand und die dann ihrerseits Christian zur Vorlage diente. Ein weiteres Beweisstück für das Alter der Christian-Legende, die Legende „Diffundente sole“, die Pekař für einen Auszug aus Christian ansah, entwertet Urbánek dadurch, daß er sie mit Chaloupecký nicht als Auszug

68) R. Urbánek: *Legenda t. zv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských i václavských a její autor* [Die Legende des sog. Christian in der Entwicklung der vorhussitischen Ludmila- und Wenzels-Legenden und ihr Autor], Bde 1 und 2, Prag 1947.

aus Christian, sondern als Vorlage für diesen erklärt. Entstanden sei sie gegen Ende des 11. Jahrhunderts im Sázava-Kloster zur Verteidigung der damals schon bedrängten slawischen Liturgie. Verfasser sei der kunst- und literaturliebende Abt Božetěch. Ihm schreibt Urbánek auch noch eine Prokop-Legende und die aus Cosmas bekannten, nicht erhaltenen Schriften „Privilegium Moraviensis ecclesie“ und „Epilogus terre Bohemie atque Moravie“ zu. Es sind wohl von Božetěch für Vratislav II. zusammengestellte Unterlagen, das „Privilegium“ für dessen Verhandlungen mit Papst Gregor VII. 1079 betreffs der Bewilligung der slawischen Liturgie in Böhmen, der „Epilogus“ für seinen Streit mit Bischof Jaromír wegen des neugegründeten mährischen Bistums. Eine weitere Stütze für die Echtheit Christians sah man darin, daß Christians 4. Kapitel, das von der Ermordung Ludmilas berichtet, selbständig in Handschriften des 12. Jahrhunderts erhalten ist. Urbánek gibt diesen Sachverhalt zu, glaubt aber, daß das Fragment „Subtrahente“ ein Teil einer nicht erhaltenen Ludmila-Legende sei, die wieder auf eine noch ältere, nicht erhaltene slawische Legende zurückgehe, aber nichts mit Christian zu tun habe. Selbständig erhalten ist auch der Bericht über die Translation der hl. Ludmila, enthalten in einem Brevier des 12. oder aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts mit den Anfangsworten „Recordatus avie sue“. In diesem Bruchstück sieht Urbánek eine selbständige Translationslegende, die der Verfasser der Böddecke-Legende in sein Werk aufnahm. Von hier habe sie dann Christian übernommen.

Auch in der Gruppe der Wenzelslegenden entstanden nach Urbánek zuerst selbständige Translationslegenden. Die alte Vorlage, die bald nach dem Tode Wenzels entstand, sei verloren, es gebe aber von ihr verschiedene Versionen. Unter diesen sei die als „Requievit corpus“ bekannte Translationsversion in der Christian-Legende bereits die vierte Version.

Die Wenzelslegenden teilt Urbánek in zwei Hauptgruppen ein. Die erste Gruppe umfaßt die Legenden aus dem 10. und 11. Jahrhundert, also den Sermon „Licet plura“, „Crescente fide“ und Gumpold, die drei Versionen der 1. altslawischen Legende, die er in das 11. Jahrhundert verlegt, wobei er aber eine verlorene altslawische Legende aus dem 10. Jahrhundert voraussetzt, weiterhin die zweite Version der Gumpold-Legende, „Oportet“ und die Nikolskij-Legende und schließlich die Laurentius-Legende. Ihnen liege eine jetzt verlorene lateinische Wenzelslegende aus dem 10. Jahrhundert zugrunde. Die in der zweiten Hälfte des 12. oder der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erfolgte Überarbeitung, so glaubt Urbánek, wird dann zur Grundlage für die zweite Gruppe der Wenzelslegenden, die bisherige Motive abändert oder neue Motive aufnimmt. In ihr unterscheidet Urbánek zwei Untergruppen. In die erste Untergruppe gehören neben anderen, weniger bekannten Legenden die literarische Vorlage für die Wenzelsdarstellung im „Liber depictus“ aus dem 13. Jahrhundert und die beiden Redaktionen der Legende „Ut annuncietur“. Die zweite Untergruppe enthält die beiden Versionen von „Oriente iam sole“, Christian und die Wenzelslegende Karls IV. Zu den Beweisgründen für die Ent-

stehung der Christian-Legende erst im 14. Jahrhundert gehört für Urbánek auch das Verhältnis dieser Legende zu den beiden Versionen von „Oriente iam sole“. Während Pekař angenommen hatte, daß Christian die Vorlage für „Oriente iam sole“ war, kehrt Urbánek das Verhältnis um und erklärt, daß Christian die gleichlautenden Textstellen aus „Oriente iam sole“ übernommen habe. Schließlich sei noch auf einen Punkt hingewiesen, den Urbánek ebenfalls als Beweis für die späte Entstehung der Christian-Legende anführt, die Übereinstimmung im Wortlaut der Widmung an Bischof Adalbert mit der entsprechenden Stelle in der Widmung an Bischof Tobias in der zweiten Fortsetzung des Cosmas „O zých letech po smrti krále Přemysla Otakara“ [Über die bösen Jahre nach dem Tode des Königs Přemysl Ottokar II.]<sup>69</sup>, die — auch von Urbánek — dem Břevnover Propst Gregor von Waldeck (Řehoř z Valdeka) zugeschrieben wird. Auf diesen Sachverhalt hatte bereits Dobrovský aufmerksam gemacht.

Urbáneks Werk wurde von dem Philologen Jaroslav L u d v í k o v s k ý einer eingehenden Kritik unterzogen.<sup>70</sup> Ludvíkovský bemüht sich nachzuweisen, daß Christian tatsächlich ein Werk des 10. Jahrhunderts ist und daß Urbáneks Beweisführung in den wichtigsten Punkten auf Irrtümern beruht. Die Böödecke-Handschrift sei keine selbständige Ludmila-Legende, die Christian als Vorlage gedient habe, sondern, wie schon Pekař behauptet hatte, eine Handschrift der Christian-Legende selbst, die von einem vermutlich deutschen Schreiber von einer sehr alten Christian-Handschrift abgeschrieben worden sei. Dasselbe gelte von solchen Texten wie „Subtrahente“, der Ludmila-Translationsschilderung „Recordatus“ und von mehreren Wenzels-Translationstexten, die Urbánek anführt. Sie seien Bruchstücke aus Christian selbst, die in Brevieren selbständig abgeschrieben wurden und in alten Handschriften erschienen, so daß sie für die Echtheitsfrage Christians eine besondere Rolle spielen. Sie seien aber keine selbständigen Legenden, die Christian als Vorlage gedient haben könnten. Was Christians Verhältnis zu „Oriente iam sole“ betrifft, so muß auch hier gelten, daß diese Legende Auszüge aus Christian enthält, nicht umgekehrt, denn „Oriente iam sole“ gehöre bereits einer jüngeren Legendentradition an, in der Motive vorkommen, z. B. der Besuch Wenzels am Kaiserhof, die Geschichte von dem Dänenkönig Erik, die in den älteren Legenden und auch bei Christian noch unbekannt sind.

Das letzte Kapitel seines Buches widmet Urbánek dem mutmaßlichen Verfasser der Christian-Legende. Er glaubt ihn in dem Abt des Benediktinerklosters Břevnov Bavor von Nečtiny (Bavor z Nečtin), der von den neunziger Jahren des 13. Jahrhunderts bis zum Jahre 1332 Abt war, gefunden zu haben. Bavor war nach Urbánek ein ehrgeiziger und kenntnisreicher Mann, dem Bibliothek und Urkunden seines Klosters zur Ver-

69) Příběhy krále Přemysla Otakara II. Zlá léta po smrti krále Přemysla Otakara II. [Zeitereignisse unter König Přemysl Ottokar II. Die bösen Jahre nach dem Tode König Přemysl Ottokars II.], Prag 1947.

70) J. L u d v í k o v s k ý : O Kristiána [Um Christian], Teil II, III, in: Naše věda 27 (1950), S. 158—172; 197—216.

fügung standen und der auch in der Politik eine Rolle spielte. Er war sozusagen ein Fälscher großen Stils, der zum Nutzen seines Klosters und zu seinem eigenen Vorteil Urkunden und Legenden solcher Heiliger, die in irgendeiner Beziehung zu Břevnov standen, fälschte, um den Vorrang Břevnovs vor allen anderen Benediktinerklöstern nachzuweisen. So fälschte er u. a. eine Legende des Eremiten Gunther, eine Legende des hl. Prokop, die Verslegende des hl. Adalbert und die Legende des sog. Mönchs Christian. Dieser Hinweis auf Bavor von Nečtiny ist allerdings nur eine unbewiesene Annahme, die sich von selbst erledigt, wenn die oben angeführten Gründe für eine so späte Entstehung der Christian-Legende hinfällig werden.

Zu demselben Ergebnis, daß Christian ein Fälscher des 14. Jahrhunderts ist, kommt unabhängig von Urbánek und auf anderem Wege Závíš Kalandra in seinem um dieselbe Zeit erschienenen Buch.<sup>71</sup> Wie schon der Titel „Tschechisches Heidentum“ sagt, ist das Werk der Erforschung der alten tschechischen Sagen gewidmet. Die Frage nach der Echtheit der Christian-Legende wird nur deshalb in die Untersuchung mit einbezogen, weil Cosmas und Christian die ältesten Fassungen der Sage vom Ursprung des böhmischen Staates und von der Herkunft des Přemysliden-Geschlechtes enthalten. Wir beschäftigen uns hier mit dem Buch nur insoweit, als darin unser Themenkreis, die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Frage nach der Echtheit Christians, berührt wird. Kalandra versteht seine Beweisführung als Auseinandersetzung mit Pekař und dessen Schüler Chaloupecký, kommt jenem unter allen Opponenten an Redegewalt am ehesten gleich und übertrifft ihn zweifellos noch in der subjektiven Einstellung zu seinem Thema. In seiner Sagenforschung bedient sich der Autor einer komparatistischen Methode, die die tschechische Ursage in Zusammenhang bringen will mit den Vorstellungen und Mythen der primitiven Menschheit überhaupt. So begnügt er sich auch nicht damit, die ältesten Legenden, in denen diese Vorstellungen nach seiner Meinung ihren Niederschlag finden, zueinander in Beziehung zu setzen, sondern versucht, sie auch stets in weiteren historischen und soziologischen Zusammenhängen zu sehen. Im Zentrum des Interesses steht auch für Kalandra die Frage nach der Entstehungszeit und Echtheit der Christian-Legende. Hier beschreitet er insofern einen neuen Weg, als er daran geht, neben dem Inhalt auch die Form, den Stil Christians zu untersuchen, was bisher noch nicht systematisch durchgeführt worden war. Er findet, daß Christian besonders in seinem Prolog eine rhythmische Prosa schreibt und in seinen Perioden die im Mittelalter üblichen rhythmischen Schlüsse verwendet. Da diese rhythmischen Schlüsse erst seit dem Ende des 11. Jahrhunderts aus der päpstlichen Kanzlei, die auf den „cursus Leoninus“ aus

71) Z. Kalandra: *České pohanství* [Tschechisches Heidentum]. Mit einem Vorwort von O. Odložilík, Prag 1949. — Ein Hauptproblem des Buches, das Verhältnis Christians zu Cosmas, behandelt Kalandra schon in seinem Aufsatz: *Kosmas a Kristián o původu státu* [Cosmas und Christian über den Ursprung des Staates], in: *Dějiny a přítomnost* 2 (1938), S. 1 ff.

dem 5. Jahrhundert zurückgriff, in die europäische lateinische Prosa eindringen<sup>72</sup>, schließt Kalandra, daß die Christian-Legende erst in dieser Zeit entstanden sein kann. Da aber der Verfasser nicht die ganze Legende, sondern nur eine Anzahl von Sätzen im Prolog und in der eigentlichen Legende auf diese Stülegentümlichkeiten untersucht, führt schon aus diesem Grunde sein Versuch zu keinem Ergebnis.<sup>73</sup> Im weiteren will Kalandra das Verhältnis Christians zu anderen Legenden und Legendenbruchstücken klarstellen und für die einzelnen Kapitel die Vorlagen bestimmen, um daraus auf die Entstehungszeit Christians schließen zu können. Dabei bedient er sich ähnlich wie Urbánek der philologischen Methode. So beruhe Christians erstes Kapitel über Method und das mährische Christentum auf einem Olmützer Breviertext aus dem 14. Jahrhundert, der auch die Quelle der „Mährischen Legende“ darstelle. Quelle für das zweite Kapitel, die Christianisierung Böhmens, seien Cosmas, der von diesem erwähnte „Epilogus terre Moravie atque Bohemie“ und schließlich die Reimchronik Dalimils. Die Erzählung vom Leben und Martyrium der hl. Ludmila (3.—5. Kapitel) beruhe größtenteils auf der Mencke-Legende „Fuit in provincia Boemorum“, die Kalandra aber, anders als Chaloupecký, in das 12. Jahrhundert verlegt. Der Breviertext „Subtrahente“, der das Martyrium der hl. Ludmila zum Gegenstand hat, habe ursprünglich zu einer eigenen Ludmila-Legende gehört, die sich aus der Legende „Fuit“ entwickelt habe. Die Einleitung sei bald verlorengegangen, so daß in den Brevieren nur die eigentliche Legende „Subtrahente“ übriggeblieben sei. Von hier habe sie Christian übernommen. Im Gegensatz zu Pekař und Chaloupecký vertritt Kalandra auf Grund von Textgegenüberstellungen die Ansicht, daß diese „Wattenbach-Legende“, die im Passionale von Heiligenkreuz aus den Jahren 1181—1200 enthalten ist, kein Bruchstück Christians darstellt, sondern eine eigene selbständige Legende ist, also als Beweis für die frühe Entstehung Christians nicht in Betracht kommt. Auch der Breviertext „Recordatus“, der Text von der Translation Ludmilas, sei kein Bruchstück aus Christian. Er sei allerdings auch keine selbständige Legende, wie Dobrovský geglaubt hatte, vielmehr sei er ursprünglich ein Teil einer großen Ludmila-Legende gewesen, aus der die Breviere dann nur die einzelnen Abschnitte „Subtrahente“ und „Recordatus“ übernommen hätten.

Kalandra setzt sich dann mit einem weiteren Zeugnis für die angeblich frühe Entstehung der Christian-Legende auseinander, der Böddecke-Handschrift, die zwar selbst erst aus dem 15. Jahrhundert stammt, aber nach Ansicht der Verteidiger der Echtheit Christians aus einer sehr alten Christian-Handschrift abgeschrieben wurde, wie man aus altertümlichen Orts- und Personennamen: *Zuentepulc* für Svatopluk, *Liudmila* für Ludmila, *Borivoi* für Bořivoj, *Gradicz* für Hradec usw., schließen wollte. Für Kalandra ist die Böddecke-Handschrift keine selbständige Legende, die

72) W. Meyer: Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik, Bd 2, Berlin 1905, S. 267 ff.

73) Dazu J. Ludvíkovský in seiner ausführlichen — ablehnenden — Rezension „O Kristiána“ [Um Christian], Teil I, in: Naše věda, 26 (1949), S. 209—239.

Christian als Vorlage gedient haben sollte, wie für Urbánek, sondern, wie schon Pekař und Chaloupecký behauptet hatten, eine Handschrift der Christian-Legende selbst. Die angeblichen altertümlichen Namen aber seien nichts anderes als Flüchtigkeiten und Fehler beim Abschreiben slawischer Namen durch einen deutschen Schreiber, der des Tschechischen unkundig war und dem auch die böhmische Geographie und die böhmischen Verhältnisse fremd waren. Was Formen wie *Zuentepulc* für Svatopluk betrifft, so wendet Kalandra ein, daß sich die kirchenslawischen Nasalvokale im Ausland länger erhalten hätten als bei den Slawen selbst, wie aus den slawischen Namensformen in den Papsturkunden dieser Jahrhunderte hervorgehe, so daß man auch aus ihnen nicht auf eine sehr alte Handschrift Christians als Vorlage für die Böddecke-Handschrift schließen könne. Nachdem Kalandra die Abhängigkeit Christians von der hauptsächlich auf Gumpold beruhenden homiletischen Legende „Oportet nos fratres“, die er in das Ende des 11. Jahrhunderts verlegt, bewiesen zu haben glaubt, wendet er sich der späten Wenzelslegende „Oriente iam sole“ zu. Durch Stilvergleichen in den ähnlich lautenden Stellen glaubt er nachweisen zu können, daß Christian aus dieser Legende, die nicht früher als in der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sein kann, ganze Wendungen übernahm oder sie nach seiner Manier überarbeitete. Die Legende „Diffundente sole“ sei nicht, wie Chaloupecký geglaubt hatte, eine Vorlage Christians, sondern stelle eine Bearbeitung des letzteren dar, jedoch erst aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

Ein wichtiges Moment, das die späte Entstehung der Christian-Legende wahrscheinlich macht, ist für Kalandra Christians Auffassung vom Ursprung des böhmischen Staates, wie sie in seiner Darstellung der tschechischen Ursache in Erscheinung tritt. Schon Pekař hatte erkannt, daß die Schilderung der Urzeit bei Christian und Cosmas bemerkenswerte Unterschiede aufweist, und Chaloupecký hatte schon in seinem Artikel „Přemyslovská pověst a Kristián“ [Die Přemysliden Sage und Christian]<sup>74</sup> zu einem früheren Aufsatz Kalandras, der dieses Problem bereits behandelte<sup>75</sup>, Stellung genommen. Das Problem ist kurz folgendes: Für Christian leben die alten Slawen in Böhmen, dem Götzendienst ergeben, ohne Gesetz, ohne Fürsten und ohne Städte, wie unvernünftige Tiere im weiten Lande herumschweifend. Durch Pestepidemien bedrängt, wenden sie sich an eine Wahrsagerin und bitten um Rat. Als sie ihn erhalten haben — wie der Rat lautete, sagt Christian nicht —, gründen sie eine Stadt, die sie Prag nennen. Als sie dann einen klugen Mann, namens Přemysl gefunden haben, der allerdings nur ein Landmann war, machen sie ihn zu ihrem Fürsten und verheiraten ihn mit der erwähnten Wahrsagerin. So entsteht das Fürstengeschlecht der Přemysliden.

Im Gegensatz zu dieser Darstellung steht bei Cosmas am Anfang das goldene Zeitalter. Die böhmischen Slawen leben glücklich, ohne Privateigentum, ohne Bedürfnisse, und unterwerfen sich freiwillig einem von ihnen gewählten Richter, einem weisen Mann, nach dessen Tode seine

74) In: Český čas. hist. 44 (1938), S. 327—338.

75) Siehe Anm. 71.

Tochter Libussa-Libuša das Richteramt übernimmt. Erst als unter ihnen Streit entsteht, berufen sie einen Mann namens Přemysl, der ihnen Gesetze gibt und die bisher freien Bürger seinem Willen unterwirft. So entsteht bei Cosmas der Staat. Kalandra bemüht sich, diese beiden Versionen über den Ursprung des Staates in einen breiteren ideologischen und soziologischen Zusammenhang zu stellen. Bei Cosmas komme die Staatslehre des hl. Augustinus in Anwendung, die im frühen Mittelalter von der Kirche vertreten wurde. Dagegen beruhe die Fassung Christians auf der aristotelischen Staatslehre, die erst im 13. Jahrhundert durch Thomas von Aquin wiederaufgenommen und weiteren Kreisen bekanntgemacht wurde. Kalandra schließt also, daß schon aus diesem Grunde Christian nicht früher als in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden sein kann. Dagegen hat schon früher Chaloupecký geltend gemacht<sup>76</sup>, daß Christian auch im 10. Jahrhundert schon mit den Grundelementen der aristotelischen Staats- und Gesellschaftslehre bekannt werden konnte, und führt auch als wahrscheinliche Quelle für die Stelle bei Christian Ciceros Schrift „De inventione“<sup>77</sup> an, von der auch schon für das 10. Jahrhundert Handschriften belegt sind. Diese Schrift entwirft ein ähnliches Bild von der primitiven menschlichen Gesellschaft und verwendet ähnliche Wendungen, wie wir sie aus Christian kennen. Wenn diese Schrift Ciceros nicht selbst in Christians Hand kam, konnte er ihren Inhalt doch aus einem der üblichen Rhetoriklehrbücher der damaligen Zeit kennen lernen. Ähnliche Auffassungen von der Urgesellschaft findet Chaloupecký auch in der Vita Brunonis.<sup>78</sup> Ludvíkovský führt noch weitere Stellen an, die beweisen sollen, daß diese beiden einander entgegenstehenden Versionen vom Urzustand der menschlichen Gesellschaft schon im frühen Mittelalter bekannt waren.<sup>79</sup> Er weist vor allem auf die Etymologien des Bischofs Isidor von Sevilla, und zwar seinen Artikel „De aedificiis publicis“<sup>80</sup>, und auf die Schrift „De rerum naturis (De universo)“ des Hrabanus Maurus hin.

Die Thesen Kalandras sind in der vorliegenden Form sicher nicht aufrechtzuerhalten; so fiel es auch weder Chaloupecký noch Ludvíkovský schwer, ihm Flüchtigkeiten und Unrichtigkeiten nachzuweisen. Es muß aber Kalandra zugestanden werden, daß er als erster versucht hat, die Problematik Cosmas — Christian auf dem Hintergrund mittelalterlicher Ideologie und Soziologie zu sehen und einer Lösung zuzuführen. Es wäre deshalb nicht überflüssig, den von ihm eingeschlagenen Weg weiter zu verfolgen und die Beantwortung der von Kalandra aufgeworfenen Fragen auf einer tragfähigeren wissenschaftlichen Grundlage zu versuchen.

Wenn Kalandra die Entstehung der Christian-Legende in das 14. Jahrhundert verlegte, mußte er die Frage beantworten, welche Absicht diesem mühsamen kompilatorischen Unternehmen, durch das aus verschiedenen alten Legenden eine neue umfassende zusammengestellt werden sollte,

76) In: Český čas. hist. 44 (1938), S. 336—337.

77) M. T. Cicero: Rhetorici libri duo, Rec. E. Stroebel, 1915.

78) Mon. Germ. hist. SS, Bd IV, S. 255.

79) In: Naše věda 26 (1949), S. 229.

80) [Isidor von Sevilla, Bischof]: Etymologiarum sive originum libri XX, ed. W. M. Lindsay, Bd 1, 2, Oxford 1912.

zugrunde lag und welchen Zweck der Verfasser mit seiner Mystifikation verfolgte. Zu dieser Frage nimmt Kalandra folgendermaßen Stellung: Pseudo-Christian war ein patriotisch denkender Mönch der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus der Umgebung des durch seine tschechisch-nationale Gesinnung bekannten Bischofs Jan z Dražic, in dessen Sammelkodex die älteste Handschrift der Christian-Legende neben anderen alten Chroniken und Legenden enthalten ist. Der Verfasser wollte alles das, was über Kyrill und Method, über die Christianisierung Böhmens, über die hl. Ludmila und den hl. Wenzel in verschiedenen Legenden verstreut war, in einem einzigen großen Legendenwerk zusammenfassen, zur Verherrlichung der alten Landespatrone und zum Ruhm des tschechischen Vaterlandes. Christian wird so gewissermaßen zum Hanka des 14. Jahrhunderts. Die Erklärung klingt modern, aber auch vage und unbestimmt und wird kaum jemanden voll befriedigen.

Aber Kalandra richtet seine Angriffe nicht nur gegen die Legende Christians, er bemüht sich auch nachzuweisen, daß die 1. altslawische Wenzelslegende, die meist als ein Werk aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts angesehen wird, eine Fälschung des Sázava-Klosters aus den letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts ist. Gerade diese Legende wurde wegen der realistischen Schilderung der Ereignisse, der guten Kenntnis der beteiligten Personen und der Örtlichkeiten, die den Schluß nahelegten, daß der Verfasser entweder selbst Zeitgenosse dieser Ereignisse war oder auf Grund der Berichte aus erster Quelle unterrichteter Personen schrieb, besonders geschätzt. Die Verteidiger und Bewunderer der Legende übersehen dabei aber gern gewisse Züge, die Verdacht erregen müßten. Doch schon Novotný und Vacek äußerten Zweifel, ob man die 1. altslawische Legende als ein Erzeugnis des 10. Jahrhunderts ansehen könne, und wollten sie lieber in das 11. Jahrhundert versetzen. Die Tendenz der Legende geht offensichtlich dahin, ein blühendes Christentum für das Böhmen der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts zu erweisen. Von einer Christenverfolgung wird nichts erwähnt. Auch Wenzel wird nicht wegen seines Christentums verfolgt und ermordet, sondern aus rein materiellen, gewinnsüchtigen Ursachen. Er ist kein Märtyrer, die 1. altslawische Legende wäre also als Kanonisationslegende nicht brauchbar. Sie erwähnt auch nur ein einziges, ziemlich unbedeutendes Wunder. Kalandra glaubt daher, daß die Legende nicht im 10. Jahrhundert, sondern in den letzten Jahrzehnten des Sázava-Klosters entstand und den Zweck verfolgte, als ein Werk aus der Zeit unmittelbar nach der Ermordung Wenzels angesehen zu werden, um Zeugnis zu geben von dem Vorhandensein der slawischen Liturgie und eines slawischen Schrifttums in Böhmen um 930 oder 940. Es fällt auf, daß die Legende sich sehr vorsichtig über das slawische Christentum äußert und es mehr zwischen den Zeilen erraten läßt, was in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts kaum nötig war, nach der Kirchenspaltung von 1054 und dem Verbot der slawischen Liturgie für Böhmen im Brief Gregors VII. an Vratislav II. vom Jahre 1080<sup>81</sup> aber verständlich erscheint.

81) Friedrich, Codex dipl. Bohem., Bd I, Nr. 816, S. 87—89.

Es ist Kalandras Bestreben in diesem Buch, die ältesten tschechischen Sagen auf mythische Vorstellungen des primitiven Menschen zurückzuführen. In einer oft scharfsinnigen Argumentation, die allerdings der schweifenden Phantasie allzu große Rechte einräumt, versucht er, in den Personen der tschechischen Ursage Inkarnationen von Gestalten aus der mythischen Vorstellungswelt des primitiven Menschen zu erkennen. Schließlich gelingt es ihm auch noch, durch eigenwillige Verknüpfung von Gegebenheiten, entsprechende Ausdeutung vom Etymologien, Daten und Jahreszahlen geschichtliche Personen wie Samo, die hl. Ludmila und selbst Wenzel aus der Geschichte zu eliminieren und zu Gestalten heidnischer Mythen zu machen. Trotzdem sollte der Weg, den Kalandra beschritten hat, nicht einfach aufgegeben werden.

Nach dem Erscheinen der Werke Urbáneks und Kalandras, besonders aber Urbáneks, der das Christian-Problem auf breiter literarischer Grundlage aufgerollt hatte, schien es zunächst, als ob jetzt die Echtheitsfrage Christians endgültig geklärt und diese Legende eindeutig als Falsum des 14. Jahrhunderts nachgewiesen wäre. Von den Forschern, die dieses Ergebnis bejahten, es eventuell nur modifizieren wollten, sei lediglich F. M. Bartoš genannt, der besonders in zwei Artikeln zur Christian-Frage Stellung nahm.<sup>82</sup> Bartoš, der von der späten Entstehung der Legende überzeugt ist, bemüht sich auch seinerseits, den Verfasser zu identifizieren. Der angebliche Christian ist, so führt er aus, ein Patriot, der sein Volk liebt und es in seinen ersten Heiligen preisen will. Bei Bartoš klingt also die Charakteristik des Autors der Christian-Legende, die wir schon bei Kalandra und Urbánek vorgefunden haben, wieder an. Zu dem vermeintlichen Verfasser führt ihn eine Spur, die schon von Dobrovský bemerkt worden war und von Urbánek wiederaufgenommen wurde, die wörtliche Übereinstimmung in der Anrede an den hl. Adalbert im Prolog Christians mit der Widmung an Bischof Tobias in der zweiten Fortsetzung des Cosmas. Als Verfasser dieser Kompilation glaubten die Historiker Josef Vítězslav Šimák und Bedřich Mendl den früheren Propst des Klosters Břevnov und späteren Prager Bischof Gregor von Waldeck (Řehoř z Valdeka) feststellen zu können. In ihm, einem Kenner der alten Schriftendkmäler, Freund der Liturgie und Förderer des Prager Domkapitels, glaubt auch Bartoš den Verfasser der Christian-Legende gefunden zu haben. Er ist sich allerdings der Fragwürdigkeit seiner These bewußt und möchte sie nur als Diskussionsbeitrag verstanden wissen.

Übereinstimmungen mit den Thesen Urbáneks kann man auch noch in anderen Werken dieser Jahre feststellen, so z. B. in der 1957 erschienenen Auswahlammlung tschechischer Literaturdenkmäler<sup>83</sup>, wenn die Heraus-

82) F. M. Bartoš: O Kristiána [Um Christian], in: Křesťanská revue 1955, S. 268—271; ders.: Kdo je Kristián? [Wer ist Christian?], in: Listy filologické 78 (1955), S. 14—27.

83) Výbor z české literatury od počátku po dobu Husovu [Auswahl aus der tschechischen Literatur von den Anfängen bis zur Zeit des Hus], bearb. von B. Havránek, J. Hrabák, Prag 1957.

geber Bohuslav Havránek und Josef Hrabák die Christian-Legende zwischen „Oriente iam sole“ und „Diffundente sole“, also unter die Legenden des 13. und 14. Jahrhunderts, nicht aber unter die Literaturerzeugnisse des 10. Jahrhunderts einreihen.

Eine Berücksichtigung der Ergebnisse Urbáneks läßt sich auch in der Darstellung der Wenzelslegenden, die sich in dem Werk von František Graus zur Geschichte des Landvolks in Böhmen in der vorhussitischen Zeit<sup>84</sup> findet, bemerken, wenn der Verfasser auch daneben stets seinen eigenen Standpunkt zur Geltung bringt. Von marxistischen Forschungsprinzipien ausgehend, beurteilt Graus hier die Wenzels- und Ludmila-Legenden zum ersten Male in der Geschichte ihrer Erforschung von soziologischen Gesichtspunkten und fragt nach ihrem Aussagewert für die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit. Für den Verfasser sind die Legenden ein typisches Erzeugnis der kirchlichen Propaganda. Ihr hauptsächlichster Inhalt ist die Beschreibung des Lebens des Heiligen und die Aufzählung der Wunder, die er nach seinem Tode wirkt. Der Heilige war gewöhnlich mit einer Kirche oder einem Kloster, seinem Begräbnisort, besonders verbunden; die Legende mit ihrer Aufzählung der Wunder des Heiligen hatte darum den Zweck, die Gläubigen in diese Kirche, dieses Kloster zu locken, um ihnen so materielle Vorteile zu verschaffen. Die Legenden wendeten sich besonders an das einfache Volk, das zur Verehrung des Heiligen bewogen werden sollte. Sie enthielten deshalb auch „volkstümliche“ Elemente, die auf das einfache Volk einwirken sollten. Die lateinische Legende war dafür allerdings nicht geeignet, es mußten also besondere Versionen für das Volk bearbeitet werden, die sich jedoch nicht erhalten haben. Seiner Auffassung von der Legende entsprechend, teilt Graus die Wenzels- und Ludmila-Legenden in drei Gruppen ein: 1. Legenden für den Gottesdienst und den Gebrauch der Mönche, 2. Legenden mit volkstümlicher Tendenz, 3. Legenden mit ausgesprochen feudaler Tendenz. Daneben gebe es aber noch zwei Legenden, die eher den Viten Kyrills und Methods ähnelten. Dazu gehöre die 1. altslawische Legende. Sie wird heute aus sprachlichen Gründen fast ausschließlich in das 10. Jahrhundert verlegt, auch der Inhalt weist dorthin, wenn z. B. nur von einem einzigen Wunder berichtet wird. Die Feudalgesellschaft sei hier bereits gut durchgegliedert. Wenzel werde systematisch als „Herr“ bezeichnet, Boleslav befinde sich zu ihm in einem Abhängigkeitsverhältnis. Der eigentliche Zweck der Legende enthüllt sich nach Graus an der Stelle, die die Verschwörung gegen Wenzel schildert. Die Auführer erheben sich gegen Wenzel, ihren Herrn, wie die Juden gegen Christus. „Denn es steht geschrieben, daß jeder, der gegen seinen Herrn aufsteht, dem Judas ähnlich ist.“ Der eigentliche Zweck der Legende sei also, den Fürsten und seine Macht zu verherrlichen. Diese Legende zeige noch wenig hagio-

84) F. Graus: *Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské* [Geschichte des Landvolks in Böhmen in der Vorhussitenzeit], Prag 1953, S. 60—75.

graphische Züge. Durch den Charakter ihrer mehr oder weniger historischen Erzählung stehe sie der Ludmila-Legende „Fuit in provincia Boemorum“ nahe. Die Charakteristik, die Graus von dieser letzteren Legende gibt, entspricht dem, was er schon von der 1. altslawischen Legende festgestellt hat. Auch ihr sagt er eine historisierende Erzählweise nach, die sie den Viten Kyrills und Methods nahebringt. Auch darin sieht er einen Beweis für das Alter der Legende. Klar zu erkennen seien in ihr eine schon bedeutend klassenmäßig differenzierte Gesellschaft, feudale Beziehungen und eine feudalistische (Lehens-) Terminologie.

Zu den für den Gebrauch durch die Mönche bestimmten Schriften, die ein stark ausgebildetes hagiographisches Schema aufweisen, gehört nach Graus der St. Wenzels-Kanon, der im 10. Jahrhundert in Böhmen entstand. Wenzel erscheint hier als der Helfer der Armen und Kranken. Von geringerer Bedeutung sei in diesem Zusammenhang der ebenfalls aus dem 10. Jahrhundert stammende feierliche Sermon „Licet plura.“

Die in Monte Cassino entstandene Laurentius-Legende stammt, so Graus, aus dem Ende des 10. oder aus der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Sie ist mit einem damals üblichen wissenschaftlichen Apparat versehen und stützt sich im übrigen stark auf hagiographische Schemata. Der Verfasser hatte gute Informationen; um so auffälliger sei es, daß feudalistische und volkstümliche Züge fast ganz unterdrückt wurden. Bei den späteren Legenschreibern und in der Wenzelsverehrung fand diese Legende nur einen geringen Widerhall.

In die Gruppe der für die Lesungen der Mönche bestimmten Versionen verweist Graus die Schrift „Oporet nos fratres“, die in das 11. Jahrhundert verlegt wird. Sie führt fast keine Wunder an und ist nach Graus wohl in einem deutschen Kloster entstanden. Ungewöhnlich sei die verwendete Terminologie. Nach der Überzeugung des Verfassers der Legende herrsche in Böhmen nicht nur eine Feudalordnung, sondern geradezu eine Lehensverfassung. Immer wieder betont er die Notwendigkeit der Autorität, d. h. eines „Feudal“gesetzes, dem auch der Fürst unterworfen ist. Volkstümliche Motive fehlen fast ganz, im großen und ganzen erinnert die Schrift eher an einen der späteren „Fürstenspiegel“. „Oporet“ sei also eine Version, die für Mönche bestimmt war, die aber außerhalb Böhmens entstanden sei. Der Autor schildere die Verfassung Böhmens als Lehensordnung und sei sich der Besonderheiten der böhmischen Verhältnisse nicht bewußt. — Eine ausgesprochene Mönchslegende ist für Graus die Ludmila-Homilie, die offenbar aus dem 12. Jahrhundert stamme. Sie halte sich durchaus an die hagiographischen Schemata, volkstümliche und feudale Motive seien kaum vorhanden. Der künstlerische Wert der Schrift sei von Pekař und Chaloupecký stark überschätzt worden. — Die Legende „Ut annuncietur“ gehöre völlig dem 14. Jahrhundert an. Die neu hinzugefügten Wunder zeigen eine enge Beziehung zum St. Veitskapitel und sollen offenbar die Grabstätte Wenzels verherrlichen.

Unter den volkstümlichen Zügen, welche den Heiligen des frühen Mittelalters, der nicht selten der herrschenden Schicht entstammte, beim

niederer Volk populär machen sollte, spielt das Wunder der Gefangenenbefreiung, das in den frühmittelalterlichen Legenden gern verwendet wird und in Böhmen schon in den Wenzelslegenden auftritt, eine bedeutende Rolle. Neben diesem Zug, der fast in allen Wenzelslegenden vorkommt, treten aber, so Graus, in zwei Legenden noch besondere volkstümliche Züge auf. „Crescente fide“ stammt aus dem 10. Jahrhundert und wurde nach Graus vermutlich in Böhmen verfaßt. In der bayerischen Version sei dann der Bericht von der Translation der Leiche Wenzels hinzugefügt worden. Volkstümliche Züge ließen sich vor allem in der Schilderung von Wenzels Charakter erkennen, so Wenzels Abneigung gegen die Verurteilung eines Schuldigen zum Tode. Die Schilderung seiner Person gipfelt in dem Satz: „Weder durch Gewalt noch durch List nahm er jemandem etwas weg“ (*Per vim adque per fraudem nulli aliquit abstulit*), der nach Graus einen Einblick in die rechtlichen Verhältnisse der Feudalgesellschaft tun läßt. Volkstümliche Züge könne man auch in der Schilderung von Wenzels Wundern erkennen, die sich zum großen Teil auf die Befreiung von Eingekerkerten beziehen. Volkstümlich wirken schließlich die Erzählungen, wie Wenzel bei der Herstellung von Hostien und Meßwein selbst die niedrigsten Arbeiten verrichtet. Daneben seien in dieser Legende aber auch Motive aus der Feudalordnung enthalten: Das Verhältnis Boleslavs zu Wenzel ist das eines Vasallen zu seinem Herrn. Rühmend hervorgehoben wird die musterhafte Fürsorge Wenzels für sein „Heer“, d. h. seine *Družina*.

Die zweite Legende, die besonders zahlreiche volkstümliche Motive aufweist, ist nach Graus die aus der Mitte des 13. Jahrhunderts stammende „*Oriente iam sole*“. Diese volkstümlichen Züge übernimmt sie aus den älteren Vorlagen, manche Abänderungen weisen darauf hin, daß sie einer bereits fortgeschrittenen Zeit angehört. Sie hat enge Beziehungen zum Prager Domkapitel, wendet sich besonders an die Armen und Schwachen und fordert sie zur Verehrung des hl. Wenzel auf.

Die Gumpold-Legende aus dem Ende des 10. Jahrhunderts zeigt nach Graus, wie nach der Art ihrer Entstehung erklärlich, starke feudalistische Züge. Volkstümliche Motive sind abgeschwächt und in geringer Zahl vorhanden. Mit „*Crescente fide*“ besteht zweifellos eine enge Verbindung. Von Wenzels Verhältnis zum Volk wird zwar berichtet, es wird auch erzählt, wie er Gefängnisse und Galgen beseitigt, während der Satz, daß er niemals jemandem etwas weggenommen habe, unterdrückt wird. Feudalistische Tendenzen sind auch sonst bemerkbar. Wenzel rühmt sich selbst, daß er sein Vaterland vor den Feinden gerettet habe. Auch die Terminologie des Lehenswesens wird vor allem gegen Schluß der Legende verwendet. — Ganz abhängig von Gumpold ist die 2. altslawische Wenzelslegende. Der Aufstand gegen Wenzel wird ganz in der Art der Palastrevolutionen der Feudalzeit geschildert.

Zur Frage der Datierung und Echtheit der Christian-Legende äußert sich Graus nicht. Er bemerkt jedoch, daß ihn die Gründe gegen die Echtheit nicht überzeugt hätten, da nicht hinreichend geklärt worden sei, wem

eine solche Fälschung nützlich sein konnte; immerhin hätten die Arbeiten Chaloupeckýs und Urbáneks gezeigt, daß der Wert der Christian-Legende bisher überschätzt wurde. Den einzigen Weg zur Beendigung des Streites um die Echtheit sieht er in einer eingehenden stilistischen Analyse dieses Schriftdenkmals.

Graus' Urteile über die Wenzels- und Ludmila-Legenden zeichnen sich durch bemerkenswerte Nüchternheit aus. Er gewinnt Einsichten in die Legenden, die bisher nicht berücksichtigt worden waren. Trotzdem ist seine Auffassung, die für die Abfassung der Legenden nur materielle, rein gewinnsüchtige Zwecke anerkennen will, einseitig und vereinfacht dieses Problem allzu sehr. Sein Schema versagt schon bei der Erklärung der Laurentius-Legende.

Die umfangreichen Bücher Urbáneks und Kalandras blieben zunächst die letzten umfassenden Darstellungen des gesamten Komplexes der Wenzels- und Ludmila-Legenden. Trotz mancher zustimmenden Äußerung war es klar, daß sie ihr Ziel, Christian als Fälscher des 14. Jahrhunderts zu entlarven und die Filiation der einzelnen Legenden, die im großen und ganzen immer noch auf den von Pekař erarbeiteten Grundlagen ruhte, neu zu ordnen, nicht erreicht hatten. So versuchte man jetzt an die Lösung der Rätsel, welche die ältesten böhmischen Legenden immer noch aufgaben, von einer anderen Seite heranzugehen. An die Stelle der großen Konzeptionen, die sämtliche Probleme in einem Wurf lösen wollten, nicht selten das Resultat schon zu Beginn der Arbeit fertig vor sich sahen und es nur noch für die nicht eingeweihten Leser erläutern wollten, treten jetzt zahlreiche Einzeluntersuchungen. So erhielt die Forschung in den fünfziger Jahren ein anderes Gesicht, und die Führung ging jetzt auf die Philologen, auf Slawisten und Mittellateiner über. Das heißt allerdings nicht, daß sich die Philologie nicht schon früher an der Erforschung dieser Probleme beteiligt hätte. Es wurde bereits erwähnt, welche grundlegende Arbeit hier die Philologen Jagić, Vondrák und Pastrnek um die Jahrhundertwende geleistet haben, und aus den dreißiger Jahren stammen so gründliche Untersuchungen wie der Aufsatz Bohuslav Ryb a s zur Textkritik der Christian-Legende.<sup>85</sup> Gerade die Arbeiten von Urbánek und Kalandra hatten gezeigt, wie eine unrichtige Beurteilung des Textes auf Abwege führen kann. Man erinnert sich jetzt, daß Legenden von vornherein keine historischen Dokumente sind, sondern Erzeugnisse der Literatur, die zuerst einer eingehenden Textkritik unterworfen werden müssen und deren Sprache und Stil untersucht werden muß, ehe man aus ihnen weitere Schlüsse ziehen kann. Im Gegensatz zur vorhergehenden Epoche beurteilt man jetzt die Frage der Echtheit Christians viel günstiger. Besonders die mittellateinische Philologie kommt zum Ergebnis, daß die Christian-Legende tatsächlich als ein Werk des 10. Jahrhunderts

85) B. Ryb a s : Kronika Kristiánova s hlediska textové kritiky [Die Chronik Christians vom Standpunkt der Textkritik], in: Listy filologické 59 (1932), S. 112—121, 237—245.

anzusehen ist, wie der Verfasser selbst angegeben hat. Es ist unmöglich, alle diesbezüglichen Untersuchungen, die meist nur spezielle Detailfragen betreffen, anzugeben. Jaroslav L u d v í k o v s k ý hat aber in einem aufschlußreichen Aufsatz<sup>86</sup> die Ergebnisse der Christian-Forschung in zehn Punkten übersichtlich zusammengefaßt. Sie werden hier in sehr gekürzter Form wiedergegeben:

1. Die Christian-Legende zeigt in allen ihren Teilen, den Prolog eingeschlossen, einen bemerkenswert einheitlichen Charakter, sowohl was den Inhalt, die Sprache und den Stil betrifft, ausgenommen das ziemlich lange Zitat aus Gumpold im dritten Kapitel. Einheitlich sind auch Syntax und Wortschatz.

2. Charakteristisch für das ganze Werk Christians ist es, wenn häufig die reguläre Wortfolge im Satz aufgegeben wird, wenn Präpositionen und Konjunktionen im Satz von der ersten Stelle weiter nach vorn gesetzt werden. Christians Prosa ist rhythmisch, zeigt aber noch nicht die Merkmale des sog. „cursus Gregorianus“, der sich von der päpstlichen Kanzlei aus seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in die lateinische Kunstprosa ausbreitete und dessen typisches Kennzeichen die Verwendung von rhythmischen Satzschlüssen ist, besonders von als „cursus velox“ bezeichneten Schlüssen vom Typus *saecula saeculorum* (1 Daktylus, 2 Trochäen). Christians „cursus“ ist einheitlich und stimmt mit dem Gebrauch in anderen Denkmälern des 10. Jahrhunderts überein.<sup>87</sup>

3. Pekařs These, daß die Breviertexte „Subtrahente“ und „Recordatus“, die in Handschriften aus dem Ende des 12. Jahrhunderts auf uns gekommen sind, als Fragmente der Christian-Legende gelten müssen, wird durch die Stilanalyse bestätigt.

4. Die Entstehung der Christian-Legende kann nicht in das ausgehende 13. oder beginnende 14. Jahrhundert verlegt werden, wie Dobrovský und Urbánek annehmen. Ein Vergleich mit den Legenden des 13. Jahrhunderts „Ut annuncietur“ und „Oriente iam sole“ zeigt, daß Christian sein Werk vor dem 13. Jahrhundert verfaßt haben muß.<sup>88</sup>

5. Bei einem kritischen Vergleich Christians mit den Handschriften von „Crescente fide“ aus dem 11. und 12. Jahrhundert ergibt sich, daß Christian in zahlreichen Fällen einen besseren und vollständigeren Text aufweist

86) J. L u d v í k o v s k ý : Great Moravia Tradition in the 10<sup>th</sup> cent. Bohemia and Legenda Christiani, in: Magna Moravia. Sborník . . (Opera Univ. Purkynianae Brunensis. Fac. phil. 102), Prag 1965, S. 525—566.

87) Dazu besonders J. L u d v í k o v s k ý : Rytmičké klausule Kristiánovy legendy a otázka jejího datování [Die rhythmischen Schlüsse der Legende Christians und die Frage ihrer Datierung], in: Listy filologické 74 (1951), S. 169—190. — Als erster verwendete J. V í l í k o v s k ý solche stilistischen Merkmale, um das Verhältnis Christians zu „Diffundente sole“ klarzustellen (in seinem Artikel in: Naše věda, 20, 1941, S. 81 ff.). Im Ergebnis stellt er fest, daß „Diffundente sole“ Christian stilistisch bearbeitet hat, also später als dieser entstanden ist.

88) Das Verhältnis Christians zu den Legenden des 13. Jhs. behandelt J. L u d v í k o v s k ý : Václavská legenda XIII. století „Ut annuncietur“, její poměr k legendě „Oriente“ a otázka autorství [Die Wenzels-Legende des 13. Jhs. „Ut annuncietur“, ihr Verhältnis zur Legende „Oriente“ und die Verfasserfrage], in: Listy filologické 78 (1955), S. 196—209.

als diese Handschriften von „Crescente fide“, ja, man hat den Eindruck, daß der „Crescente fide“-Text im Stuttgarter *Passionale* aus dem 12. Jahrhundert geradezu aus Christian interpoliert worden ist.<sup>89</sup> Von hier fällt Licht auf die Wolfenbütteler Handschrift der Gumpold-Legende, in deren Text und Illuminationen man Anklänge an Christian feststellen zu können glaubte.<sup>90</sup>

6. Wenn in der Christian-Legende verschiedentlich Widersprüche und Anachronismen festgestellt wurden, so kann daraus noch nicht auf eine späte Entstehung der Legende geschlossen werden. Dieselben Probleme findet man bei vielen anderen mittelalterlichen Denkmälern, die als echt gelten, z. B. auch bei Cosmas. Was den angeblichen Beginn der Christianisierung Mährens zur Zeit des hl. Augustinus betrifft, so hat František Graus darauf hingewiesen, daß solche Tendenzen, die Anfänge der Christianisierung ihrer Länder oder Diözesen möglichst weit in die Vergangenheit zu verlegen, bei zahlreichen frühmittelalterlichen Autoren zu beobachten sind.<sup>91</sup>

7. Daß die Christian-Legende früher entstanden ist als die Chronik des Cosmas, versucht Ludvíkovský an Hand der in beiden Schriften vorkommenden Erzählung vom Urzustand des Landes und der schließlichen Entstehung des Staates zu beweisen. Die Version Christians enthält zwei Elemente: zuerst die Erzählung vom ungeordneten Nomadenleben der Tschechen, das durch die Gründung der Stadt Prag und die Maßnahmen eines weisen Mannes (Přemysl) beendet wird. Diese Erzählung geht, wie auch Ludvíkovský annimmt, auf Ciceros Textbuch der Rhetorik „De inventione“ zurück. Daneben aber enthält die Erzählung noch das Element des Hungers und der Pest, die die Tschechen bedrängen. Von diesen Heimsuchungen erretten sie eine Wahrsagerin und ein weiser Mann (Přemysl), der mit dem Feldbau befaßt war. Durch seine Vermählung mit der Wahrsagerin und durch die Gründung der Stadt werden sie errettet. Ludvíkovský sieht in dieser Schilderung — wie schon Kalandra — den Einfluß magischer Traditionen.<sup>92</sup> Die Erzählung von der Pest findet sich weder bei Cosmas, der eine eingehende Erzählung von der Urzeit und dem Eingreifen Přemysls und Libušas darbietet, noch in anderen Quellen. Sie ist auch so eigenartig, daß sie kein späterer Fälscher erdacht haben kann.

89) Dazu J. Ludvíkovský: *Crescente fide*, Gumpold a Kristián [„Crescente fide“, Gumpold und Christian], in: *Sborník prací fil. fak. Brněnské univ.* D. 1 (1955), S. 48—63; ders.: *Nově zjištěný rukopis legendy Crescente fide a jeho význam pro datování Kristiána* [Eine neu festgestellte Handschrift der Legende „Crescente fide“ und ihre Bedeutung für die Datierung Christians], in: *Listy filologické* 81 (1958), S. 56—68.

90) O. Králík: *Sázavské písemnictví* [Die Literatur des Sázava-Klosters], Prag 1961, S. 19 ff.

91) F. Graus: *Velkomoravská říše v české středověké tradici* [Das Großmährische Reich in der tschechischen mittelalterlichen Tradition], in: *Českosl. čas. hist.* 11 (1963), S. 292.

92) J. Ludvíkovský: *La légende du prince-laboureur Přemysl et sa version primitive chez le moine Christian*, in: *Charisteria Thaddaeo Sinko oblata*, Warschau 1951, S. 151—168.

8. Einen weiteren Beweis für die frühe Entstehung Christians sieht Ludvíkovský auch in der Bedeutung des Ausdrucks *campus* in der Episode des mit Bořivoj rivalisierenden Fürsten Strojmir, der hier die alte Bedeutung „Versammlung, Versammlungsplatz“, nicht „Schlachtfeld“, hat, wie ihn offenbar schon Dalimil mißverstanden hat.

9. Für das Alter Christians sprechen auch die Namen der Mörder Ludmilas, Tunna und Gommon, die wohl nordgermanischen Ursprungs sind. Ludvíkovský nimmt an, daß es sich um Wikinger handelt, die mit der Lutizen-Prinzessin Drahomíra nach Böhmen kamen und sich in ihrer Družina befanden. Es ist wohl ausgeschlossen, daß ein späterer Fälscher diese unverständlichen Namen erdacht hätte.<sup>93</sup>

10. Die Erzählung von Bořivojs Taufe enthält auch nach Ludvíkovskýs Meinung einen historischen Kern, zeigt aber auch anekdotenhafte Züge, die an die Geschichte vom Fürsten Ingo in der „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“ erinnern. Letzten Endes geht sie aber zurück auf die Überlieferung eines alten Brauches, der bei der Heidenmission der bayerischen Kirche angewendet wurde. Zu Christians Zeiten wurde er zwar schon längst nicht mehr geübt; daß aber Christian davon noch Kenntnis hatte, ist für Ludvíkovský ebenfalls ein Beweis für die frühe Entstehung seiner Legende.

Ludvíkovský und die meisten der vor ihm genannten Forscher richten ihr Hauptaugenmerk auf die spätere, schon historisch erfaßbare, im wesentlichen lateinische Phase der Legenden, die schließlich in der Kompilation Christians gipfelt. Im Gegensatz zu ihnen gilt das Interesse Roman Jakobsons<sup>94</sup> fast ausschließlich den altslawischen Originalwerken, die zum großen Teil nicht erhalten sind, sondern nur erschlossen werden können, und ihrem kulturellen Hintergrund. Ausgangspunkt für seine Untersuchung ist aber auch die Christian-Legende und die von dieser in mancher Hinsicht abweichende Böddecke-Handschrift, die beide nach seiner Meinung auf eine gemeinsame alte Vorlage zurückgehen. Christians Bericht über das kyrillomethodische Christentum in Mähren und die Christianisierung Böhmens durch Method zeigt Übereinstimmungen mit dem Artikel zum Jahr 898 in der altrussischen Nestor-Chronik, bekannt unter dem Titel „*Skazanie o preloženíi knig*“ [Erzählung von der Übersetzung der (heiligen) Bücher]. Da eine unmittelbare Benutzung der Christian-Legende nicht in Frage kommt, muß eine gemeinsame Vorlage vorhanden gewesen sein. Jakobson sieht sie in der altslawischen Vorlage des bei Cosmas genannten lateinischen „*Privilegium Moraviensis ecclesie*“. Eine ebensolche altslawische Vorlage muß es auch für das zweite von Cosmas

93) Dazu auch E. Walter: *Namnen Tunna och Gommon i tjeckiska legender och krönikor*, in: *Studia Slavica Upsaliensia* 1 (1960), S. 147–196; ders.: *Ještě ke jménům Tunna a Gommon v českých legendách a kronikách* [Nochmals zu den Namen Tunna und Gommon in tschechischen Legenden und Chroniken], in: *Scando-Slavica* 7 (1961), S. 133–157.

94) R. Jakobson: *Minor Native Sources for the Early History of the Slavic Church*, in: *Harvard Slavic Studies*, Bd 2, Cambridge 1954, S. 39–73.

genannte Werk, den „Epilogus terre Moravie atque Bohemie“, gegeben haben.

Jakobson glaubt schließlich eine Übersicht über die kirchenslawische erzählende Literatur um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert geben zu können. Aus diesem Zeitraum sind drei Legenden in ihrer ursprünglichen Form erhalten: die Viten des Konstantin und Method aus den siebziger bzw. achtziger Jahren des 9. Jahrhunderts auf mährischem Boden und die 1. altslawische Wenzelslegende um 930 in Böhmen. In die Zwischenzeit muß man noch drei nur in Auszügen oder in veränderter Form erhaltene Literaturerzeugnisse verlegen: das kirchenslawische „Privilegium“, das in den 90er Jahren des 9. Jahrhunderts in Mähren entstand und in dem lateinischen „Privilegium“ und dem „Skazanie . . .“ der Nestor-Chronik seinen Niederschlag fand, den kirchenslawischen „Epilogus“, geschrieben um 910 vermutlich in Böhmen, der sich im lateinischen „Epilogus“ widerspiegelt, die kirchenslawische Ludmila-Legende gegen Ende der zwanziger Jahre des 10. Jahrhunderts. Auf ihr beruhen die russische Prolog-Legende und die alte lateinische Ludmila-Legende. Das „Privilegium“, der „Epilogus“ und diese älteste lateinische Ludmila-Legende wurden aufgenommen in die gemeinsame Vorlage für die Böddecke-Handschrift und für Christian. Jakobsons Ausführungen bieten ein scheinbar geschlossenes Bild der ältesten kirchenslawischen erzählenden Literatur, dessen wissenschaftlicher Wert aber durch die vielen darin enthaltenen Hypothesen sehr vermindert wird. Ganz offensichtlich wird hier Chaloupeckýs Konzeption der Anfänge der kirchenslawischen Literatur in Böhmen wiederaufgenommen und weiter ausgeführt.

Wenn die Christian-Legende, wie ihr Verfasser behauptet, wirklich aus dem Ende des 10. Jahrhunderts stammt, ist sie als erste heimische Quelle für die Christianisierung Böhmens, die demnach durch das kyrillomethodeische Christentum Mährens erfolgt wäre, anzusehen. Somit ist die Beantwortung der Frage, ob bzw. inwieweit die slawische Liturgie im Böhmen des 9. und 10. Jahrhunderts Fuß gefaßt hatte, auch für die Beurteilung Christians wichtig. Damit hängt aber die weitere Frage nach dem Vorhandensein einer kirchenslawischen Literatur in Böhmen eng zusammen. Beide haben schon seit Beginn der Erforschung der Wenzelslegenden und namentlich Christians eine Rolle gespielt und sind ganz verschieden beantwortet worden: Die Skala der Antworten reicht von völliger Ablehnung bis zur rückhaltlosen Anerkennung einer byzantinisch-slawischen Kultur im Böhmen der Frühzeit. In neuerer Zeit sind auch hier durch die slawische Philologie weitere Einsichten gewonnen worden.

Nach der „Bulgarischen Legende“<sup>95</sup> wurden nach dem Tode Methods seine Schüler, Vertreter der slawischen Liturgie, aus Mähren vertrieben und suchten im Bulgarischen Reich Zuflucht. Daß sich manche von ihnen in das benachbarte Böhmen geflüchtet hatten, wird zwar nicht gesagt, ist aber wahrscheinlich. Eine zweite Welle solcher Flüchtlinge dürfte nach der Zerstörung des Großmährischen Reiches durch die Madjaren um 907

95) *Fontes rerum Bohem.*, Bd I, S. 91—92.

nach Böhmen gekommen sein. Wenn man Christian glauben darf, fand aber schon im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts mit der Taufe des Fürsten Bořivoj durch Method die slawische Liturgie in Böhmen Eingang. Man kann annehmen, daß hier in den ersten Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts das lateinische und slawische Christentum ohne größere Spannungen nebeneinander bestanden haben. Wenn nach der 1. altslawischen Legende Wenzel zuerst in Prag slawische Bücher lesen lernt und dann nach Budeč gesandt wird, um dort im Lateinischen unterrichtet zu werden, könnte man annehmen, daß sich auf der Prager Burg Geistliche der slawischen Liturgie befanden, während in Budeč lateinischer Gottesdienst gehalten wurde. Einen Mittelpunkt des slawischen Christentums gab es aber damals in Böhmen nicht, ebensowenig wie vor der Gründung des Prager Bistums 973 die lateinische Kirche ein administratives Zentrum hatte. Vacek glaubte deshalb nicht, daß sich selbst dann, wenn mährische Geistliche nach Böhmen gekommen sein sollten, die slawische Liturgie hier lange gehalten hätte, da ihr Fortbestehen auf längere Zeit nur dann gesichert war, wenn ein Bischof zur Verfügung stand, der den Priesternachwuchs weihen konnte. Es ist aber auch möglich, daß die lateinische Kirche, d. h. das Bistum Regensburg, aus Mangel an lateinisch ausgebildeten einheimischen Geistlichen auf solche mit slawischer Liturgiesprache zurückgreifen und sie selbst zu Priestern weihen mußte. Für die Missionierung unter den böhmischen Slawen konnte man sich der slawischen Geistlichen immerhin bedienen, solange nicht genug lateinisch ausgebildete vorhanden waren. Auch in diesem Falle dürfte das gelten, was Gregor VII. in seinem Brief vom 2. Januar 1080 an Vratislav II. auf dessen Bitte, er möge die slawische Liturgie in Böhmen wieder zulassen, antwortete, daß „die Kirche in ihren Anfängen vieles geschehen ließ, was später, als das Christentum gefestigt war und das religiöse Bewußtsein stärker wurde, von den heiligen Vätern durch eingehende Prüfung wieder gebesert wurde“.<sup>96</sup>

Anders als im 9. Jahrhundert in Mähren, hören wir von Kämpfen des Bistums Regensburg gegen die slawische Liturgie im Böhmen der Frühzeit nichts. In Großmähren führte die lateinische Kirche einen schonungslosen Kampf mit allen Mitteln, der wohl weniger der slawischen Kirchensprache als der slawischen Kirchenorganisation galt, die sich unter Method dem Einfluß der bayerischen Kirche entziehen wollte. In Böhmen bestand die Gefahr einer eigenen slawischen Kirchenorganisation nicht. So konnte man auch die slawische Liturgiesprache dulden, solange sie nützlich war.<sup>97</sup>

96) Friedrich, Codex dipl. Bohem., Bd I, Nr. 81 (S. 87—89).

97) Einen „engen Zusammenhang zwischen der mährischen Kirche des Method, dem Großmährischen Reich des Svatopluk, der Taufe Bořivojs, seiner Prager Herrschaft und der Verbreitung und Geltung der kirchenslawischen Liturgie in Böhmen“ sieht K. Bosl in seinem Aufsatz „Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes“, in: Cyrillo-Methodiana, Köln 1963, S. 1—38, er glaubt aber, daß die politische Bedeutung der slawischen Liturgie von der tschechischen Forschung manchmal überschätzt wurde.

Für das Vorhandensein der slawischen Liturgie im 10. Jahrhundert in Böhmen sprechen aber noch schwerwiegendere Gründe. Auf uns sind immerhin einige liturgische Schriftdenkmäler in kirchenslawischer Sprache gekommen, die für den Gebrauch in der kirchlichen Praxis bestimmt waren. Aus philologischen Gründen werden die sog. „Kiever Blätter“ in das 10. Jahrhundert, mitunter allerdings sogar noch in das Mähren des 9. Jahrhunderts verlegt. Es handelt sich bei diesem Schriftdenkmal um Bruchstücke eines Meßbuches, und zwar eines aus dem Lateinischen übersetzten gregorianischen Sakramentars. Die Handschrift stammt wohl aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts. Altertümlich ist auch die Sprache: Die altslawischen Halbvokale „jer“ (ѣ) und „jěrb“ (ѣ) werden noch genau unterschieden, was später nicht mehr der Fall ist, desgl. die altslawischen Nasalvokale *q* und *ę* usw.<sup>98</sup> Besonders charakteristisch für die Sprache dieses Denkmals sind aber gewisse sprachliche Eigentümlichkeiten, die nur das Tschechische aufweist. Sie werden in dem oben zitierten Buche von Radoslav Večerka übersichtlich zusammengestellt. Wegen dieser sprachlichen Eigentümlichkeiten wird das Denkmal in der Slawistik als tschechisch-kirchenslawisches Schriftdenkmal angesehen, dessen Ursprung in Böhmen zu suchen ist.

Das zweite Schriftdenkmal, dem in unserem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommt, ist ein in einer Handschrift der ehemaligen Moskauer Synodallbibliothek erhaltenes kirchenslawisches Bußbuch<sup>99</sup>, das erst in neuester Zeit Beachtung gefunden hat. Es handelt sich dabei um eine Sammlung von Vorschriften für das kirchliche Bußverfahren in Kreisen der Westkirche. Für einige Artikel läßt sich die lateinische Quelle nachweisen. Das Bußbuch war ein nur für die Geistlichen, welche die Beichte abnahmen, bestimmtes Handbuch, das nicht in die Hände der Laien kommen sollte. Das hier vorliegende Bußbuch mit dem Titel „Někotoraja zapověď“ muß aus sprachlichen, aber auch aus inhaltlichen Gründen im 11. Jahrhundert in Böhmen entstanden sein. Es wurde ursprünglich für slawische Priester der Westkirche, die in Böhmen tätig waren, verfaßt. Josef Vašica bemerkt dazu: „Wenn also im 11. Jahrhundert in Böhmen ein den Anforderungen der Zeit angepaßtes kirchenslawisches Bußbuch zusammengestellt wurde, ist das ein Beweis, daß damals hier eine recht zahlreiche Schicht von weltlichen und Klostergeistlichen vorhanden war, wenigstens einige Dutzend, die nicht genug Latein konnten. Es ist ausgeschlossen, die Abfassung des Bußbuches nur als literarische Unterhaltung einiger Einzelpersonen, vielleicht einiger Mönche aus dem Sázava-Kloster, anzusehen.“<sup>100</sup>

Für einen unmittelbaren Zusammenhang des kirchenslawischen Schrifttums in Böhmen mit der Literatur Großmährens lassen sich auch sprach-

98) R. Večerka: Slovánské počátky české knižní vzdělanosti [Slawische Anfänge der tschechischen literarischen Bildung], Prag 1963.

99) J. Vašica: Církevněslovanský penitenciál českého původu [Ein kirchenslawisches Bußbuch tschechischen Ursprungs], in: Slavia 29 (1960), S. 31–48.

100) ebenda, S. 47.

liche Gründe anführen. Eine philologische Analyse der kirchenslawischen Sprache der in Böhmen entstandenen Denkmäler zeigt, daß sie auf der in Großmähren im Gebrauch befindlichen Sonderart des Kirchenslawischen beruht. Verändert wurde sie dagegen durch die Hinzufügung weiterer sprachlicher Bohemismen. Der Umstand, daß in ihr sprachliche Eigentümlichkeiten fehlen, wie sie in anderen slawischen Landschaften — in Betracht kommen hauptsächlich Bulgarien und Kroatien — üblich waren, schließt die Möglichkeit aus, daß das Kirchenslawische etwa in einer späteren Periode aus einer dieser Landschaften nach Böhmen gebracht worden sein könnte. Einen weiteren Beweis für den Zusammenhang mit dem großmährischen Christentum kann man auch in dem Vorhandensein kirchenslawischer Bezeichnungen in der kirchlichen Terminologie der späteren tschechischen Sprache sehen, was auf eine ununterbrochene Entwicklung von den ersten Zeiten des Christentums her hinweist. Für einen unmittelbaren Zusammenhang mit der großmährischen Kultur spricht auch die Verwendung großmährischer Literaturdenkmäler in Böhmen, z. B. der großmährischen Vita des hl. Kyrill und des ebenfalls großmährischen Lobspruchs („Slovo pochval'no“) auf denselben Heiligen.<sup>101</sup>

Neben solchen philologischen Darstellungen des Gesamtproblems erschien aber auch eine große Anzahl von Spezialstudien zu einzelnen Denkmälern, von denen hier jedoch nur solche aufgeführt werden sollen, die für die Wenzels- und Ludmila-Legenden eine gewisse Bedeutung haben. Tschechisch-kirchenslawische Eigentümlichkeiten in der Sprache der 1. altslawischen Wenzelslegende untersucht Radoslav Večerka.<sup>102</sup> Zahlreich sind die Untersuchungen zur Sprache der Christian-Legende. Verschiedene für die Beurteilung dieser Legende sehr wesentliche Untersuchungen Ludvíkovskýs sind bereits oben erwähnt worden. Inwieweit sich einerseits das klassische Latein, andererseits die Sprache der Vulgata mit ihrer Annäherung an die Umgangssprache in der Sprache Christians und der späten Legende „Ut annuncietur“ geltend machen, untersucht Helena Jedličková.<sup>103</sup> Einen Rückschluß auf die Datierung Christians zieht die Verfasserin jedoch nicht, sie bemerkt lediglich, daß die Ergebnisse ihrer sprachlichen Studie nicht gegen die Echtheit Christians sprechen.

Nur andeutungsweise soll vermerkt werden, daß sich in diesen Jahrzehnten noch eine weitere Wissenschaft, die Archäologie, bemühte, in die böhmische Frühzeit Licht zu bringen und dabei auch die sich aus den Legenden ergebenden Probleme aus ihrer Sicht zu beleuchten. Schon die aufschlußreichen Funde in den mährischen Grabungsorten Mikulčice und

101) Zu diesen Fragen eingehend R. Večerka: Velikomoravskie istoki cerkovnoslavjanskoj pišmennosti v češskom knjažestve [Großmährische Quellen der kirchenslawischen Literatur im böhmischen Fürstentum], in: Magna Moravia, Prag 1965, S. 493—524.

102) Siehe Anm. 52.

103) H. Jedličková: Über den Gebrauch des Kasus und der Präpositionen in der Legende Christians und in Ut annuncietur, in: Acta Univ. Carolinae 1960 — Philos. et Hist. 4 — Graecolatina Pragensia 1, S. 55—77.

Nové Město aus der großmährischen Epoche gestatteten, Rückschlüsse auf die Verhältnisse in der böhmischen Frühzeit zu ziehen. Ausgrabungen wurden aber auch in den Örtlichkeiten, die in den Wenzelslegenden genannt werden, vorgenommen, und von hier aus wurde versucht, die Angaben in den Legenden, besonders in der 1. altslawischen und der Christian-Legende, an Hand der Grabungsergebnisse nachzuprüfen und zu ergänzen. Auf die Arbeit von Karel Guth über Prag, Budeč und Bunzlau<sup>104</sup> in der Gedächtnisschrift zum Wenzelsjubiläum 1929 wurde schon hingewiesen, desgleichen auf die Arbeiten von Kamil Hilbert<sup>105</sup> und Josef Cibulka<sup>106</sup> über die von Wenzel begründete St.-Veits-Rotunde auf der Prager Burg. Eine Rekonstruktion der Prager Burg versucht Ivan Borkovský<sup>107</sup> zu geben. Eine Übersicht über die Probleme der böhmischen Frühzeit und eine Zusammenstellung der entsprechenden Literatur bietet Rudolf Turek in seinem Buch „Böhmen in der Morgendämmerung der Geschichte“.<sup>108</sup>

Die neuen Einsichten, die zweifellos Philologen und Archäologen mit ihren Methoden den alten Legenden abgewinnen konnten, riefen bei den Vertretern dieser Wissenschaften, denen sich noch die Literaturhistoriker zugesellten, vielfach eine optimistische Haltung in der Frage der Wenzelslegenden überhaupt und insbesondere der beiden umstrittenen Legenden, der 1. altslawischen und der Legende Christians, hervor. Als Skeptiker stehen ihnen, besonders was die Echtheit Christians betrifft, nicht selten die Historiker gegenüber. Seinen skeptischen Standpunkt, nicht nur in der Frage Christians, sondern vor allem auch hinsichtlich der von den Philologen gerne beschworenen Kontinuität der slawischen Liturgie und Literatur zwischen Großmähren und dem Böhmen des 10. Jahrhunderts, bringt František Graus in zwei großen Aufsätzen zum Ausdruck.<sup>109</sup> Nicht ganz mit Unrecht wirft er den Philologen vor, daß sie bei ihren Forschungen nicht selten die bereits vorliegenden Ergebnisse anderer Wissenschaften unberücksichtigt lassen. Bei der Erforschung der Vergangenheit müsse man aber notwendigerweise alle bekannten Fakten in die Überlegung mit einbeziehen und die neue Entdeckung oder Hypothese erst in die Summe aller bekannten Tatsachen einordnen. Ein Forscher, der dies nicht beachtet, läuft Gefahr, einen Faktor überzubewerten, so daß sich schließlich seine Hypothese im Zusammenhang mit der Gesamtsituation als un-

104) Siehe Anm. 54.

105) Siehe Anm. 55.

106) Siehe Anm. 56.

107) J. Borkovský: K otázce nejstarších kostelů na Pražském hradě [Zur Frage der ältesten Kirchen auf der Prager Burg], in: Památky archeologické 51 (1960), S. 332—387.

108) R. Turek: Čechy na úsvitě dějin. [Böhmen in der Morgendämmerung der Geschichte], Prag 1963. Mit Literaturangaben S. 263—294.

109) F. Graus: Velkomoravská říše v české středověké tradici [Das großmährische Reich in der tschechischen mittelalterlichen Tradition], in: Českosl. čas. hist. 11 (1963), S. 289—305; ders.: Slovanská liturgie a písemnictví v Přemyslovských Čechách 10. století [Die slawische Liturgie und die Literatur im přemyslidischen Böhmen des 10. Jhs.], ebenda, 14 (1966), S. 473—495.

haltbar erweist.<sup>110</sup> Um nachzuweisen, daß die philologischen Methoden allein kein sicheres Ergebnis gewährleisten, führt er folgendes Beispiel an: Die sog. kroatischen Offizien der Heiligen Kyrill und Method, die erst in spätmittelalterlichen Handschriften erhalten sind, werden auf Grund angeblicher sprachlicher Kriterien von F. Grivec in das Pannonien der Jahre 869—874, von J. Hrabák in das Böhmen des 10. Jahrhunderts, von A. Salajka in das 11. Jahrhundert, und zwar in das Sázava-Kloster, von R. Večerk a nach Böhmen in das 10. und 11. Jahrhundert verlegt. Graus bemerkt dazu, daß eine Datierung dieser Denkmäler in das 10. oder 11. Jahrhundert und eine Lokalisierung nach Böhmen aus inhaltlichen Gründen unmöglich ist. Er glaubt nicht an eine Kontinuität der slawischen Liturgie in Böhmen seit den Zeiten des Großmährischen Reiches bis zur Niederlassung slawischer Mönche im Sázava-Kloster. Er räumt zwar ein, daß es in der Frühzeit in Kreisen um die Fürstin Ludmila slawischen Gottesdienst gegeben habe. Später aber müsse irgendwann die Tradition abgerissen sein. Als Kronzeugen für diese These führt er Christian selbst an, der zwar über das slawische Christentum in Böhmen in seinen Anfängen berichtet, aber nirgends etwas davon sagt, daß die slawische Liturgie zu seiner Zeit in Böhmen ausgeübt werde. Slawische Priester könne es in den späteren Jahrzehnten des 10. Jahrhunderts in Böhmen nicht gegeben haben, da ein Bischof fehlte, der sie hätte weihen können.<sup>111</sup> Eine kyrillomethodeische Tradition habe es hier nicht gegeben — auch Christian nenne die beiden Brüder nicht unter den Patronen der Tschechen.

In den erwähnten Aufsätzen nimmt Graus Stellung zu den beiden umstrittenen Wenzelslegenden, zur 1. altslawischen Legende und zu Christian. Die 1. altslawische Legende möchte er in die Mitte des 10. Jahrhunderts verlegen, da sich die Probleme, die sie stellt, immer noch am ehesten lösen lassen, wenn man annimmt, daß sie bald nach der Ermordung Wenzels geschrieben worden ist. Zu Christian bemerkt er: „Persönlich neige ich zur Ansicht, daß die Legende aus dem 10. Jahrhundert stammt, denn es ist nicht gelungen zu erklären, warum jemand später diese Legende erdichtet haben sollte.“<sup>112</sup> Er erkennt aber auch an, daß die Argumente, die für eine Entstehung der Legende im 12. Jahrhundert angeführt werden, nicht befriedigend widerlegt wurden. Wenn es aber nicht gelingt, so meint er, Christian einem bestimmten Legendenkreis zuzuweisen, wenn er also wie bisher literarisch vereinzelt bleibt, oder wenn nicht neue Handschriften entdeckt werden, wird man in der Datierung dieses Denkmals nicht über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinauskommen.

Wenn sich bisher Historiker, Philologen und Archäologen bemühten, das Geheimnis der Wenzels- und Ludmila-Legenden aufzudecken, ver-

110) Graus, *Slovanská liturgie*, S. 477.

111) Dazu s. S. 130—131.

112) Graus, *Slovanská liturgie*, S. 490.

sucht mit Oldřich Králík nunmehr ein Literarhistoriker, mit den Methoden seiner Wissenschaft in diese Problematik Licht zu bringen.<sup>113</sup> Králík hatte als Literarhistoriker Entstehung und Struktur des Werkes neuzeitlicher tschechischer Schriftsteller untersucht und kam durch seine Beschäftigung mit Josef Dobrovskýs historischen Schriften zu den alten Schriftdenkmälern der Tschechen, zu den Wenzels- und Ludmila-Legenden und zur ganzen Problematik der Christian-Frage. Er versucht nun diese Methoden, die bisher nur an Erscheinungen der modernen Literatur erprobt worden waren, auch auf die Legenden des 10. Jahrhunderts anzuwenden, um vielleicht die Fragen, die mit den bisherigen Methoden nicht gelöst werden konnten, so einer endgültigen Lösung zuzuführen. Anders als die bisherigen Autoren versucht Králík diese Problematik, die bisher nur einem kleinen Kreis eingeweihter Forscher zugänglich war, jetzt durch eine geeignete Darstellungsweise auch dem interessierten Laien verständlich zu machen. In einigen seiner Arbeiten hat er seine methodischen Grundsätze dargelegt.<sup>114</sup> Králík geht von der Erkenntnis aus, daß es sich

113) Die wichtigeren Arbeiten O. Králíks über die Wenzels- und Ludmila-Legenden und mit ihnen in Beziehung stehende Fragen: Kristián a Kosmas [Christian und Kosmas], in: Česká literatura 7 (1959), S. 61—84; Josef Dobrovský a bádání o počátcích českých dějin [Josef Dobrovský und die Forschung über die Anfänge der böhmischen Geschichte], in: Pocta Zdeňku Nejedlému, Olmütz 1959, S. 73—140; Privilegium Moraviensis ecclesie, in: Byzantinoslavica 21 (1960), S. 219—237; K počátkům literatury v přemyslovských Čechách [Zu den Anfängen der Literatur im přemyslidischen Böhmen] (Rozpravy Čs. akademie věd., Ř. spol. věd, Bd 70, 1960, H. 6), Prag 1960; Sázavské písemnictví XI. století [Die Literatur des Sázava-Klosters im 11. Jh.] (Rozpravy Čs. akademie věd, Ř. spol. věd, Bd 71, 1961, H. 12), Prag 1961; K metodologii bádání o starých památkách [Zur Methodologie der Erforschung alter Denkmäler], in: Acta Universitatis Palackianae Olomucensis 7 (1961) — Philologica, 4 —, S. 75—100; Pověst' vremenných let i legenda Kristiana o svjatých Vjačeslave i Liudmile [Die altrussische Nestorchronik und die Legende Christians vom hl. Wenzel und von der hl. Ludmila], in: Akad. Nauk SSSR, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 19 (1963), S. 177—207; Křešćenie Bořivoja i vopros o nepreryvnosti staroslavjanskoi literatury v Čechii [Die Taufe Bořivojs und die Frage der Kontinuität der altslawischen Literatur in Böhmen], in: Akad. Nauk SSSR, Trudy Otdela drevnerusskoj literatury 19 (1963), S. 148—168; Šest legend hledá autora [Sechs Legenden suchen einen Autor], Prag 1966; Slavnikovské interludium. K česko-polským kulturním vztahům kolem roku 1000 [Das Zwischenspiel der Slavnikinger. Zu den tschechisch-polnischen Kulturbeziehungen um das Jahr 1000], Prag 1966; Od Radima ke Kosmovi. K nejstarším dějinám české vzdělanosti [Von Radim zu Cosmas. Zu der ältesten Geschichte der tschechischen Bildung], Prag 1968; Nejstarší legendy přemyslovských Čech [Die ältesten Legenden aus dem Böhmen der Přemyslidenzeit], Prag 1969; V příšeří české protohistorie. Kus metodologie a polemiky [Im Dämmer der tschechischen Frühgeschichte. Methodologie und Polemik] (Acta Universitatis Palackianae, 56, 1969 — Philologica, 28), Prag 1969; Labyrint dávných dějin českých [Das Labyrinth der alten böhmischen Geschichte], Prag 1970; Nejstarší rodokmen české literatury [Der älteste Stammbaum der tschechischen Literatur], Prag 1971; Filiace Vojtěšských legend [Die Filiation der St. Adalbert-Legenden], Prag 1971.

114) Besonders in: K metodologii bádání o starých památkách, 1961; d e r s . , V příšeří české protohistorie, 1969 (s. Anm. 113).

bei den Legenden nicht um eine gewollt wahrheitsgetreue Wiedergabe von Tatsachen handelt, sondern um Erzeugnisse der Literatur mit ihrer Eigengesetzlichkeit und ihren besonderen Absichten. Allen diesen Literaturerzeugnissen wohnt eine Tendenz inne, die sich auf Lebensbezüge richtet, wie sie zur Zeit des Autors vorliegen. Diese Tendenz ist für uns das eigentlich aufschlußreiche Moment in der mittelalterlichen Literatur, der Legende, aber auch der Chronik, denn die Grenzen zwischen beiden sind fließend. Durch beide, Legende und Chronik, so fährt Králík fort, erhalten wir Aufschlüsse über die Zeit, in der der Autor selbst lebte. Handelt er über eine vergangene Epoche, wird er die Lebensverhältnisse, die er aus seiner Gegenwart kennt, in die Vergangenheit übertragen. Der mittelalterliche Autor kennt nur die Zeit, in der er lebt, und ist nicht imstande, sich in den Geist einer anderen Epoche zu versetzen. Er sieht diese nur mit den Augen seiner Gegenwart. So sind des Cosmas Berichte über die böhmische Frühzeit von geringem historischen Wert, außerordentlich wertvoll sind aber die Kapitel seiner Chronik, die sich auf die Zeit beziehen, die er selbst miterlebt hat. Aus diesem Sachverhalt ergibt sich für Králík die Forderung, der wir allerdings in ähnlicher Weise schon begegnet sind, daß Textstellen nicht isoliert gesehen werden dürfen, sondern nur im Kontext und, im weiteren Sinne, auf dem Hintergrund der gesamten politischen und kulturellen Zeitverhältnisse. Man wird also bei der Beurteilung dieser Literatur mit einer peinlich genauen Textkritik beginnen und die Betrachtung dann auf eine Kritik der Zeitverhältnisse überhaupt ausdehnen müssen. So bedeutet für Králík die Frage nach der Entstehung, der Datierung und Filiation der Legenden und nach ihrem Verhältnis zur zugrunde liegenden Wirklichkeit immer auch die Frage nach einer — ob lateinisch oder kirchenslawisch abgefaßten — tschechischen Literatur im frühmittelalterlichen Böhmen, die dann zwangsläufig zur Frage nach der Möglichkeit eines slawischen Christentums und einer slawischen Liturgie in diesen Jahrhunderten führt.<sup>115</sup>

Im weiteren äußert sich Králík noch genauer zum Wesen der Wenzels- und Ludmila-Legenden und zu ihrer Erforschung. Die einzelne Legende ist in erster Linie ein Erzeugnis der Literatur, das zunächst einer eingehenden Kritik ihrer schriftlichen Überlieferung unterworfen und nicht allein als Einzeldenkmal, sondern in der Gesamtheit der Legenden ihres Jahrhunderts gesehen und nach den Gesetzen ihres literarischen Genres beurteilt werden muß. Wie schon bemerkt wurde, kann sie aber nur richtig verstanden werden, wenn man sie auf dem kulturellen Hintergrund der Epoche ihrer Entstehung betrachtet. Von hier aus ergibt sich dann die Frage nach Charakter und Ausbreitung der christlichen Kultur im Böhmen der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts. Nach Králík befand sich damals das lateinische Christentum, das durch bayerische Missionare vermittelt wurde — 845 ließen sich vierzehn böhmische Fürsten mit ihrem Gefolge

115) Zur Frage einer altslawischen Literatur in Böhmen siehe besonders Králík, *K počátkům literatury v přemyslovských Čechách*; ders., *Sázavské písemnictví XI. století* (s. Anm. 113).

in Regensburg taufen —, noch im Anfangsstadium. Es gab zwar einzelne kleine Kirchen auf den Přemysliden-Burgen, aber noch keine kirchlichen Zentren, da noch keine Klöster vorhanden waren und der Bischofssitz in Prag erst 973 eingerichtet wurde. Für die Existenz eines slawischen Christentums und einer slawischen Liturgie, die etwa durch Schüler Methods nach ihrer Vertreibung aus Mähren durch Svatopluk nach Böhmen gebracht worden wäre, gibt es nach Králík keinerlei Beweise. Die Erzählung von der Taufe des Böhmenherzogs Bořivoj durch Method, die anscheinend das Gegenteil beweist, findet sich erst in der Legende Christians aus dem Ende des 10. Jahrhunderts und entspricht der Tendenz des Verfassers, die Kontinuität zwischen dem mährischen Christentum Kyrills und Methods und den Anfängen des böhmischen Christentums nachweisen zu wollen. Literarhistorisch geht sie auf den Bericht über die Taufe des Wislanen-Fürsten in der Vita Konstantins (vielmehr: Methods, siehe dazu Anm. 40), auf die schon erwähnte Schilderung in der „*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*“ zurück und soll dem Bericht über die Taufe der vierzehn böhmischen Fürsten in Regensburg im Jahre 845 einen entsprechenden Bericht über die Taufe des bedeutendsten böhmischen Fürsten durch Method entgegensetzen. Für die kirchlichen Verhältnisse zu Ende des 9. und zu Anfang des 10. Jahrhunderts kommt ihr also keine Beweiskraft zu. So ist die Annahme einer hohen slawischen christlichen Kultur zur Zeit Wenzels, wie sie etwa Chaloupecký vertreten hatte, so meint Králík, eine reine Fiktion, der keinerlei Realität entspricht. Die Verhältnisse änderten sich aber grundlegend, als 973 das Prager Bistum gegründet wurde. Dem neugegründeten Bistum mußte daran liegen, seine Stellung im Innern des Landes, aber auch in der internationalen kirchlichen Hierarchie durch den Hinweis auf einen einheimischen Heiligen, der möglichst dem regierenden Fürstenhause entstammen sollte, zu festigen. Jetzt bildeten sich erst, findet Králík, die Voraussetzungen für die Entstehung der Wenzelslegenden-Literatur heraus. Noch in den späten siebziger Jahren wurde „*Crescente fide*“, die erste Wenzelslegende, die als die offizielle des Prager Bistums angesehen werden muß und die, wie schon Vacek erkannt hatte, Kanonisationslegende war, niedergeschrieben. „*Crescente fide*“ lag dem Bischof von Mantua Gumpold als Quelle vor, der dann um 980 im Auftrag Kaiser Ottos II. eine Wenzelslegende im hohen Stil der Zeit verfaßte.

Es war vor allem, so argumentiert Králík, der zweite Prager Bischof Vojtěch-Adalbert, der richtig erkannte, daß Prag dank seiner geographischen Lage ein günstiger Ausgangspunkt für die Missionierung der östlichen slawischen Länder sein konnte, und der sich auch bemühte, hierfür die nötigen Voraussetzungen zu schaffen. An der Verpflanzung des Christentums nach Polen war ja Böhmen stark beteiligt gewesen, und in Kiev hatte die lateinische Kirche, besonders unter Otto I., ebenfalls Fuß zu fassen versucht. Adalbert hatte wohl eingesehen, daß eine Christianisierung dieser Slawen nur Erfolg haben konnte, wenn ihnen das Christentum durch Lehre und Gottesdienst in slawischer Sprache nahegebracht wurde.

Man muß sich also vorstellen, daß im Prager Bistum unter dem zweiten Bischof die kirchliche Amtsausübung und kirchliche Literatur mit Billigung und unter ausdrücklicher Förderung des Bischofs bilingual waren, daß also die lateinische und die slawische Sprache hier gleichberechtigt nebeneinander standen. Der literarische Ausdruck dieses Zustandes ist die in den neunziger Jahren des 10. Jahrhunderts entstandene Legende Christians mit ihrer Hervorhebung des Christentums Kyrills und Methods und der Betonung des Zusammenhanges zwischen jenem und dem gegenwärtigen Christentum in Böhmen. Christians Legende ist gewissermaßen die Programmschrift des Prager Bistums unter Adalbert. In diesem bilingualen Milieu muß auch die 1. altslawische Wenzelslegende entstanden sein; vielleicht hat sie Adalbert — so meint Králík — in einem kroatischen Kloster bestellt. Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich die Frage, woher geeignete, der slawischen Sprache und Liturgie kundige Priester kamen, die das Missionsprogramm Adalberts durchführen konnten. Králík hält es für wahrscheinlich, daß solche Geistliche aus Kroatien berufen wurden. Nach Králík kam es jetzt in Böhmen durch die Hinwendung zur Tradition des kyrillomethodeischen Christentums und durch die Erweckung einer slawischen Literatur zu einer slawischen Renaissance, einer Hervorhebung der slawischen Idee durch Adalbert und seinen Kreis, allerdings nur in den Grenzen kirchlichen Denkens und kirchlicher Kultur. Sprecher dieser slawischen Idee ist Christian.

Králík geht aber noch weiter und versucht in seinem Buch „Slavníkovské interludium“ [Das Zwischenspiel der Slavníkinger]<sup>116</sup> nachzuweisen, daß die kirchenpolitischen Veränderungen in Ostmitteleuropa um das Jahr 1000, die zur Gründung der Erzbistümer Gnesen und Gran führten, zu einem nicht geringen Teil auf der Mitwirkung des mit den Přemysliden rivalisierenden Geschlechtes der Slavníkinger zurückzuführen sind, eines Geschlechtes, dem der hl. Adalbert entsprossen war, das im 10. Jahrhundert ein beträchtliches, von Prag mehr oder weniger unabhängiges Territorium in Ostböhmen beherrschte und 995 (oder 996) von einem Heerhaufen Boleslavs II. auf seiner Stammburg Libice überfallen und ausgerottet wurde. Dem Blutbad entgingen nur drei Brüder: Soběslav, der sich auf einem Kriegszug Ottos III. außer Landes befand, der Prager Bischof Adalbert, der gerade seine Diözese zum zweiten Male verlassen hatte und sich ebenfalls im Ausland aufhielt, und dessen Stiefbruder Radim-Gaudentius, der ihn begleitete. Da Soběslav einige Jahre später, im polnischen Heer gegen den Přemysliden-Staat kämpfend, fiel und Adalbert schon 997 bei den heidnischen Prußen den Märtyrertod starb, konnte nur Radim an der schließlichen Errichtung des Erzbistums Gnesen tätigen Anteil nehmen. Von einer politischen oder kulturpolitischen Aktion des Geschlechtes der Slavníkinger in diesen Jahren, die etwa mit der *Renovatio imperii Romani* Ottos III. etwas zu tun hätte, kann also keine Rede sein. Was Adalbert oder Radim taten, war das Werk von Einzelpersonen, das mit dem Geschlecht, dem sie entstammten, nichts zu tun hatte.

116) Prag 1966.

Der Gedanke einer slawischen Renaissance in dem Böhmen dieser Jahrzehnte hängt aufs engste mit der Vorstellung zusammen, die man sich von der Person des Bischofs Adalbert macht. Adalbert hatte seine kirchliche Ausbildung in Magdeburg erlangt, war ein Mann von europäischer Bildung und europäischem Format, hochgeachteter Freund des Kaisers Otto III. Er hatte Jahre in einem römischen Kloster verbracht und war ein kompromißloser Anhänger der Lehren der römischen Kirche. Gerade die Strenge, mit der er die letzteren vertrat, machte ihn in Prag am Fürstenhof und beim Volk unbeliebt. Es fällt deshalb schwer zu glauben, daß gerade er ein eifriger Anhänger der slawischen Idee in der Kirche gewesen sein soll. Der älteren Forschung galt Adalbert eher als Gegner der slawischen Liturgie. Noch aus dem Mittelalter gibt es ein russisches Pamphlet, das — zwar ziemlich spät — in die russische Nestor-Chronik Aufnahme fand und das den Bischof Adalbert als ärgsten Feind der slawischen Liturgie bezeichnet. Králík sucht allerdings die Glaubwürdigkeit dieses Pamphlets zu erschüttern.<sup>117</sup> Was Králíks Behauptung betrifft, daß das Bistum Prag seiner besonderen Lage wegen als Missionsbistum für die Slawenmission ausersehen war, so läßt sich für diese Annahme kein Beweis erbringen. Keinerlei Anzeichen deuten auf einen solchen Plan hin. Auf welche Länder hätte sich auch diese Mission erstrecken sollen? In Kiev hatte zu dieser Zeit bereits die byzantinische Kirche den Sieg über Rom davongetragen, und in Polen, für dessen Christianisierung Böhmen eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hatte, wandte sich jetzt der Landesfürst, als man fremde Missionare benötigte, nicht an Prag, sondern unmittelbar an den Kaiser Otto III. und an Rom, wie aus der Angelegenheit der „Fünf Brüder“ zu ersehen ist.

Unabhängig von diesen kritischen Bemerkungen behalten jedoch Králíks Gedanken über die Wenzels- und Ludmila-Legenden ihren Wert. Auch für ihn stehen Christian und seine Legende im Mittelpunkt des Interesses. Králík ist von der Echtheit der Christian-Legende und ihrer Zugehörigkeit zur Literatur des 10. Jahrhunderts überzeugt. Neue Beweise zur Echtheitsfrage hat er nicht beigebracht, da er sie durch die Forschungen Pekařs und Ludvíkovskýs für im positiven Sinne gelöst betrachtet. Gegenstand seiner Forschung sind Einzelprobleme: Christians Name, die Verfasserfrage, der Prolog, der Bericht von Bořivojs Taufe, Christians Ludmila-Legende, Christians Verhältnis zu Cosmas.

Gelegentlich der Eingangswidmung an den Bischof Adalbert spricht der Verfasser der Christian-Legende in der üblichen Bescheidenheitsklausel mittelalterlicher Autoren auch von sich selbst: *humillimus et omnium monachorum nec dicendus infimus frater, solo nomine Christianus*. In *Christianus* hat man den Klosternamen des Verfassers gesehen und die Stelle, die ein Wortspiel enthält, mit „Christ nur durch seinen Namen Christian“ übersetzt.<sup>118</sup> Králík, der die Stelle mit „nur dem Namen nach ein

117) Dazu besonders: O. Králík: *Slavníkovské interludium*, Prag 1966, S. 130 ff.; d e r s., *Povest' vremennykh let i legenda Kristiana* (s. Anm. 113).

118) *Na úsvitu křesťanství* (s. Anm. 1), S. 103.

Christ“<sup>119</sup> übersetzt, sieht *christianus* als Appellativum, nicht als Eigennamen an. Da nach dieser Argumentation der Verfasser der Legende sich nicht nennt, sucht Králík unter den aus dem Ende des 10. Jahrhunderts überlieferten Namen eine Person, die diese Wenzels- und Ludmila-Kompilation verfaßt haben könnte, und findet sie in dem Stiefbruder Adalberts Radim-Gaudentius, der erster Erzbischof in Gnesen wurde, von dem aber kaum etwas Schriftliches überliefert ist. Radim war ständiger Begleiter Adalberts auf seinen Reisen, kannte seine Ziele und Absichten genau und verfaßte nach Králík mit der Wenzelslegende des sog. Christian für ihn und das Prager Bistum eine Programm- und Propagandaschrift. Králík schrieb ihm noch weitere Schriften zu, so die in leonischen Hexametern verfaßte Verslegende des hl. Adalbert und eine Legende von den „Fünf Brüdern“. Mit Christians Namens- und Verfasserfrage hängt eine Stelle bei Cosmas zusammen, die von Strachkvas, dem angeblichen Sohn Boleslavs I., berichtet. Strachkvas wurde nach Cosmas in der Nacht, in welcher das der Ermordung Wenzels vorhergehende Gastmahl stattfand, geboren und erhielt deshalb von seinem Vater Boleslav I., der damit seine Tat sühnen wollte, diesen Namen, den Cosmas selbst mit *terribile convivium* erklärt. Ebenfalls zur Sühne für den Mord wurde Strachkvas Mönch in Regensburg. Bei einer Unterredung mit dem Bischof Adalbert bot ihm dieser an, ihn zu seinem Nachfolger auf dem Prager Bischofsstuhl zu machen, da er selbst sein Amt aufgeben wollte. Strachkvas lehnte zwar zunächst unter Hinweis auf seine Unwürdigkeit ab; als aber Adalbert Prag verlassen hatte, drängte er, dessen Charakter von Cosmas nunmehr in den dunkelsten Farben geschildert wird, selbst herbei, um sich das Bischofsamt anzueignen. Die Strafe des Himmels folgte aber auf dem Fuße, und bei der Bischofsweihe im Dom von Mainz bereitete ein Schlaganfall seinen ehrgeizigen Plänen ein jähes Ende. Die ganze Geschichte und die Figur des Strachkvas selbst wurden häufig für eine Erfindung des erzählfreudigen Chronisten angesehen, sie fanden aber immer wieder das Interesse der Historiker. Noch im späten Mittelalter wurde Strachkvas mit einem Mönch Christian, den Brun von Querfurt in seiner Adalbert-Legende als Mitglied einer böhmischen Gesandtschaft nennt, die den Bischof Adalbert zur Rückkehr nach Prag bewegen sollte, gleichgesetzt, und die Historiker der Barockzeit Jan Tanner und Bohuslav Balbín identifizierten diesen Mönch Christian mit dem Christian der Legende und auch mit dem Strachkvas aus der Chronik des Cosmas.<sup>120</sup> Králík, der Strachkvas und seine Geschichte auch für eine Erfindung des Cosmas hält, stellt nun die Frage, was Cosmas wohl mit dieser Figur und mit dieser ganzen Erzählung bezweckt habe, und er kommt zum Ergebnis, daß der Prager Domherr damit den Verfasser der Christian-Legende an den Pranger stellen und moralisch vernichten wollte.<sup>121</sup> Cosmas war ein entschiedener Gegner des

119) Králík, Nejstarší legendy, S. 58.

120) J. Ludvíkovský: Kristián či tzv. Kristián [Christian oder sog. Christian?], in: Sborník prací fil. fak. Brněnské univ. 13 (1964) — E 9 —, S. 139—147.

121) Králík, Od Radima ke Kosmovi, S. 18 ff.

kyrillomethodeischen Christentums und suchte vor allem dessen Weiterwirken in Böhmen mit Schweigen zu übergehen. In seiner ganzen Chronik ist das Sázava-Kloster, das ihm gut bekannt sein mußte, mit keinem Wort erwähnt worden. Die nach Králík's Meinung damals allgemein bekannte Christian-Legende mußte Cosmas durch ihre slawische Tendenz äußerst unangenehm sein. Deshalb ergriff er hier eine günstige Gelegenheit, um den Verfasser dieser Legende in den Augen der Leser unmöglich zu machen. Die Maskierung durch Strachkvas war, so Králík, gewollt, da Cosmas gegen Radim-Gaudentius, einen hohen kirchlichen Würdenträger, nicht offen auftreten konnte. Diese Argumentation setzt allerdings voraus, daß Radim tatsächlich der Verfasser der Christian-Legende ist und daß Cosmas davon wußte. Dabei ergibt sich aber noch eine weitere Schwierigkeit, von der im folgenden gesprochen werden soll.

Wie schon aus früheren Darlegungen sichtbar wurde, ist dies längst nicht der einzige Berührungspunkt der Christian-Legende mit Cosmas. Im 15. Kapitel seiner Chronik nennt der letztere drei Quellen, die bis heute nicht eindeutig identifiziert werden konnten: „Epilogus terre Moravie atque Bohemie“, „Privilegium Moraviensis ecclesie“ und eine Wenzelslegende, die heute meist mit „Crescente fide“ gleichgesetzt wird. Der „Epilogus“ aber wurde besonders von Ludvíkovský auf die Christian-Legende bezogen, da diese tatsächlich alles enthält, was man von einer „Kurzen Geschichte Böhmens und Mährens“ erwarten konnte, und Králík hat sich diese Erklärung Ludvíkovskýs zu eigen gemacht. War nun mit Strachkvas tatsächlich Christian bzw. Radim gemeint, kann sich wohl der „Epilogus“ nicht auf die Christian-Legende beziehen, denn man kann nicht annehmen, daß Cosmas zwar den lästigen Konkurrenten und Gegner in seinem Werk moralisch erledigen will, dessenungeachtet aber die von diesem verfaßte Arbeit schon in den Anfangskapiteln seiner Chronik zur Lektüre empfiehlt. Ist mit dem „Epilogus“ aber die Christian-Legende gemeint, kann sich hinter Strachkvas nicht deren Verfasser verbergen.

Es bleibt nun noch die dritte von Cosmas genannte Quelle übrig, die mit „Privilegium Moraviensis ecclesie“ bezeichnet wird. Králík glaubt auch diese Quelle identifizieren zu können, und zwar mit der kurzen Legende „Beatus Cyrillus“, die bisher meist als Erzeugnis des 14. Jahrhunderts und als Auszug aus der längeren „Mährischen Legende“, auch „Tempore Michaelis“ genannt, angesehen wurde.<sup>122</sup> Als ausschlaggebend für ihre Datierung sieht Králík die Art und Weise an, wie sie von dem slawischen Christentum in Mähren spricht, nämlich in einer äußerst vorsichtigen, zurückhaltenden Weise, die deutlich machen will, daß sich das slawische Christentum nur im Rahmen der römischen Kirche entfaltet habe. Die

122) Králík, *Privilegium Moraviensis ecclesie*; ders., *Od Radima ke Kosmovi*, S. 21 ff. Das Verhältnis Christians zur Legende Beatus Cyrillus und die Rolle des „Privilegium“ versucht Paul Devos in mehreren Artikeln zu klären: s. z. B. P. Devos: La „legenda Christiani“ est-elle tributaire de la vie „Beatus Cyrillus“? In: *Analecta Bollandiana* 81 (1962), S. 351—362.

Legende zeige Anzeichen einer kirchlichen Zensur und dürfte am ehesten in den Jahrzehnten nach der Kirchentrennung von 1054, vielleicht in den Jahren, als das Bistum Olmütz gegründet wurde, entstanden sein.

Bemerkenswert sind Králíks Gedanken zur Frage der Ludmila-Legenden. Während Chaloupecký eine — allerdings nicht erhaltene — altslawische Ludmila-Legende an den Anfang der böhmischen Legendenliteratur stellte und deren Entstehung noch in die Regierungszeit Wenzels verlegte, bildete sich nach Králík die Ludmila-Legende erst gegen Ende des 10. Jahrhunderts heraus. Noch Gumpold kannte lediglich Ludmilas Namen; eine Legende von der frommen Großmutter des hl. Wenzel, die auf Befehl ihrer Schwiegertochter Drahomíra ermordet wurde, habe erst Christian geschaffen, indem er Züge aus der Wenzelstradition auf sie übertrug und die rohen Gefolgschaftsleute, die sie ermordeten, aus der Heldensage herübernahm. Zur Ludmila-Legende, wie sie jetzt entstanden sei, hätten spätere Zeiten kaum etwas Wesentliches hinzugefügt. Die lateinische Legende „Fuit in provincia Boemorum“ sei nur ein Auszug aus der Legende Christians.

Auch für die 1. altslawische Wenzelslegende ist nach Králík kein Platz in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, als es in Böhmen kein slawisches Christentum und keine slawische Literatur gab. Sie sei nur scheinbar so wirklichkeitsbezogen, statt dessen sei gerade in ihr die literarische Schablone stark vertreten. Wie schon oben bemerkt wurde, stamme sie ebenfalls aus der Zeit des zweiten Prager Bischofs Adalbert, von dem sie vermutlich in Auftrag gegeben wurde.

Im allgemeinen muß man feststellen, so meint Králík, daß sich aus den Legenden des 10. Jahrhunderts der wirkliche Charakter Wenzels nicht ermitteln läßt. Was sie über ihn und seine Zeit aussagen, sei nicht der Wirklichkeit entnommen, sei vielmehr literarische Schablone der Legendenliteratur überhaupt. Wirklich etwas auszusagen hätten diese Legenden nur für die ersten Jahrzehnte des Prager Bistums, in denen sie entstanden seien.

Králíks Thesen sind nicht unwidersprochen geblieben. Unter den Philologen nahmen zu ihnen Emil Pražák<sup>123</sup>, Radoslav Večerka<sup>124</sup> und Jaroslav Ludvíkovský<sup>125</sup> Stellung. Besonders eingehend beschäftigen sich aber mit ihnen die Historiker Zdeněk Fiala und Dušan Třeštík.<sup>126</sup> Wenigstens die Philologen sind mit Králíks Konzeption der literarischen Entwicklung im Böhmen des 10. und 11. Jahrhunderts weitgehend einverstanden, dessenungeachtet wird an einzelnen Vorstellungen des Verfassers bisweilen heftige Kritik geübt. Bekämpft wird die These,

123) E. Pražák: Otázky české literatury 10. století [Fragen der tschechischen Literatur des 10. Jhs.], in: Listy filologické 84 (1961), S. 331—334.

124) R. Večerka: Sázavské písemnictví XI. století [Die Literatur des Sázava-Klosters im 11. Jh.], in: Listy filologické 85 (1962), S. 190—193.

125) Ludvíkovský, Great Moravia Tradition, S. 542 ff.

126) Z. Fiala, D. Třeštík: K názorům O. Králíka o václavských a ludmilských legendách [Zu den Anschauungen O. Králíks von den Wenzels- und Ludmila-Legenden], in: Českosl. čas. hist. 9 (1961), S. 515—531.

daß Christian erst der eigentliche Urheber der Ludmila-Legende ist, bekämpft wird auch Králíks damit zusammenhängende Filiation der Legenden, desgleichen die Vorstellung, daß die 1. altslawische Legende erst zur Zeit Adalberts entstanden ist, und die Behauptung, daß die Legende „Beatus Cyrillus“ als selbständige Legende zu gelten habe und daß sie Vorlage für „Tempore Michaelis“ gewesen sei. Fiala und Třeštitík weisen in einer eingehenden Studie nach, daß man von einer Teilnahme und Mitwirkung des Bischofs Adalbert am Reformprogramm Ottos III. nicht sprechen könne, daß es unter Adalbert keine Prager Missionsbestrebungen hinsichtlich der östlichen Slawen gegeben habe, daß in dieser Zeit auch keine Förderung der slawischen Liturgie in Böhmen zu bemerken sei und daß von einer slawischen Renaissance unter Adalbert nicht die Rede sein könne.

Der Wert der Arbeiten Králíks liegt nicht zuletzt in seiner Kritik der bisherigen Legendenforschung, in der Klarheit und Schärfe, mit der er deren Mängel und methodische Fehler aufdeckt. Weniger glücklich ist er, wie schon die oben angeführten kritischen Äußerungen zeigen, in seinen eigenen Thesen. Hier unterlaufen ihm nicht selten die gleichen Fehler, die er an seinen Vorgängern verurteilt. Auch er geht nicht selten bei der Interpretation der Quellen von vorgefaßten Meinungen aus, die dann erst in die Quellenkritik hineingetragen werden. Wenn er Pekař und Chaloupecký vorwirft, sie begeisterten sich für eine slawische Kultur in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, die es in Böhmen damals nicht gegeben haben könne, so unterliegt er doch derselben Faszination durch die angebliche slawische Renaissance zur Zeit des Bischofs Adalbert und deren vermeintlich ureigenstes Produkt, die Legendenkompilation des sog. Christian, die er zu einem bedeutsamen Werk von besonderem künstlerischen und ideologischen Wert hinaufsteigert.

Schließlich fällt noch einmal auf die Wenzels- und Ludmila-Legenden Licht von einer anderen Wissenschaft her, diesmal von der Sagenforschung. Vladimír Karbusický<sup>127</sup> hat sich die Aufgabe gestellt, den Sinn der tschechischen Ursage (Přemysl und Libuša, Lučanerkrieg, Mägedekrieg) zu erforschen, diese Sagen auf ihre Strukturelemente zu untersuchen, ihre Entstehung zu klären und ihrer Weiterentwicklung nachzugehen. Er setzt in gewisser Hinsicht den Weg, den Kalandra beschritten hatte, fort; wie dieser bedient er sich einer komparatistischen Methode, zieht aber nicht wie Kalandra die Mythen der primitiven Menschheit zum Vergleich heran, sondern sieht die tschechische Ursage im Zusammenhang mit der Heldenepik anderer Völker, besonders mit der der Germanen. Für die Legendenforschung gewinnt die Sage von Přemysl und Libuša Bedeutung, da ihre älteste uns vorliegende Überlieferung auf Christian und Cosmas zurückgeht. In Frage steht so wiederum das Verhältnis von Christian zu Cosmas, das schon die Forschung im ganzen 20. Jahrhundert von Pekař bis Kalandra und Králík bewegt hatte. Wir erinnern uns, daß

127) V. Karbusický: Nejstarší pověsti české [Die ältesten tschechischen Sagen], Prag 1967.

Kalandra auf Grund der verschiedenartigen Versionen dieser Erzählung vom Urzustand der böhmischen Slawen und vom Ursprung des Přemysliden-Staates und Přemysliden-Geschlechtes Christian, der später als Cosmas seine Version verfaßt haben mußte, als Fälscher bezeichnet hatte. Während aber Kalandra in den verschiedenen Fassungen nur den Ausdruck verschiedener philosophischer Meinungen, der aristotelischen Philosophie und Soziallehre bei Christian, der augustinischen bei Cosmas, erkennen wollte, analysiert Karbusický die Erzählung von der Motivgeschichte her. Die Fassung Christians kommt nach seiner Meinung durch die Vereinigung von vier Motiven zustande: 1. des aus der literarischen Überlieferung stammenden Motivs von dem rohen, kulturlosen Leben der Ureinwohner Böhmens, das durch Eingreifen eines weisen Mannes verändert wurde, so daß eine Stadt (Prag) gegründet werden konnte; 2. eines Motivs von der Berufung des Herrschers vom Pflug weg durch die Macht der Weissagung einer namenlosen Seherin; 3. der Vorstellung von einer besonderen, überirdischen Macht des Herrschers und 4. der Vorstellung von der besonderen Wirkung der „magischen Vermählung“ zwischen dem Herrscher und der Seherin. Als Quelle für die Schilderung des Urzustandes der böhmischen Slawen sieht auch Karbusický die bereits von Chaloupecký bzw. Ludvíkovský genannten Werke, Ciceros Schrift „De inventione“, die „Etymologien“ der Bischofs Isidor von Sevilla, an. Von diesem einfachen Schema unterscheidet sich die Gestalt der Sage bei Cosmas sehr wesentlich, sie erscheint ausgeschmückt, weiterentwickelt und erweitert besonders durch burlesk-erotische Züge, die hauptsächlich die Gestalt der Seherin, die jetzt einen Namen erhält (Luboša, nach Karbusický von „ljubiti“, lieben), umranken und wahrscheinlich aus dem Lied eines fahrenden Sängers mit dem Přemysl-Libuša-Stoff als Sujet, also nicht aus der Volks-, wohl aber aus der höfischen Überlieferung, stammen. In der Weiterentwicklung dieser Sage von Christian zu Cosmas sieht Karbusický einen wichtigen Beweis für die Echtheit der Christian-Legende und ihre Herkunft aus dem 10. Jahrhundert, denn kein Fälscher, der in späteren Jahrhunderten schrieb, hätte allein mit der Fassung des Cosmas als Vorlage wissen können, wie die Sage im 10. Jahrhundert ausgesehen haben mußte.

Wer den Gang der Erforschung der Wenzels- und Ludmila-Legenden, wie er hier skizziert worden ist, verfolgt hat und sich die tatsächlichen Ergebnisse vergegenwärtigt, wird sich eines Gefühls der Enttäuschung nicht erwehren können. Vielfach stehen wir auch heute noch vor den gleichen Fragen, auf die schon die Aufklärer Gelasius Dobner und Josef Dobrovský eine Antwort suchten. Aller Gelehrtenfleiß und Scharfsinn, verbunden mit oft tiefgehenden Sachkenntnissen, haben nicht ausgereicht, um die in diesen frühmittelalterlichen Legenden verborgenen Rätsel eindeutig zu lösen. Trotzdem wäre es unrichtig und ungerecht, wollte man behaupten, die Forschung habe seit Dobner und Dobrovský keine Fortschritte gemacht. Durch zahlreiche Einzelforschungen kennen wir heute

die frühmittelalterlichen Wenzels- und Ludmila-Legenden viel besser, haben einen besseren Einblick gewonnen in Absichten und Arbeitsweise der Legendisten, vermögen einzelne Denkmäler besser einzuordnen und zu beurteilen. Das trifft auf die Legende „Diffundente sole“ zu, die man auf Grund stilistischer Kriterien in die Zeit um 1300 verlegen konnte, es trifft auch zu auf die Gumpold-Legende und auf „Crescente fide“, deren Eigenart, Wert und gegenseitiges Verhältnis wir heute besser einschätzen können, als es noch Pekař möglich war. Das bezieht sich in gewissem Sinne auch auf die Legende Christians, deren Aussichten, was Echtheit und Zugehörigkeit zur Literatur des späten 10. Jahrhunderts betrifft, sich gerade in den letzten Jahrzehnten wesentlich verbessert haben, wenn auch noch keine endgültige Sicherheit erreicht werden konnte; denn nach wie vor bleiben, um nur ein Moment hervorzuheben, die Ungereimtheiten des Prologs bestehen, die aufdringliche Betonung des Verwandtschaftsverhältnisses zum Bischof Adalbert, der unmittelbar nach der Ergebenheitsklausel vertraulich mit *nepos carissime* angedredet wird. Und nicht genug damit, Christian nimmt dasselbe Thema noch einmal mitten im Text, im 7. Kapitel, auf, indem er den Bischof plötzlich in der zweiten Person sing. anredet, während er eingangs mit ihm noch in der Ihr-Form gesprochen hatte. Im Falle der 1. altslawischen Wenzelslegende, die lange über jeden Zweifel erhaben schien, hat die Forschung schließlich die Glaubwürdigkeit dieses Werkes erschüttert und Unstimmigkeiten in den Angaben der Legende bloßgelegt, die ihre Datierung in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts kaum möglich erscheinen lassen.

Um gewissermaßen die Nutzenanwendung aus dem hier vorliegenden Bericht zu ziehen, könnte man fragen, welche Mängel die Forschung in der Vergangenheit behindert haben und oft nicht zu einwandfreien Ergebnissen kommen ließen und wie man aus solchen Mängeln für die Zukunft lernen kann. Ein Haupterfordernis der künftigen Legendenforschung wäre sicherlich, die Ergebnisse derjenigen Wissenschaften, für die die Legenden Forschungsobjekt sein können, der Geschichtsforschung, Sprach- und Literaturwissenschaft, Archäologie, Volkskunde, vor allem der Mythen- und Sagenforschung, miteinander zu koordinieren und bei neuen Forschungen mit zu berücksichtigen. Diese Gemeinsamkeit der Forschung wird zwar immer wieder beschworen, in der praktischen Arbeit aber wenig betätigt. Historische Kriterien, die auf inhaltlichen Zusammenhängen beruhen, dürfen nicht an einer eingehenden Textkritik des untersuchten Denkmals vorbeigehen, aber auch sprachwissenschaftliche Argumente reichen allein nicht aus, um ein Schriftdenkmal zu datieren, wenn sie nicht durch inhaltliche, literarhistorische und andere Faktoren gestützt und bestätigt werden. Ein einziges Merkmal genügt ebenfalls zur Datierung einer Legende oder eines sonstigen Literaturdenkmals nicht, auch wenn seine Beurteilung noch so eindeutig sicher zu sein scheint. Bisher unbekannte Umstände können eine ganz andere Wertung dieses Merkmals bedingen, so daß es plötzlich für die Datierung des Literaturwerks in eine bestimmte Zeit nicht mehr in Frage kommt.

Die Legende ist ein Produkt des gesellschaftlichen Lebens ihrer Entstehungszeit und muß auf diesem Hintergrund gesehen werden. Sie ist aber auch ein Produkt der Literatur, das in den breiten Strom literarischen Schaffens gehört und nach den Gesetzen seines Genres komponiert ist. Die Legende will auch nicht über Vorgänge wahrheitsgetreu berichten, sondern auf ihr Publikum in einem bestimmten Sinne wirken. Für diesen Zweck liegen aber in der Literatur schon Klischees, „Topoi“, „loci communes“ vor, die auf eine gegebene Situation anwendbar sind. Was also dem unbefangenen Leser zunächst als Abbild der Wirklichkeit erscheint, ist genau besehen oft eine Klischeevorstellung, die in der Literatur auf einen solchen Vorgang, wie es der vorliegende ist, angewendet wird.<sup>128</sup>

Um Arbeits- und Verhaltensweise des mittelalterlichen Legendenschreibers dem modernen Leser lebendig vor Augen zu führen und verständlich zu machen, hat man gerade in der letzten Zeit versucht, Vorgänge und Handlungsweisen im heutigen Leben zu ähnlichem Verhalten des mittelalterlichen Menschen in Beziehung zu setzen. Diese Methode hat sicher ihre Vorteile, birgt aber auch Gefahren in sich. Denselben Gefahren setzt man sich aus, wenn man die mittelalterlichen Texte mit Hilfe neuzeitlicher Logik und Psychologie erschließen und so Denk- und Arbeitsweise des mittelalterlichen Autors ergründen möchte. Die Anwendung logischer Methoden etwa in der Textkritik der alten Legenden setzt voraus, daß der mittelalterliche Verfasser sich in jedem Falle bei der Abfassung seines Textes von den Gesetzen der Logik leiten ließ, was man sicher nicht immer bei dem viel stärker emotional gebundenen mittelalterlichen Menschen und erst recht nicht in der Legendenliteratur, die so oft die Gesetze der Logik zugunsten höherer Zwecke außer Kraft setzt, als gegeben ansehen kann. So war denn auch Slavíks Versuch, das Verhältnis von „Crescente fide“ zu Gumpold mit Hilfe der Logik zu bestimmen, nicht von Erfolg begleitet. Nicht weniger Irrtümern unterliegt aber mitunter auch die psychologische Ausdeutung mittelalterlicher Textstellen. Eines der eigenartigsten Kapitel in der Chronik des Cosmas ist die schon erwähnte Geschichte des Mönchs Strachkvas. Strachkvas' Charakteristik steht im krassen Widerspruch zu jeder modernen Psychologie und Charakterdarstellung. Der Mönch Strachkvas, dem Cosmas zunächst alle christlichen Tugenden zuschreibt, wird plötzlich und unvermittelt zu einem Monstrum der Verworfenheit, einem vom Bösen geradezu Besessenen, als er seine Hand nach dem Bischofsamt des hl. Adalbert ausstreckt. Das Ganze wird aber verständlicher, wenn man sich klarmacht, daß nach mittelalterlicher Auffassung dieser Mönch Strachkvas in dem Moment, als er nach dem Besitztum des Heiligen greift, mit seinem ganzen Wesen dem Bösen verfällt, wobei der Umstand, daß dieser Heilige ihm sein Amt früher selbst angeboten hatte, ganz außer Betracht bleibt.

128) E. R. Curtius: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 6. Aufl. Bern, München 1967, S. 79 ff.

## Summary

*The Wenceslaus and Ludmila Legends of the 10th and 11th Century  
Recent Research Results*

Czech and foreign research — especially German — has been absorbed in the Wenceslaus and Ludmila Legends for more than 200 years. Since the beginning of the 20th century, with Josef Pekař's investigations, research on legends has entered a new phase, new methods have been developed, new answers have been given to old questions, and research work has been supplied with new aspects. The great interest shown particularly to the older group of these legends as products of the 10th and 11th century becomes understandable, if it is realized that just these represent the only native source for the history of Bohemia in the 9th and 10th century and accordingly, for the initial stages of Christianity in this country.

The most extensive legend of this older group is that of the so-called Christian, pretending to be a work of the last decade of the 10th century, the authenticity of which remains, however, doubtful. Already Josef Dobrovský, protagonist of the enlightenment, had intended ascribing this legend to the 14th century, while Pekař attempts to prove its authenticity and its originating from the end of the 10th century. Legend researchers later returned either to Dobrovský's opinion or postponed the legend to the 12th century. The work of the so-called Christian is a compilation of older legends plus some other relevant scripts. It tells of Cyril's and Method's Christian religion in Moravia, of Method's converting Bohemia to Christianity; it contains a report of the life and death of St. Ludmila and another of the life and assassination of Wenceslaus, Duke of Bohemia. Even if the authenticity of this work is disputed until the present day, in the very last decades various details have been pointed out as a possible indication of its originating from the last decade of the 10th century.

Today the oldest Latin Wenceslaus Legend is considered to be the legend "Crescente fide" composed either in Bavaria or by a German cleric in Bohemia soon after the foundation of the Bishopric of Prague in 973, and presumably representing the canonisation legend for Wenceslaus. It might have been known to Gumpold, Bishop of Mantua, when, about 980, commissioned by the Emperor Otto II, he composed in the artful and elevated style of that time a Wenceslaus Legend later distributed far and wide — representing the model for the sermon "Oportet nos fratres", written to be read by monks in Bohemian monasteries, — and even translated into Church Slavonic. Another Wenceslaus Legend was written by the learned monk Laurentius in the Italian Monastery of Monte Cassino.

All legends hitherto mentioned are in Latin and originate from within the frame of the Roman Church. There are, though, also several legends in old Slavonic connected with the Slavonian Liturgy transmitted to Bohemia from Moravia; as the most important among them is the so-called "first old Slavonic" or "Vostokov-Legend". Owing to its realistic style, its apparently sufficient knowledge of circumstances and persons involved in Wenceslaus' assassination, and since it merely reports about one miracle only at the place of the assassination, this legend was believed to have been composed fairly soon after Wenceslaus' death, around 940. But further research has made it doubtful, whether the legend can actually be given such an early date or is not to be removed rather to the end of the 10th, and even the 11th century. It hardly influenced authors of legends of later years and was soon overshadowed by the "Second Slavonic Wenceslaus Legend" in the main representing a transcription of the Gumpold Legend.