

# Die Wenzelslegende des Mönchs Christian

Von HERMAN KØLLN



Historisk-filosofiske Meddelelser 73  
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab  
*The Royal Danish Academy of Sciences and Letters*

Commissioner: Munksgaard . Copenhagen 1996



## The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

publishes four monograph series, an Annual Report and, occasionally, special publications. The format is governed by the requirements of the illustrations, which should comply with the following measures.

*Historisk-filosofiske Meddelelser*, 8°

*Historisk-filosofiske Skrifter*, 4°  
(History, Philosophy, Philology,  
Archaeology, Art History)

*Matematisk-fysiske Meddelelser*, 8°  
(Mathematics, Physics,  
Chemistry, Astronomy, Geology)

*Biologiske Skrifter*, 4°  
(Botany, Zoology, Palaeontology,  
General Biology)

*Oversigt, Annual Report*, 8°

### Authorized Abbreviations

Hist.Fil.Medd.Dan.Vid.Selsk.  
(printed area 175 × 104 mm, 2700 units)

Hist.Filos.Skr.Dan.Vid.Selsk.  
(printed area 2 columns,  
each 199 × 77 mm, 2100 units)

Mat.Fys.Medd.Dan.Vid.Selsk.  
(printed area 180 × 126 mm, 3360 units)

Biol.Skr.Dan.Vid.Selsk.  
(printed area 2 columns,  
each 199 × 77 mm, 2100 units)

Overs.Dan.Vid.Selsk.

The Academy invites original papers that contribute significantly to research carried on in Denmark. Foreign contributions are accepted from temporary residents in Denmark, participants in a joint project involving Danish researchers, or partakers in discussion with Danish contributors.

### Instructions to Authors

Manuscripts from contributors who are not members of the Academy will be refereed by two members of the Academy. Authors of accepted papers receive galley proof and page proof which should be returned promptly to the Editor. Minidiscs, etc. may be accepted; contact the Editor in advance, giving technical specifications.

Alterations causing more than 15% proof changes will be charged to the author(s). 50 free copies are supplied. Authors are urged to provide addresses for up to 20 journals which may receive review copies.

Manuscripts not returned during the production of the book will not be returned after printing. Original photos and art work will be returned when requested.

### Manuscript

*General.* – Manuscripts and illustrations must comply with the details given above. The original ms. and illustrations plus one clear copy of both should be sent to the undersigned Editor.

*NB:* A ms. should not contain less than 32 *printed* pages. This applies also to the *Mat.Fys.Medd.*, where contributions to the history of science are welcome.

*Language.* – English is the preferred language. Danish, German and French mss. are accepted and in special cases other languages. Where necessary, language revision must be carried out before final acceptance.

*Title.* – Titles should be kept as short as possible and with an emphasis on words useful for indexing and information retrieval.

# Die Wenzelslegende des Mönchs Christian

Von HERMAN KØLLN



Historisk-filosofiske Meddelelser 73  
Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab  
*The Royal Danish Academy of Sciences and Letters*

Commissioner: Munksgaard . Copenhagen 1996

## *Synopsis*

Gegenstand der vorliegenden Studie ist eine lateinische Legende des böhmischen Fürsten Wenzel (tschech. Václav, gest. 929 od. 935), in die auch eine Legende seiner Grossmutter Ludmila (gest. 921) eingeschaltet ist. Die Legende ist ihrem Prolog zufolge auf Wunsch des Prager Bischofs Adalbert (tschech. Vojtěch, gest. 997) von einem Mönch namens Christian (»frater, solo nomine Christianus«) geschrieben. Sie ist allgemein als die Christianslegende bekannt.

Die Legende enthält eine längere Einleitung über die Anfänge des Christentums in Böhmen. Nach ihr soll das Christentum nach Böhmen aus Mähren gekommen sein, wo die Slawenapostel, die Brüder Konstantin (Kyrill) und Method, in den Jahren 863-885 eine grosszügige Missionstätigkeit entfalteten. Die Zuverlässigkeit dieses Berichts ist jedoch angefochten worden.

Unsere Studie ist vor allem eine quellenkritische Untersuchung der Christianslegende.

HERMAN KØLLN

Patočkova 97

CZ-16900 Praha 6



# Inhalt

Einleitung	
1. Das Problem . . . . .	5
2. Bisherige Forschung . . . . .	9
Allgemeine Charakteristik der Christianslegende . . . . .	14
Analyse neuhinzugekommenen Stoffes	
1. Die Přemyslsage . . . . .	19
2. Bořivojs Taufe . . . . .	27
3. Der Prolog . . . . .	32
4. Wenzels Zweikampf mit dem Kouřimer Fürsten . . . . .	37
Vergleich mit der Wolfenbüttler Handschrift der Gumpoldslegende . . . . .	41
Schlussbemerkungen . . . . .	43
Quellenverzeichnis . . . . .	51





## Einleitung

### 1. Das Problem

Eine der meistumstrittenen Fragen der tschechischen Mediaevalistik ist die Frage nach dem Quellenwert der Christianslegende, der wohl bedeutendsten Legende des Fürsten Wenzel (Václav, gest. 929 od. 935), des Nationalpatrons der Tschechen. Kann man ihrem Prolog Glauben schenken, so wurde sie auf Wunsch des Prager Bischofs, des hl. Adalbert (Vojtěch, gest. 997) von einem Mönch namens Christian verfasst. Von den übrigen Wenzelslegenden unterscheidet sie sich hauptsächlich dadurch, dass sie in den einleitenden Kapiteln einen längeren Bericht über Böhmens Christianisierung enthält, nach dem sich der böhmische Fürst Bořivoj während eines Aufenthaltes in Mähren bei Fürst Svatopluk vom hl. Method (gest. 885) taufen liess und der erste christliche Fürst Böhmens geworden war.

Christians Bericht ist der einzige ausführlichere Bericht von Bořivojs Taufe, der zu uns gekommen ist. Er findet keine Stütze in der vor Christian vorliegenden Legendenliteratur. In der Legende des hl. Method wird Bořivoj überhaupt nicht erwähnt. Die beiden frühen lateinischen Wenzelslegenden, *Crescente fide* (nach 973) und die Gumpoldslegende (um 983) erwähnen ihn auch nicht und führen Bořivojs Sohn und Nachfolger Spytihněv als den ersten christlichen Fürsten Böhmens an. Nur die Legende der hl. Ludmila (gest. 921), *Fuit in provincia Boemorum*, betrachtete Ludmila und Bořivoj, ihren Gemahl, als bekehrt, ohne jedoch nähere Auskünfte über ihre Taufe zu geben.

Es ist eine historische Tatsache, dass die erste auf Böhmen gerichtete Missionierung von Bayern ausging, vgl. auch das Zeugnis der Fuldaer Annalen von der Taufe von vierzehn böhmischen Fürsten in Regensburg 845.<sup>1</sup> Dennoch kann man nicht abweisen, dass Christians Darstellung der von Mähren ausgehenden Verbreitung des Christentums nach Böhmen auf der Grundlage historischer Wirklichkeit fusst. Wir wissen, dass die byzantinische Form des Christentums, die die Slawenapostel, die hl. Kyrill (gest. 869) und Method, in Mähren einführten, danach all-

<sup>1</sup> Karl Bosl, Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes, in: *Cyrillo-Methodiana, Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven*, = Slavistische Forschungen 6, Köln – Graz 1964, S. 1-38; auch in: *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit*, Wiesbaden 1967, S. 104-132.

gemeine Verbreitung unter den Süd- und Ostslawen gewann.<sup>2</sup> Der grosse Erfolg dieser Mission unter den Slawen ist natürlich darauf zurückzuführen, dass sowohl der Unterricht im neuen Glauben als auch der Gottesdienst selbst ausschliesslich auf Slawisch vorging. Aufgrund der slawischen Sprache, die in der Umgebung ihres Geburtsortes Saloniki gesprochen wurde, hatten Kyrill und Method eine Schriftsprache, Altkirchenslawisch, geschaffen, in das sie gleich am Anfang ihrer Missions-tätigkeit die Heilige Schrift und die liturgischen Bücher übersetzten. Die Annahme drängt sich auf, dass mährische Schüler der Slawenapostel, die sich schon in ihrem Heimatland überzeugt hatten, dass die slawische Liturgie unter Tschechen grössere Anziehungskraft als die lateinische Liturgie der bayerischen Missionare hatte, früh versuchten, auch unter ihren Landsleuten in Böhmen zu missionieren.

Zu einer organisierten Missionsarbeit konnte es aber erst dann kommen, als Svatopluk, der 871 als mährischer Fürst antrat, Oberhoheit über Böhmen gewann. Schon zum Jahre 872 berichten die Fuldaer Annalen über einen fränkischen Feldzug gegen das Grossmährische Reich. Der Angriff auf Mähren wurde von Karlmann, dem Sohn Ludwigs des Deutschen, geleitet, aber andere Streitkräfte fielen in Böhmen ein und hatten den Mainzer Erzbischof Liutbert als Anführer. Beide Heere mussten unverrichteterdinge zurückkehren. Die Beteiligung des Mainzer Erzbischofs konnte darauf deuten, dass der Feldzug auch den Zweck verfolgte, die Macht des mährischen (pannonischen) Erzbischofs in Böhmen zu begrenzen. Fürst Bořivoj ist an der betreffenden Stelle der Annalen als Goriwei unter den böhmischen Fürsten, gegen die Liutbert kämpfte, genannt, und es kann nicht ausgeschlossen werden, dass er schon zu dieser Zeit zur mährischen Form des Christentums übergetreten war.<sup>3</sup> Jedenfalls muss man sich vergegenwärtigen, dass politische Oberhoheit zu jenen Zeiten auch kirchliche Oberhoheit bedeutete. Für eine Zugehörigkeit Fürst Bořivojs und seiner Familie zur mährischen Form des Christentums zeugt auch die Erste kirchenslawische Wenzels-legende, in der erzählt wird, dass die hl. Ludmila Wenzel, ihren Enkel,

2 František Dvorník, *Byzantine Missions among the Slavs*, New Brunswick 1970; auch tschechisch: *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970.

3 Nach Třeštík habe Bořivojs Taufe erst in den Jahren 882-884 stattgefunden, siehe Dušan Třeštík, *Počátky Přemyslovců*, Praha 1981, S. 88; Anežka Merhautová – Dušan Třeštík, *Románské umění v Čechách a na Moravě*, Praha 1984, S. 30-33.

4 Ruské redakce původní staroslověnské legendy o sv. Václavu, ed. N.J. Serebrjanskij, in: *Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, red. J. Vajs, Praha 1929, S. 14, 21, vgl. S. 37.



im Christentum nach slawischen Büchern erziehen liess.<sup>4</sup> Dies berechtigt uns, anzunehmen, dass Christian jedenfalls in einigen Hauptpunkten – wenn er erzählt, dass Bořivoj als Svatopluku Untergebener die mährische Form des Christentums annahm – auf eine einheimische mündliche Überlieferung baut.

Eine von Svatopluk gestützte Missionierung byzantinischen Christentums in Böhmen musste mit dem Tode des hl. Method im Jahre 885 ein Ende nehmen. Denn nach ihm riss der bayerische Bischof Wicing die kirchliche Macht in Mähren an sich, und die Diszipel, die Kyrill und Method aus Mazedonien mitgebracht hatten, wurden vertrieben und mussten sich in ihr Heimatland zurückziehen. Dies an sich gebot jedoch keinen Einhalt der kyrillomethodianischen Mission in den böhmischen Ländern. Sie konnte aber nur dann weiter wirken, wenn sie sich der westkirchlichen Diözesanleitung unterwarf. Hatte sie früher eine eigene Diözesanleitung und war allein dem Papst verantwortlich, stand sie von jetzt an auch in Obedienz zu den bayerischen Bischöfen.

Nach dem Zusammenbruch des Grossmährischen Reichs im Jahre 907 übernahm Böhmen die politische Initiative, und es lässt sich vermuten, dass auch innerhalb der slawischen Mission die böhmische Gemeinde aktiver als die mährische war. Wie gross die böhmische Gemeinde eigentlich war, kann nicht näher bestimmt werden. Aber es ist damit zu rechnen, dass die slawische Mission einen beträchtlichen Erfolg aufweisen konnte, denn sonst hätte sie die Diözesanleitung kaum geduldet. Auf die Dauer konnte sie jedoch ihre Position nicht aufrecht erhalten, weil die Diözesanleitung natürlich verlangen musste, dass die slawische Mission ihre Tätigkeit einstellte, sobald die Bekehrung des Landes beendet war. In ihrer letzten Periode war die kyrillomethodianische Tradition in Böhmen denn auch auf Klosterwirksamkeit beschränkt, vgl. das vom hl. Prokop um 1032 in Sázava südöstlich von Prag begründete Kloster, in dem bis zum Jahre 1096 Kirchenslawisch die liturgische Sprache war.

Ich finde es nicht ausgeschlossen, dass die slawische Missionskirche unter Boleslav I. eine Renaissance erlebte und möglicherweise auch eine führende Stellung einnahm. Darauf deutet besonders die Erste kirchenslawische Wenzelslegende hin, die erste Wenzelslegende überhaupt. Sie ist allem Anschein nach kurz nach Wenzels Tod geschrieben. Dass sie unter Boleslav I. entstanden ist, geht aus der milden Beurteilung seiner Mittäterschaft am Mord an Wenzel hervor. Erst unter Boleslav II. entstanden lateinische Legenden, in denen der Brudermörder viel strenger beurteilt wird.

Ebenfalls können wir mit einem Aufblühen der Klosterwirksamkeit

unter Vratislav II. rechnen. Bei seinem Antritt als böhmischer Fürst im Jahre 1061 wurde das Kloster in Sázava wiedereröffnet. Sein Gesuch an den Papst 1079 um Wiedereinführung der slawischen Liturgie in die Kirche wurde jedoch abgeschlagen,<sup>5</sup> und 1096, nur vier Jahre nach seinem Tod 1092, wurde das Kloster in Sázava endgültig geschlossen.

Die untergeordnete Stellung, die die slawische Mission die meiste Zeit in Böhmen einnahm, ist der Grund, weshalb wir ihre organisatorische Entwicklung nicht näher verfolgen können. In der Geschichtsschreibung hat sie keine deutlichen Spuren hinterlassen, und es kann nicht wundernehmen, dass einige Historiker bezweifelt haben, dass zwischen Missionsstadium und Klosterwirksamkeit eine Kontinuität bestanden hat.<sup>6</sup> Dagegen gewinnen wir aus verschiedenen kirchenslawischen Schriften, die nach sprachlichen und inhaltlichen Gegebenheiten dem tschechischen Sprachraum entstammen,<sup>7</sup> ein verhältnismässig gutes Bild der Eigenart der in Böhmen auf kyrillomethodianischem Grund hervorgewachsenen Frömmigkeit, denn in Böhmen selbst konnten solche eigenartige, unter dem Volk beliebte Schöpfungen ausnahmsweise weiterleben, vgl. den Litaneigesang *Hospodine, pomiluj ny*. Auch unter Kroaten und Russen hatten erbauliche Schriften, die in der bei ihnen entwickelten kirchenslawischen Literatur unbekannt waren und die diese Literatur bereichern konnten, gewisse Überlebensmöglichkeiten, sei es Übersetzungen aus dem Lateinischen ins Kirchenslawische oder selbständige Leistungen, vgl. die oben erwähnte Erste kirchenslawische Wenzelslegende, die sowohl bei den Kroaten als auch bei den Russen überliefert ist. Diese Schriften sind letzten Endes der beste Beweis der Existenz einer kyrillomethodianischen Tradition in Böhmen, aber besagen nichts oder sehr wenig über die Entwicklungsphasen, die sie durchgemacht hat, und nichts über die uns besonders interessierende Frage nach ihren Anfängen. Manches muss in Anbetracht des äusserst spärlichen Quellenmaterials als Hypothese dahingestellt bleiben.

Alles zusammengenommen kann jedoch nicht bezweifelt werden, dass die Vorstellung über ein von Mähren nach Böhmen kommendes kyrillomethodianisches Christentum, die bei Christian so deutlich zum

5 Václav Novotný, Vratislav II. a slovanská liturgie, in: *Časopis pro moderní filologii* 2, 1912, S. 289 ff., 385 ff.

6 František Graus, Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století, in: *Československý časopis historický* 14, 1966, S. 473-495.

7 František Václav Mareš, *An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin*, = *Slavische Propyläen* 127, München 1979.



Ausdruck kommt, einen historischen Hintergrund hat. Es liegt nahe, anzunehmen, dass dieses Christentum, als Böhmen zeitweilig unter grossmährische Oberhoheit geriet, die von der Obrigkeit bevorzugte Religion wurde. Ob Bořivojs Annahme des kyrillomethodianischen Christentums die Form einer Taufe hatte, kann nicht als sicher angesehen werden, und ebensowenig haben wir Anhaltspunkte dafür, dass eine Taufe unter den von Christian beschriebenen Umständen erfolgt wäre. Dies und was Christian sonst von Bořivoj berichtet, kann nur durch eine quellenkritische Analyse der Christianslegende selbst überprüft werden.

## 2. Bisherige Forschung

Der erste Forscher, der die Frage nach der Zuverlässigkeit der Christianslegende als historische Quelle einer gründlichen Untersuchung unterzogen hat, war Josef Dobrovský (1753-1829). Er wird als Begründer der slawischen Philologie angesehen und war auch der Verfasser einer Grammatik der kirchenslawischen Sprache (*Institutiones linguae Slavicae dialecti veteris*, 1820). Er kannte jedoch nicht die in Böhmen entstandenen kirchenslawischen Schriften, die erst später entdeckt wurden. Deshalb musste ihm Christians Bericht von Bořivojs Taufe unglaublich vorkommen, und auf diesem Hintergrund kann man auch leichter verstehen, dass er eine Untersuchung der Christianslegende erforderlich fand. Wie Dobrovský sich das Problem vorstellte, geht klar aus dem Titel seiner Abhandlung hervor: Kritische Versuche, die ältere böhmische Geschichte von späteren Erdichtungen zu reinigen, I: Bořivoj's Taufe, Zugleich eine Probe, wie man alte Legenden für die Geschichte benutzen soll (Prag 1803). Die Untersuchung selbst hat nur noch historischen Wert. Dobrovský beschäftigte sich zwar mit mehreren Wenzelslegenden, war aber noch nicht imstande, ihre Filiation näher zu bestimmen. Auch muss man natürlich in Betracht ziehen, dass sich eine eigentliche quellenkritische Methode erst im Laufe der zweiten Hälfte des Jahrhunderts voll entwickelte. Das Endergebnis, zu dem Dobrovský gelangte, war negativ. Nach ihm sei die Christianslegende eine Kompilation aus dem 14. Jahrhundert ohne jeden Quellenwert. Dank der Autorität, die Dobrovský als Forscher besass, wurde seine Auffassung lange nicht beanstandet, und als sich endlich am Anfang des neuen Jahrhunderts der Historiker Josef Pekař (1870-1937) gegen Dobrovský wandte, war er – soviel ich sehen kann – mehr darauf aus, Dobrovskýs Annahmen einer späteren Entstehung der Christianslegende zu widerlegen, als die Pro-

blematik nach der Zuverlässigkeit der Legende als historische Quelle von Grund auf zu behandeln. Sonst kann man Pekař nur bewundern, dass er imstande war, Dobrovskýs Hypothese mit so viel Erudition zurückzuweisen und schwerwiegende Gründe dafür anzuführen, dass die Christianslegende schon zur Lebenszeit des hl. Adalbert entstanden sei, wie angeblich aus ihrem Prolog hervorgehe.

Wie Dobrovský hat Pekař die Forschung des ganzen nachfolgenden Jahrhunderts geprägt, nicht so sehr durch seine Beweisführung, die trotz aller Nüchternheit nicht als ganz überzeugend angesehen wird, sondern vielmehr durch seine Fragestellung. Das Problem ist auch von den nachfolgenden Geschichtsforschern und Philologen fast ausschliesslich als eine Frage der Datierung der Legende betrachtet worden: Falls es sich nachweisen lasse, die Legende sei vor dem Tode des hl. Adalbert 997 entstanden, sei sie echt und damit glaubwürdig, im entgegengesetzten Fall sei sie als ein Falsum anzusehen, dem man keinen Glauben als geschichtlicher Quelle schenken kann.

Diesem Weg, den Pekař in seinen bahnbrechenden Studien<sup>8</sup> einschlug, sind sowohl Fürsprecher als auch Gegner der Authentizität der Christianslegende gefolgt. Tief engagierte polemische Schriften wurden von den Historikern Kalandra, Urbánek und Fiala verfasst.<sup>9</sup> Einen unermüdlichen Fürsprecher hatte Pekař dagegen im klassischen Philologen Jaroslav Ludvíkovský, der in mehreren Arbeiten, zuletzt in seiner Ausgabe der Christianslegende,<sup>10</sup> für ihre Echtheit eintrat. Die jetzige Forschergeneration scheint die Christianslegende als echt zu betrachten.<sup>11</sup> Höchstens kann man wohl heute auf Zweifel stossen, ob die bisher angeführten Beweise zwingend sind und ob es je gelingen wird, eine ganz überzeugende Beweisführung zu liefern.

M.E. kann man kaum erwarten, auf dem von Pekař abgesteckten Weg

<sup>8</sup> Josef Pekař, *Nejstarší kronika česká*, Praha 1903; idem, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906.

<sup>9</sup> Závěš Kalandra, *České pohanství*, Praha 1947; Rudolf Urbánek, *Legenda Kristiána 1-2*, Praha 1947-48; Zdeněk Fiala, *Hlavní pramen Legendy Kristiánovy*, = *Rozpravy Československé akademie věd, Řada společenských věd* 84,1, 1974; vgl. A. Blaschka, *Zu den Anfängen der Literatur in Böhmen unter den Přemysliden*, *Neue Forschungen zum Christian-Problem*, in: *Zeitschrift für Slawistik* 7, 1962, S. 276-282; Heinrich Jilek, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden des 10. und 11. Jahrhunderts*, *Neue Forschungsergebnisse*, in: *Zeitschrift für Ostforschung* 24, 1975, S. 79-148.

<sup>10</sup> Jaroslav Ludvíkovský, *Kristiánova legenda*, Praha 1978.

<sup>11</sup> Vgl. auch Dušan Třeštík, *Deset tezí o Kristiánově legendě*, in: *Folia historica Bohemica* 2, 1980, S. 7 ff.



weiterzukommen. Mir will scheinen, dass die Betrachtung, die er und seine Nachfolger anlegen, allzu eng ist. Die ständige Rede der bisherigen Forschung von Echtheit in Zusammenhang mit einem so ausgesprochen literarischen Werk wie der Christianslegende kann in hohem Grade befremden. Die Verwendung dieses Terminus ist sowieso zwecklos, wenn man, wie in unserem Fall, den Befund, dass eine Schrift zu der im Prolog angegebenen Zeit geschrieben ist, als ein hinlängliches Kriterium für ihre Echtheit betrachtet und weiter automatisch Gleichheitszeichen zwischen ihrer Echtheit und ihrer Zuverlässigkeit als historischer Quelle setzt.

Die Frage nach der Entstehungszeit der Christianslegende wird immer wichtig sein, muss indessen in einem grösseren Zusammenhang als bisher behandelt werden. Insbesondere muss die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt werden, dass auch wenn es gelingen sollte, zu beweisen, dass die Legende tatsächlich am Ende des 10. Jahrhunderts entstanden sei, immerhin mehr als hundert Jahre zwischen Bořivojs Annahme der kyrillomethodianischen Form des Christentums und der Abfassung der Legende liegen, so dass ihr Bericht über Bořivoj nicht ohne weiteres als ein zuverlässiges Zeugnis von Ereignissen zu seiner Regierungszeit gelten kann. Es ist ohnedies gefährlich, in der frühen Entstehungszeit einer Schrift eine hinreichende Gewähr für ihre Wahrhaftigkeit sehen zu wollen. Man könnte zwar glauben, dass eine Quelle desto wertvoller sei, je älter sie ist, – je näher sie den geschilderten Ereignissen steht, aber auch andere Verhältnisse spielen mit, insbesondere die Tendenz der Quelle. Auch muss man sich die Frage nach Christians Abhängigkeit von mündlicher und schriftlicher Tradition stellen. Es ist eine allgemeine Erfahrung, dass sich ein mittelalterlicher Verfasser in sehr weitem Umfang eines schon vorliegenden Stoffes bediente, ohne sich zu kümmern, ob dieser Stoff in allen Punkten die zu beschreibende Situation deckte.

Ich will natürlich der Wenzelsforschung nicht ihre sehr grossen Verdienste besonders auf dem Gebiet der Filiation der Legenden absprechen. Wenn ich hier gewisse Einwände gegen die bisherige Forschung erhoben habe, muss ich auch gestehen, dass es doch einen Forscher gegeben hat, der es vermochte, wider die Tradition zu gehen und sich selbständig mit dem Problem des Werts der Christianslegende als historischer Quellschrift auseinanderzusetzen. Es war der in Olmütz wirkende Literaturforscher Oldřich Králík (1907-75), der sich vor allem für die Genese literarischer Texte interessierte und einen grossen Teil seines wissenschaftlichen Schaffens den frühen Legenden böhmischer Heiliger widmete. Im Mittelpunkt seines Interesses stand gerade die Christiansle-

gende. Er fing 1959 mit einem Textvergleich zwischen Christian und Cosmas an<sup>12</sup> und wies hier nach, dass die Christianslegende älter als die Chronik des Cosmas (gest. 1125) ist. Ausser weiteren Zeitschriftenartikeln gab er noch zehn selbständige Publikationen heraus, die die Problematik des böhmischen Frühmittelalters behandelten. Die Rezensenten verhielten sich in der Regel kritisch zu seinen Büchern.<sup>13</sup> Besonders schwer fiel es den Kollegen, sich mit Králíks Ansicht abzufinden, dass die Christianslegende, was Bořivojs Taufe betrifft, keine verlässliche Quelle sei,<sup>14</sup> da er ja doch die Entstehung der Legende im 10. Jahrhundert nicht bestritt. In diesem Hauptpunkt muss ich aber Králík beipflichten. Dagegen will ich nicht leugnen, dass ich nicht in allen die Christianslegende betreffenden Punkten Králík zustimmen kann. Es handelt sich hier nicht nur um periphere Fragen, sondern auch um Fragen nach der Entstehungszeit und dem Verfasser der Legende. Manchmal sind Králíks Lösungen der Probleme unnötig kompliziert. Man könnte ihm vorhalten, dass ihm, wie oft auch anderen Forschern, deren starke Seite textvergleichende Studien sind, Verständnis dafür fehlt, dass Teile des Texts eine Funktion in der Ganzheit haben und dass Fragen, die denselben Text angehen, im Zusammenhang beurteilt werden müssen. Aber ich weiss nicht, ob es gerecht wäre, einen solchen Einspruch speziell gegen Králík zu erheben. Denn der Strukturalismus, der diese Zusammenhänge hervorhebt, war – obwohl der Strukturalismus schon in den 20. Jahren grossen Anhang gerade in der tschechischen Geisteswissenschaft gewann (Der Prager Strukturalismus in Linguistik und Literaturwissenschaft, Josef Ludvík Fischer in Philosophie und Soziologie) – unbekanntes Land für Pekař sowie seine Nachfolger und für die tschechische quellenkritische Forschung überhaupt.

Auf den folgenden Seiten wird versucht, das Problem des Quellenwerts der Christianslegende auf einer breiteren Grundlage, als bisher geschehen ist, zu erörtern. Wir müssen alle die normalen quellenkritischen Fragen, die Fragen nach dem Verfasser, seinem Milieu, seinen Anregungen, seinen Quellen und deren Quellenwert, seiner literarischen Arbeitsmethode und seinen Zielen gründlich untersuchen. Die meisten dieser

12 Oldřich Králík, *Kristián a Kosmas*, in: *Česká literatura* 7, 1959, S. 65-75.

13 Králíks literaturwissenschaftliches Schaffen sowie Besprechungen desselben ist in *Lexikon české literatury* 2.II, 1993, S. 921-922, verzeichnet.

14 Oldřich Králík, *V příšeří české protohistorie*, = *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica* 56, *Philologica* 28, Praha 1969, S. 67-100; idem, *Labyrinth dávných dějin českých*, Praha 1970, S. 12-23; idem, *Nejstarší rodokmen české literatury*, Praha 1971, S. 29-42.

Fragen hat die bisherige Forschung nur im Vorübergehen berührt. Auch die Entstehungszeit der Legende müssen wir von neuem nachprüfen. Zuvorderst steht natürlich die Frage nach dem Wert der Legende als historische Quellenschrift. Ich hoffe, dass aus einer solchen allseitigen Untersuchung auch klarer hervortreten wird, wie Christians Bericht über Böhmens Bekehrung zustande gekommen ist und welche Rolle in ihm Bořivojs Taufe in Mähren spielt.



## Allgemeine Charakteristik der Christianslegende

Für die bedeutendsten Heiligen war bezeichnend, dass über sie immer neue Legenden verfasst wurden. Neue Legenden entstanden durch Kürzung, Erweiterung oder andere Bearbeitung der alten. Durch Kürzung entstanden vor allem die für den liturgischen Gebrauch vorgesehenen Breviarlegenden. Sonst legten die Legendisten meistens Gewicht darauf, wennmöglich alles mitzunehmen. Die Regel ist, dass eine Legende die neueingetroffenen Wunder aufnimmt und darüber hinaus höchstens eine leichte stilistische Überarbeitung der unmittelbar vorhergehenden Legende bietet. Die Christianslegende bietet nicht nur eine Überarbeitung der bisherigen Legenden, sie bringt ausser neuen Wundern auch viel Stoff, der neu ist, aber in späteren Wenzelslegenden nicht wiederkehrt.

Die erste Wenzelslegende, d.h. die Erste kirchenslawische Wenzelslegende, war recht einfach. Sie war so kurz, dass sie in Kroatien ohne grössere Änderungen als Breviarlegende benutzt werden konnte. Ausführlicher wird hier nur die Leidensgeschichte geschildert. Über Wenzels Leben erfahren wir sehr wenig. Konkret wird der Bau der St.-Veits-Kirche in Prag genannt, sonst werden nur allgemeine christliche Tugenden aufgezählt.

Diesem Mangel wird schon in der ersten lateinischen Wenzelslegende, *Crescente fide*, abgeholfen. Was hier vorliegt, ist freilich noch nicht die Biographie eines mächtigen Fürsten. Wenzel erscheint hier bloss als der barmherzige Herrscher, der die Rechtspflege humanisieren will; er ist gegen die Todesstrafe, stürzt Galgen um, reisst Gefängnisse ein, und in posthumen Wundern befreit er Gefangene von ihren Fesseln.<sup>15</sup> Weiter erzählt die Legende, wie Wenzel verborgen ein demütiges Mönchsleben führt. Unter dem kostbaren Gewand trägt er ein härenes Hemd. In der Nacht arbeitet er mit seinem Diener auf dem Acker und im Weingarten, aus Weizen und Trauben stellt er Brot und Wein für das heilige Abendmahl her. Die Inspektion von Kirchen in der Ersten kirchenslawischen

<sup>15</sup> Als Kuriosität führe ich an, dass auch Dagmar, die dänische Vertreterin des böhmischen Fürstenhauses (Tochter König Přemysl Otakars I.), der mittelalterlichen Balladentradition zufolge nach der Hochzeit mit König Valdemar II. (1205) als Morgengabe wünschte, dass Gefangene freigelassen werden, und konkret bewirkte, dass Bischof Valdemar, angeblich der Bruder ihrer Mutter (Adela von Meissen), amnestiert wurde; er wurde tatsächlich 1206 freigelassen.



Wenzelslegende wird zum Barfußgang von Kirche zu Kirche. Diese anschaulichen Szenen aus St. Wenzels Mönchsleben finden wir dann in allen späteren Legenden wieder.<sup>16</sup>

Schon Pekař<sup>17</sup> stellte fest, dass *Crescente fide* in seiner ursprünglichen Rezension in Bayern geschrieben war, und später zeigte Staber,<sup>18</sup> dass der Verfasser ein Regensburger Mönch sein konnte, der den hl. Wenzel als den idealen Mönch darstellen wollte.

Bald nach *Crescente fide* entstand die Gumpoldslegende, die um 983 auf Wunsch Kaiser Ottos II. von Bischof Gumpold in Mantua verfasst war. Sie war in der Hauptsache nur ein Echo von *Crescente fide*, nahm aber früh den Platz als die offiziell anerkannte Wenzelslegende ein. Sie ist die Textgrundlage der illuminierten Wolfenbüttler Handschrift, die um das Jahr 1000 für Emma, die Gemahlin Boleslavs II., angefertigt wurde, und war ebenfalls die Vorlage der Zweiten kirchenslawischen Wenzelslegende. Verschiedene Abweichungen der Wolfenbüttler Handschrift und der Zweiten kirchenslawischen Wenzelslegende vom Gumpoldschen Text zeigen, dass man in Böhmen nicht vollends den Wortlaut der im Ausland geschriebenen Legende akzeptieren konnte.

Ebensowenig bezeichnet die Christianslegende einen radikalen Bruch mit dem in *Crescente fide* gegebenen Wenzelsbild. Im grossen ganzen wird die Lebens- und Leidensgeschichte sowie die Translation der beiden früheren lateinischen Legenden bewahrt, nur werden einige Details an Stellen, an denen man augenscheinlich gemeint hat, besser Bescheid zu wissen – zum Teil an denselben Stellen wie in der Wolfenbüttler Handschrift – berichtigt. Neuen Stoff im eigentlichen Sinne findet man erst im Wunderanhang. Weil die im Wunderanhang angeführten Wunder, die posthum sind, gewöhnlich keine nähere Verbindung mit dem Fürstenmilieu aufweisen, fällt auf, dass die bei Christian neuhinzu-

**16** Sie liegen auch dem bekannten Weihnachtslied von John Mason Neale »Good King Wenceslas« (1853) zugrunde. Neales Inspirationsquelle war ein Gedicht von Václav Alois Svoboda (Aloys Swoboda) »Sanct Wenceslaw und Podiwin, Legende in böhmischer, teutscher und lateinischer Sprache«, Praha 1847; vgl. Josef Kalousek, *Anglická píseň o sv. Václavu*, *Časopis Musea Království českého* 74, 1900, S. 114 ff., 482 ff., 557 ff., und Anton Blaschka, *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karls IV.*, = *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte* 14, Prag 1934, S. 109 f.

**17** Josef Pekař, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, Prag 1906, S. 27 ff.

**18** Josef Staber, *Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus*, in: *Das heidnische und christliche Slawentum* 2, = *Annales Instituti Slavici* II, 2, Wiesbaden 1970, S. 185 ff.

gekommenen Wunder eng mit diesem Milieu zusammenhängen. Christian erzählt zwei Wunderberichte, in denen auch Wenzels Schwester Přibyslava auftritt, und er kann sogar in einem Wunderbericht von dem in *Crescente fide* zum ersten Mal erwähnten treuen Diener weiteres erzählen. Der Diener tritt hier wie in der Wolfenbüttler Handschrift unter dem Namen Podiven auf. Seine Erzählung von Podiven kann wie im Falle der hl. Ludmila als eine kurze Legende, die in eine längere Legende eingeschaltet ist, betrachtet werden. An letzter Stelle im Wunderanhang begegnet uns jedoch das wichtigste Wunder, die Szene mit dem Stammesfürsten aus Kouřim in Ostböhmen, in der Christian von einem Zweikampf erzählt, der eine Schlacht zwischen den Heeren Wenzels und des Kouřimer Fürsten entscheiden soll. Der Kouřimer Fürst sieht indessen an Wenzels Stirn ein leuchtendes Kreuz und ergibt sich ihm ohne Kampf. Obwohl Christian dieses Wunder als das letzte Wunder aufgezeichnet hat, verlegt er es ausdrücklich in Wenzels Lebenszeit. Diese Szene ist eine wichtige Ergänzung des etwas zahmen Wenzelsbilds der fremden Legenden. Sie erfüllt das auf einheimischem Boden natürlich entstehende Bedürfnis, den Landespatron als den gottbegnadeten Herrscher darzustellen.

Ausser diesen Erweiterungen im Wunderanhang, die alle natürliche Bestandteile einer Wenzelslegende sind und deshalb auch in den nachfolgenden Wenzelslegenden mitgenommen sind, gibt es in der Christianslegende neuen Stoff, der nur indirekt mit Wenzel zu tun hat: der schon erwähnte einleitende Bericht über die Anfänge des Christentums in Böhmen und Mähren, der Wenzels Grossvater Bořivoj zur Hauptperson hat, und eine in die Lebensgeschichte des hl. Wenzel eingeschaltete Legende über die Grossmutter Ludmila. Auch die Ludmilalegende enthält manches, das man in der früheren Ludmilalegende *Fuit in provincia Boemorum* nicht findet. Neu ist z.B. der Abschnitt über ihre Translation. Die Christianslegende wird oft – und insofern mit Recht – als eine Doppellegende betrachtet und stellt sich auch selbst als solche vor: »*Incipit vita et passio Sancti Wenceslai et Sancte Ludmile, ave eius*«. Es ist indessen keine gewöhnliche Doppellegende. Es gibt zwar eine grosse Menge von Legenden, die von zwei oder mehreren Heiligen handeln. In der Regel haben wir es dann mit Heiligen zu tun, die zusammen gewirkt haben oder den Märtyrertod zusammen erlitten haben. Eine Doppellegende mit zwei verschiedenen Martyrien ist eine Seltenheit.

Obschon in der Christianslegende zusammengefügt ist, was in der hagiographischen Tradition normal nicht zusammengefügt wird, kann man – von allgemeinen Erwägungen heraus – natürlich nicht leugnen,



dass die drei Komponenten, der Bericht über die Christianisierung Böhmens und die beiden Legenden, zeitlich aneinander anknüpfen und thematisch eng zusammengehören. Letzten Endes sind kurze Bemerkungen über die Ahnen ein obligatorischer Bestandteil jeder Fürstenlegende, und in den vorhergehenden lateinischen Legenden (in der Gumpoldslegende Kap. 10-12) wird sogar in Form einer Vision auch ganz kurz über Ludmilas Martyrium berichtet. Man kommt nicht darum herum, die Christianslegende als eine Ganzheit gutzuheissen. Eine geistlose Kompilation ist es nicht. Trotzdem ist es schwierig, die Christianslegende mit einem Wort zu charakterisieren. Man kann von einer Chronik<sup>19</sup> oder einer Kirchengeschichte<sup>20</sup> sprechen. Ich werde bevorzugen, sie vorläufig bloss Fürstenlegende zu nennen; es ist eine Legende, in der sowohl der religiöse als auch der dynastische Gesichtspunkt eine grosse Rolle spielt. Aber wie ersichtlich aus der hier gegebenen Charakteristik ihres Inhalts tritt in dieser Legende der dynastische Gesichtspunkt viel stärker als in den übrigen Wenzelslegenden hervor.

Aufgrund dieser vorläufigen Inhaltsanalyse können wir uns auch gewisse Vorstellungen über den Legendenverfasser bilden. Der Umstand, dass sich der neue Stoff, den die Christianslegende bringt, ausschliesslich auf Mitglieder des Fürstenhauses und seines Gefolges bezieht, legt die Annahme nahe, dass der Legendist selbst diesem Fürstenmilieu angehörte. Wenn er so lange nach den Ereignissen – haben sie nun in der angegebenen Weise stattgefunden oder nicht – imstande ist, so viel Konkretes von ihnen zu erzählen, muss man folgern, dass eine mündliche Familientradition vorlag, aus der er den Stoff schöpfte, der in den damals vorliegenden Legenden fehlte. Weiter drängt sich der Gedanke auf, dass der Legendist, der Mönch Christian, tatsächlich, wie viele Forscher vermutet haben, identisch mit dem Mönch namens Christian ist, der in der 1004 von Bruno von Querfurt verfassten Legende des hl. Adalbert als der leibliche Bruder des Fürsten erwähnt wird (Kap. 15). Es wird ziemlich allgemein angenommen, dass er der Bruder Boleslavs II. war. In der bisherigen Diskussion über die Verfasserschaft der Christianslegende hat man freilich, soviel ich weiss, nicht mit dem Verhältnis des Verfassers zum Stoff argumentiert; man ist einfach von der Identität der Namen ausgegangen. Einige Forscher haben den Einwand erhoben, dass Christian der Christianslegende im Prolog Adalbert als

<sup>19</sup> Vgl. Josef Pekař, *Nejstarší kronika česká* [d.h. »Die älteste böhmische Chronik«], Praha 1903, S. 74.

<sup>20</sup> Rudolf Turek, *Počátky české vzdělanosti*, Praha 1988, S. 143.



seinen »nepos« bezeichnet und somit »Slavnikide« sei. An anderer Stelle des Prologs werden indessen auch der Slavniksohn Adalbert und der Přemyslide Wenzel als verwandt betrachtet (»ex eodem tramite lineam propaginis trahitis«), so dass also Christian schon als Přemyslide mit Adalbert verwandt war. Unüberbrückbare Schwierigkeiten gibt es hier nicht.<sup>21</sup>

Den Schlüssel zu einer richtigen Beurteilung der dynastisch orientierten Einschläge in der Christianslegende enthält, glaube ich, die im 2. Kapitel kurz erwähnte Sage über Přemysl den Pflüger, die anscheinend eine alte heidnische Legitimations Sage des Fürstenhauses darstellt.

<sup>21</sup> Ludvíkovský, (10), S. 127 ff.

## Analyse neuhinzugekommenen Stoffes

### 1. Die Přemyslsage

Die Přemyslsage, aus Smetanas,<sup>22</sup> Musaeus' und Grillparzers Bearbeitungen auch unter dem Namen »Libuše« (»Libussa«) bekannt, ist die Sage von der Gründung des tschechischen Staates. In ihr rät die vorausschauende Libuše dem Volk, eine Burg in Prag zu bauen und als Fürsten den Pflüger Přemysl zu wählen.

Den Urtext der verschiedenen Redaktionen und Bearbeitungen der Přemyslsage bietet die bekannte »Chronica Boemorum« des Prager Dechanten Cosmas (gest. 1125), aber eine sehr kurzgefasste Darstellung der Sage finden wir schon in der Christianslegende:

At vero Sclavi Boemi, ipso sub Arcturo positi, cultibus ydolatrie dediti, velut equus infrenis sine lege, sine ullo principe vel rectore vel urbe, uti bruta animalia sparsim vagantes, terram solam incolabant. Tandem pestilencie cladibus attriti, quandam phitonissam, ut fama fertur, adeunt, postulantes spiritum consilii responsumque divinacionis. Quo accepto civitatem statuunt, nomenque imponunt Pragam. Post hinc invento quodam sagacissimo atque prudentissimo viro, cui tantum agriculture officium erat, responsione phitonisse principem seu gubernatorem sibi statuunt, vocitatum cognomine Premizl, iuncta ei in matrimonio supramemorata phitonissa virgine.<sup>23</sup>

Bei Cosmas ist der Sage eine weitläufige Behandlung zuteil geworden: was bei Christian in Zeilen gezählt wird, muss bei Cosmas in Seiten gezählt werden.

Sonst gibt es keine grösseren Nichtübereinstimmungen zwischen den beiden Versionen. Im Gegensatz zu Cosmas wird bei Christian, wie aus dem Zitierten hervorgeht, Prag gegründet, noch bevor Přemysl der Pflüger den Thron besteigt. Bei Christian sowie bei Cosmas knüpfen jedoch die beiden Ereignisse eng aneinander an, so dass es ziemlich belanglos ist, darüber zu diskutieren, was früher eintraf, die Gründung der Burg

<sup>22</sup> Smetana komponierte seine Oper »Libuše« (1881) zu Ervín Špindlers Übersetzung eines Librettos in deutscher Sprache von Josef Wenzig (1866).

<sup>23</sup> Zitate aus der Christianslegende sind alle Ludvíkovskýs Ausgabe (10) entnommen.

oder Přemysls Berufung zum Fürsten. Das Problem liegt anderswo. Sowohl Historiker als auch Archäologen bestreiten, dass die Prager Burg früher gegründet sei, als Fürst Bořivoj, wie in der Christianslegende erwähnt, hier eine Kirche baute. Es liegt indessen die Möglichkeit vor, dass sich die Sage ursprünglich auf die Gründung einer anderen Burg bezog und dass der Name Prag erst später in die Sage hineingekommen ist. Wir haben es hier mit einem Vorgang zu tun, der in der Sagenwelt sehr üblich ist: der Erzähler benutzt bei der Schilderung neuer Ereignisse als Muster alte Sagen, in denen er eventuell bloss Orts- und Personennamen mit neuen auswechselt. Die Sage selbst kann also älter als Prags Gründung sein.

Interessant ist auch die nur bei Christian vorkommende Motivation der Gründung einer neuen Burg: die Bevölkerung habe die alte Siedlung wegen der Pest verlassen. Dieses Moment weist am ehesten auf eine Zeit zurück, wo die Tschechen noch nicht ansässige Ackerbauer waren, sondern wegen Ausmerglung des Bodens, wegen Pest oder aus anderen Ursachen gezwungen werden konnten, neue Siedlungen aufzusuchen. Dennoch kann das Übersiedlungsmoment nicht zur näheren Bestimmung des Alters der Sage dienen, denn mit der Entstehung bleibender Siedlungen ist erst seit dem 10. Jahrhundert zu rechnen.<sup>24</sup> Höchstens kann es dazu beitragen, das relative Alter der beiden Versionen zu bestimmen. Es verhält sich wohl einfach so, dass man sich zur Zeit Christians für den Grund, warum die Burgstätte verlegt wurde, noch interessierte, aber hundert Jahre später sich nicht mehr um diesen Umstand kümmerte.

Es liegt vielleicht überhaupt nahe, in der kurzen Gestaltung, in der die Sage bei Christian vorliegt, die ursprüngliche Form, den ersten Keim der Přemyslsage zu sehen, der sich erst später voll entwickelte. Ich teile diese Betrachtung nicht, sie ist aber weit verbreitet. Z.B. stellte sich auch Ludvíkovský, der besonders bestrebt war, zu zeigen, dass die Christianslegende am Ende des 10. Jahrhunderts geschrieben war, die Frage, welche der beiden Versionen der Přemyslsage die ältere ist, und folgerete: »que celle de Christian est la plus ancienne, qu'elle représente le germe et la source du récit détaillé de Cosmas«.<sup>25</sup> Zum selben Ergebnis waren aber vor ihm schon andere Forscher gekommen.

<sup>24</sup> Vladimír Šmilauer, *Osídlení Čech ve světle místních jmen*, Praha 1960, S. 113-114.

<sup>25</sup> Jaroslav Ludvíkovský, *La légende du Prince-Laboureur Přemysl et sa version primitive chez le moine Christian*, in: *Charisteria Thaddaeo Sinko, Varsaviae – Wratislaviae* 1951, S. 167.



In 1903, kurz nachdem Pekař die bis dahin in Misskredit stehende Christianslegende rehabilitiert hatte,<sup>26</sup> brachte der polnische Slawist Alexander Brückner seine vernichtende Kritik von Cosmas vor: Christian liefere die echte Sage, und was Cosmas darüber hinaus biete, sei seine eigene Erfindung.<sup>27</sup>

Gleich danach, im Jahre 1904, wandte sich gegen Brückners Ausführungen der Folklorist Václav Tille.<sup>28</sup> Er ging weiter und verfocht die Auffassung, dass nicht einmal Christians Version eine echte Sage darstelle. Sie sei ebenso künstlich wie die Přemyslsage bei Cosmas.<sup>29</sup> Er bestritt – insofern mit Recht – dass wir in Christians sehr lapidarer Darstellung überhaupt berechtigt sind, eine Sage zu sehen. Seine Auffassung, dass Christian in seiner Erwähnung von Přemysl auf literarischen Quellen baue, vertiefte dann Tille in einem neuen Beitrag.<sup>30</sup> Er bezieht sich hier auf die seiner Meinung nach auffälligen Ähnlichkeiten zwischen Christians Erwähnung von Přemysl und den antiken Erzählungen (Justinus, Arrian) über den phrygischen König Gordias und legte besonderes Gewicht darauf, dass in beiden Fällen eine Prophetin verrät, wo das Volk den erwünschten Regenten finden kann, und ihn dann heiratet. Die Übereinstimmung ist bedeutend, aber im Gegensatz zu Tille kann ich sie nicht als Beweis einer direkten Abhängigkeit Christians von antiken Autoren anerkennen, denn die Belesenheit Christians war auf religiöse Literatur beschränkt. Nun ist die Erzählung von der Berufung eines Herrschers vom Pfluge an sich sagenhaft, und der Prophet (oder die Prophetin), der die Lösung eines Problems weissagt, ist ebenfalls ein oft benutztes Motiv. Es liegt somit näher, anzunehmen, dass sowohl Christian als auch die antiken Autoren aus mündlicher Tradition schöpf-

<sup>26</sup> Pekař, (19). Die Abhandlung war ursprünglich in: *Český časopis historický* 8, 1902, S. 385-481, erschienen.

<sup>27</sup> A. Brückner, Moudrá Libuše mužem, in: *Naše doba* 11, 1904, S. 660-664, 744-749, 818-826; vgl. *Münchener Allgemeine Zeitung*, 3. 11. 1903, Beil.

<sup>28</sup> V. Tille, Přemyslovy stěvíce a železný stůl, in: *Český časopis historický* 10, 1904, S. 203-206; idem, K pověsti o Přemyslovi, *ibidem*, S. 322-323.

<sup>29</sup> Die Přemyslsage ist nicht als Volkssage überliefert. Eine Variante der nahestehenden Volkssage über die Berufung eines Pflügers Stephan zum ungarischen König hat Tille selbst 1888 während einer Expedition in der Mährischen Walachei aufgezeichnet, siehe: *Povídky, jež sebral na Moravském Valašsku Dr. V. Tille, Praha 1902*, S. 37; vgl. idem, *Lidové povídky o panovníkovi povoláném od železného stolu*, in: *Český lid* 1, 1892, S. 118-125, 233-237, 462-468.

<sup>30</sup> Václav Tille, K nejstarším českým pověstem, *Český časopis historický* 11, 1905, S. 425-427.

ten und dass die Mitwirkung der Prophetin ein schon in der mündlichen Tradition vorhandener Zug war.

Über die Přemyslsage bei Cosmas meinte Tille ursprünglich wie Brückner, dass alle Erweiterungen, die seine Version gegen die Version Christians aufweist, Cosmas als Urheber haben. Es steht ohne weiteres klar, dass manche Züge, die Cosmas erzählt, keine genuine Sagenelemente sind. Mythen und Sagen erweiterte er oft mit Details in der Beschreibung des Ablaufs der Geschehnisse, mit Lob und Tadel der erwähnten Personen, mit Parallelen aus der Heiligen Schrift und der antiken Autoren, mit verschiedenen Erläuterungen, mit stilistischen Verzierungen – auf dieselbe Weise wie andere mittelalterliche Historiographen, die für ein europäisches Publikum die Geschichte ihres Volkes schrieben. In seiner Darstellung der Přemyslsage gibt es jedoch auch typisch sagenhafte Elemente, die allem Anschein nach einer mündlichen Überlieferung entstammen, besonders das Motiv, dass Přemysl nach dem Wegjagen der scheckigen Ochsen seinen Stachelstock (stimulus) in die Erde steckt, der dann aufwächst und dadurch ein Aufblühen seines Geschlechtes ankündigt. Dieses Motiv ist ein ziemlich wichtiger Bestandteil der Sage, denn ohne es wäre die Sage nur eine Sage von der Berufung eines Herrschers, nicht zugleich die von der Gründung einer Dynastie. Das Motiv einer Gerte oder eines Stockes, der in die Erde gesteckt wird und zu neuem Leben aufwächst, ist natürlich sehr verbreitet (vgl. auch den Aaronstab), und auch in diesem Fall war Tille bestrebt, das Vorkommen des Motivs bei Cosmas als eine literarische Entlehnung zu erklären. Das Vorbild sei eine Geschichte über die Berufung eines Bauern zum Bischof bei dem Abt Heriger (gest. 1009) gewesen, die Cosmas während seines Aufenthaltes in Lüttich kennen gelernt haben könne.<sup>31</sup> Es gibt indessen ein näherliegendes Gegenstück. Tille war freilich damals mit dem Vorkommen des Motivs in Lope de Vegas Drama *El Rey Bamba* bekannt, konnte aber nicht wissen, dass auch in alten spanischen Denkmälern aus dem 14. und 16. Jahrhundert und in spanischen und portugiesischen Aufzeichnungen von Sagen aus moderner Zeit erzählt wird, wie ein Pflüger namens Wamba, der vom Papst zum König der Goten ausersehen war, ehe er einwilligt, die Ernennung anzunehmen, eine Gerte (vara) in die Erde steckt und ihr wunderhaftes Hervorsprossen abwartet.<sup>32</sup> Unter diesen Umständen finde ich es natürli-

31 Václav Tille, Přemyslova otka, in: Český časopis historický 23, 1917, S. 387-391.

32 Alexander Haggerty Krappe, The Ploughman King, in: Revue Hispanique 46, 1919, S. 516-546; 56, 1922, S. 265-284.



cher, die Quelle der Přemyslsage in einer alten, mündlich überlieferten Sage zu suchen. Das Motiv des hervorspriessenden Stockes weist am ehesten auf eine Zeit zurück, wo die Goten und Slawen nebeneinander als Nachbarn lebten.<sup>33</sup>

Sonst ist anzumerken, dass Tille seine (und Brückners) Auffassung des Cosmas als verantwortlich für alle Erweiterungen, die seine Version der Přemyslsage gegenüber der Christianslegende hat, nicht aufrecht hielt. Im Vorwort zu einer populären Ausgabe der alten Sagen nach Václav Hájek z Libočan (gest. 1553)<sup>34</sup> besteht er darauf, dass die Sage künstlich sei, aber hält für wahrscheinlich, dass sie unter dem ersten böhmischen König Vratislav grössere Bedeutung gewann und weiter entwickelt wurde. Tille hat aber nicht näher angegeben, welche Teile der Sage unter Vratislav II. (König 1085, gest. 1092) entstanden seien. Gegen Tille lässt sich weiter einwenden, dass die Krönung Vratislavs zum König keine dynastische Folgen hatte, denn der ihm zuerkannte Königstitel war nicht erblich. Es ist auch eine Frage, wie zweckmässig es wäre, eine christliche Königskrönung mit einer heidnischen Sage zu verknüpfen. Vielmehr war es Aufgabe der Kirche, die Heiligkeit des Fürstengeschlechts zu proklamieren, wie es auch im Vyšehrad Kodex, der Vratislav zur Krönung gewidmet wurde, durch die Aufnahme eines Evangeliums zum Tag des hl. Wenzel geschah.

Wie man sich auch zu diesem Vorwort stellt, man muss Tille lassen, dass er in ihm eine Frage berührt hat, die in der modernen Folkloristik viel diskutiert worden ist, nämlich ob die Sagen, die man als uralt ansieht, nicht zum grossen Teil Ereignisse widerspiegeln, die erst spät, bzw. erst zu Lebzeiten des Aufzeichners stattgefunden haben, und inwieweit die Aufzeichnung ideologisch und künstlerisch nicht eher oder allenfalls bis zu einem gewissen Grade als das Werk des Aufzeichners anzusehen ist. Es gibt viel Gesundes in dieser Betrachtungsweise. Gerade von diesen modernen Gesichtspunkten haben auch neuere Forscher wie Třeštký und Karbusický versucht, die Přemyslsage bei Cosmas neu zu interpretieren. Im Falle von Cosmas muss man sich jedoch davor hüten, ihm Meinungen zu unterstellen, die er anderswoher übernommen hat. Besonders hat man gemeint, aus der Darstellung der Přemyslsage die Ansichten des Cosmas, wie ein Staat zu regieren sei, ableiten zu können. Hier muss man sich vergegenwärtigen, dass seine Vorstellung,

<sup>33</sup> Vgl. Krappe, *ibidem*, 46, S. 546.

<sup>34</sup> *Pověsti o počátcích českého národa a o českých pohanských knížatech z Hájkovy kroniky* přepsal Jan Kočí, *Poznámky V. Tille*, Praha [1918], S. XI-XIV.



dass Böhmen ursprünglich von Richtern regiert wurde, aus dem Alten Testament stammt, und aus derselben Quelle hat er vermutlich auch die Inspiration zu der die Přemyslsage einleitenden Szene mit den Nachbarn, die einen Streit vor Gericht führen, geschöpft. Die Rede, in der Libuše das Volk warnt, dass sich der Fürst als grausamer Tyrann erweisen kann, den sie nicht mehr loswerden könnten, ist, wie übrigens längst erkannt, Cosmas' Paraphrase einer Rede, in der Samuel dem Volk erklärt, zu welchen Konsequenzen es führen kann, Saul als König zu wählen.<sup>35</sup>

Es ist evident, dass nicht alle Komponenten der Přemyslsage, wie sie bei Cosmas ausgeformt ist, uralt sind. Schon eingangs habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass Prag als Machtzentrum der Přemysliden erst nach Bořivojs Aufführung einer Kirche in Prag in die Sage hineingekommen sein kann. In derselben Weise können wir versuchen, das Vorkommen des anderen Ortsnamens, Stadice, zu datieren, des Namens eines Dorfs am Fluss Bílina sechs Kilometer vor seiner Einmündung in die Elbe in Aussig in Nordböhmen. Dieses Dorf ist bei Cosmas der Schauplatz der Berufung Přemysls vom Pfluge. Man kann fragen, warum die Berufung gerade nach Stadice verlegt ist. Schon Bachmann und Nejedlý nahmen an, dass die Přemyslsage die Anfangsphase der Vereinigung der böhmischen Stämme widerspiegelt,<sup>36</sup> und geht man von dieser Annahme aus, kann man sich leicht vorstellen, dass nach der Überwindung der Lučanen, vermutlich in der Mitte des 9. Jahrhunderts (vgl. den Lučanenkrieg bei Cosmas), der Wunsch vorlag, in der Přemyslsage kundzumachen, dass das Territorium der Přemysliden in nördlicher Richtung wesentlich erweitert worden war und dass das lange Moldau-Elbe-Tal – in wirtschaftlicher Hinsicht sicher das Rückgrat des damaligen Böhmen – von jetzt an ihnen unterlag. Am ehesten ist wohl bei Stadice eine berühmte Schlacht gestanden. Das Dorf nahm damals eine strategisch exponierte Position ein, es lag nur 15–20 km von Vlastislav, der Burgstätte des lučanischen Fürsten Vlastislav, aus der nach Cosmas

<sup>35</sup> Vgl. Dušan Třeštík, *Kosmovo pojetí přemyslovské pověsti*, in: *Český lid* 52, 1965, S. 305 ff.

<sup>36</sup> A. Bachmann, *Beiträge zu Böhmens Geschichte und Geschichtsquellen*, 1: Studien zu Cosmas, in: *Mittheilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung* 20, 1899, S. 45–46; vgl. Julius Lippert, *Die tschechische Ursage und ihre Entstehung*, = *Sammlung gemeinnütziger Vorträge* 141, Prag 1890, S. 18–19; Zdeněk Nejedlý, *Staré pověsti české jako historický pramen*, = *Knihovnička Varu* 47, Praha 1953, S. 28–29. Abweichend Vladimír Karbusický, *Anfänge der historischen Überlieferung in Böhmen*, = *Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart* 18, Köln – Wien 1980, S. 178–179.

seine Männer gegen die nördlich davon wohnhaften Stämme, die Bílíner und Leitmeritzer, Anschläge verübten, weil sie an der Seite der Tschechen standen. Und später, als Stadice schon einen Ehrenplatz in der bukolisch gestimmten Sage innehatte, vergass man dann die Rolle, die das Dorf während des Krieges gespielt hatte.<sup>37</sup>

Ich will natürlich nicht leugnen, dass die Přemyslsage einer Entwicklung unterlag und dass sie, wenn etwas von dynastisch-politischer Bedeutung geschehen ist, Wandlungen hat erfahren können. Ich meine auch, dass sie sowohl Christian als Cosmas kräftig redigiert haben. Es ist indessen meine Überzeugung, dass die Sage in ihren konstitutiven Elementen alt ist und dass sie sowohl Christian als auch Cosmas aus mündlicher Tradition gekannt haben. Dies bedeutet nicht, dass Cosmas Christians Darstellung der Přemyslsage nicht gekannt hat. Im Gegenteil, Cosmas kannte sie und hegte überhaupt grossen Respekt vor Christians Werk. Es ist allgemein bekannt, dass Cosmas den wichtigen Zeitraum von der Einführung des Christentums in den böhmischen Ländern bis zu Wenzels Märtyrertod unter Berufung darauf, dass darüber anderswo zu lesen ist, nur summarisch behandelt hat. Er muss hier die Christianslegende, die gerade diese Periode umfasst, im Sinne gehabt haben.<sup>38</sup> Wenn aber Cosmas aus mündlicher Überlieferung über diese Periode mehr wusste, als Christian erzählt, konnte er nicht schweigen, vgl. Cosmas' Bericht über den Tod des mährischen Fürsten Svatopluk in einer Einsiedelei. In diesem Licht muss auch Cosmas' Wiedergabe der Přemyslsage betrachtet werden.

Es bleibt näher zu erhellen, warum bei Christian die Přemyslsage in einer so auffällig kurzen Formulierung erscheint. Wie wir schon gesehen haben, kann Christians Version keineswegs als die ursprüngliche Form der Sage betrachtet werden, sie ist nicht der Keim einer Sage, die sich erst im 11. Jahrhundert voll entwickelt hat oder sogar erst von Cosmas weiter ausgeformt wurde. Ich halte es übrigens für ganz unwahrscheinlich, dass eine Sage, die sich klar auf heidnische Zeit bezieht, erst in christlicher Zeit zu voller Entwicklung gelangt ist. Auch kann man nicht ausser Acht lassen, dass die Sage von der Berufung des Stammvaters des fürstlichen Geschlechts eine besonders wichtige Sage

<sup>37</sup> Von Stadice vom archäologischen Standpunkt aus handeln Karel Sklenář, *Slepé uličky archeologie*, Praha 1977, S. 251-253; Milan Zápotocký, *Slovanské osídlení na Ústecku*, in: *Archeologické rozhledy* 30, 1978, S. 266 (mit Liteaturhinweisen); vgl. M. Cvrkovás Mitteilungen in: *Výzkumy v Čechách* 1973 ff.

<sup>38</sup> Králík, (12).



ist, die ihren natürlichen Platz an der Spitze der Sagen über die Fürsten dieses Geschlechts hat. Dass sie Christian nur in lapidarer Kürze verzeichnet, ist um so erstaunlicher, als er sonst keinen Widerwillen gegen Sagen als Quelle seiner Darstellung der Vorzeit beweist. Auch die Erzählung von Bořivojs Taufe enthält sagenhaften Stoff: Bořivoj kann als Heide nicht am selben Tisch wie Svatopluk sitzen, ein Motiv, das wir unter ähnlichen Umständen in der in Salzburg 871 entstandenen Schrift *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* (Kap. 7) wiederfinden. In der Erzählung über Strojmir wird, um die Darstellung lebhafter zu machen, eine Kriegeslist als Motiv benutzt. Und der am Ende der Legende angeführte Wunderbericht über den Zweikampf zwischen dem hl. Wenzel und dem Kouřimer Fürsten wurzelt in der weitverbreiteten Sage, die wir aus der biblischen Erzählung über David und Goliath kennen. Alle diese Sagen treten in einer kurzen und einfachen Form auf, aber ohne die Unterdrückung des epischen Elements, die so charakteristisch für Christians Version der Přemyslsage ist. Es scheint unmöglich, dass gerade diese Sage unter mehreren anderen damals nur in den ersten Ansätzen existiert habe. Wir sind genötigt, zu überlegen, ob Christians Wiedergabe der Sage nicht bloss der Auszug einer vollentwickelten Sage ist.

In Christians Legende, die zur Glorifikation des fürstlichen Geschlechts dienen sollte, würde die Sage von der Berufung des Stammvaters einen natürlichen Platz einnehmen. Aber die Sage war heidnisch. Christian brauchte zwar nicht, diesen Umstand zu verbergen, hatte aber auch keinen Grund, bei der Wiedergabe der Sage in Einzelheiten zu gehen, und es blieb nur ein Auszug, ja, sozusagen nur eine Inhaltsangabe übrig. Die Prophetin ist die Person, die alles anregt, tritt aber ohne Namen auf (bei Cosmas Libuše), wahrscheinlich um nicht den Namen des Stammvaters der Dynastie zu überschatten, was um so wichtiger ist, als seine Rolle hier ganz passiv ist, denn Christian musste davon absehen, in seinem hagiographischen Werk die ersten Handlungen des soeben ernannten Fürsten zu erwähnen. Das Wegjagen der Ochsen, die in der leeren Luft verschwinden, und das Pflanzen des Stachelstocks, der zu neuem Leben emporwächst, waren Wundertaten, wie es Gott und den Heiligen vorbehalten war zu tun.

Die Weglassung des Namens des Schauplatzes der Berufung, des nordböhmischen Dorfs Stadice, ist vielleicht weniger wichtig, kann aber seinen Grund darin haben, dass Christians Aufmerksamkeit mehr nach Osten gelenkt war: der Schauplatz der Taufe Bořivojs ist Fürst Svatopluks Hof in Mähren.



## 2. Bořivojs Taufe

Dass Christian die Přemyslsage in seine Legende in erster Linie wegen ihrer Bedeutung als Berufungssage der Přemysliden aufgenommen hat, lässt sich nicht bezweifeln. Als Nachweis der Machtbefugnisse des Fürstenhauses ist sie aber, wie wir gerade gesehen haben, eine etwas zahme Geschichte, und sie konnte Christian auch nicht befriedigen. Er fand es nötig, zusätzlich die in ihr enthaltene Herrschaftslegitimation mit kirchlicher Sanktion zu untermauern. Im Bericht über Bořivojs Taufe liegt gerade eine solche von der Kirche bestätigte Legitimation vor. Der mährische Erzbischof Method, der die Taufhandlung verrichtete, versprach Bořivoj weltliche Macht:

*Si, inquit presul Metudius, abrenunciaveris ydolis et inhabitantibus in eis demonibus, dominus dominorum tuorum efficieris, cunctique hostes tui subicientur dicioni tue et progenies tua cottidie augmentabitur velut fluvius maximus, in quo diversorum confluent fluenta rivulorum.*

In dieser kurzen Rede fehlt nicht ein Nachtrag, in dem Method Bořivoj ein Aufblühen des fürstlichen Geschlechts in Aussicht stellt. In der Funktion eines Stammbaums figuriert hier ein sehr grosser Fluss mit Nebenflüssen. Der verzweigte Fluss hat wahrscheinlich sein direktes Vorbild im verzweigten Stachelstock der Přemyslsage.

Was besonders in die Augen sticht, ist jedoch der sehr konkret ausgeformte erste Teil der Rede des Erzbischofs. In ihm wird Bořivoj politische Macht über Mähren versprochen, denn dass »du Herr über deine Herren wirst«, kann nicht anders ausgelegt werden als ein Versprechen, dass Bořivoj, der zu diesem Zeitpunkt dem mährischen Fürsten Svato-pluk untergeben war, später selbst Herr über Mähren werden sollte.

Wie ist nun dieses spezielle Interesse für Mähren zu verstehen? Mir will scheinen, dass es mit keinem Sinn verbunden ist, aufgrund des erzbischöflichen Versprechens Forderungen auf Mähren zu proklamieren, wenn zur Zeit des Niederschreibens der Christianslegende nicht gegen böhmische Oberhoheit Einsprüche erhoben worden waren oder wenn sich Mähren damals nicht losgerissen hatte oder von einer fremden Macht usurpiert worden war. Weil Mähren zur Lebenszeit Bischof Adalberts einfach Böhmen angehörte, liegt am nächsten, anzunehmen, dass Christian Adalbert überlebte und seine Legende erst am Anfang des 11. Jahrhunderts schrieb. Erst zu dieser Zeit existierten nämlich für

Christian triftige Gründe, die Rechte der Přemysliden und besonders ihre Ansprüche auf Mähren zu wahren: an der Schwelle des 11. Jahrhunderts fiel der polnische Fürst Bolesław Chrobry in die böhmischen Länder ein, besetzte für kürzere Zeit (1002-03) Böhmen und auf ein Vierteljahrhundert Mähren.<sup>39</sup>

In späteren Kapiteln werden wir unsere These, dass die Legende erst am Anfang des 11. Jahrhunderts entstanden ist, näher untermauern können. An dieser Stelle finde ich es wichtiger, den Quellenwert der Legende zu diskutieren. Es genügt in diesem Zusammenhang anzunehmen, dass die Legende zu einer Zeit verfasst wurde, wo die Oberhoheit der Přemysliden über Mähren bedroht oder beeinträchtigt war.

Wir müssen natürlich vor allem bestreiten, dass Bořivoj bei seiner Taufe versprochen worden sei, dass sein Reich um Mähren erweitert werde. Im Gegenteil war die Taufe eines Fürsten oft nur die endgültige Besiegelung einer militärischen Niederlage: er musste sich einem noch stärkeren Herrscher unterwerfen. Ebenso unwahrscheinlich ist Christians Auskunft, dass das Versprechen noch zu Bořivojs Lebzeiten erfüllt wurde. Man hat Bořivoj gewisse politische Garantien zugestehen können, möglicherweise hat man ihm auch in Aussicht gestellt, dass er Macht über die anderen böhmischen Fürsten gewinnen würde, aber Macht über Mähren hat man ihm nicht versprochen. Erst Boleslav I. wurde Herr über Mähren.

Auch die Taufe selbst muss in Frage gestellt werden. Christian scheint den Bericht über die Taufe dem Bedürfnis des Fürstenhauses, seine aktuellen Ansprüche auf Mähren auszuweisen, angepasst zu haben. Um den Ansprüchen Legitimität zu verleihen, fand er es notwendig, die höchste kirchliche Autorität, den mährischen Erzbischof Method, die Taufe verrichten zu lassen und ihm das Versprechen in den Mund zu legen. In derselben Weise musste Fürst Svatopluk, weil das Versprechen sein Machtgebiet betraf, sein Einverständnis durch seine Anwesenheit bezeugen. Unter diesen Umständen lag es nahe, die Taufe nach Mähren zu verlegen. Es ist dabei in Betracht zu ziehen, dass Christian den Ort der Taufe nicht konkret angegeben hat.

Eine mitwirkende Ursache der mährischen Lokalisierung der Taufe ist darin zu suchen, dass die Taufe überwundener Heidenfürsten oft auf dem Boden des Siegers stattfand. In diesem Fall hat sicher die Taufe der vierzehn böhmischen Fürsten in Regensburg 845 als Vorbild gedient.

<sup>39</sup> Barbara Krzemieńska, Krize českého státu na přelomu tisíciletí, Československý časopis historický 18, 1970, S. 497 ff.

Darauf deutet auch, wie Králík<sup>40</sup> klargestellt hat, dass von Bořivoj erzählt wird, dass er als Heide nicht bei Svatopluku Tisch mitspeisen durfte. Die Erzählung hierüber bezieht sich, wie schon Cibulka nachwies,<sup>41</sup> auf westkirchliche (bayerische) Verhältnisse. Ebenfalls nehme ich mit Králík an, dass unter den Fürsten, die in Regensburg 845 getauft wurden, auch der Fürst der Přemysliden war und dass in Wirklichkeit er – und weder Bořivoj noch Spytihněv – das erste christliche Oberhaupt des tschechischen Stamms war. Es ist somit möglich, Christians Bericht über Bořivojs Taufe als eine Adaption einer alten Sage über die Taufe dieses anonymen Přemyslidenfürsten im Jahre 845 zu betrachten.

Ich gebe zu, dass es unmöglich ist, Christians Bericht über Bořivojs Taufe direkt zu widerlegen. Aber nach dem Obenangeführten ist es kaum wahrscheinlich, dass sie unter den von Christian geschilderten Umständen vor sich gegangen war. Andererseits gibt es kaum Grund zu bezweifeln, dass die kyrillomethodianische Form des Christentums zu einer Zeit, als Böhmen unter grossmährische Oberhoheit geraten war, hier als die offizielle Religion Anerkennung fand. Dass eine solche Entwicklung gerade unter Bořivoj eintrat, bestätigen, wie wir schon im Eingangskapitel gezeigt haben, auch andere Quellen. Dies ist natürlich von grösster Wichtigkeit. Der moderne Historiker interessiert sich wohl eigentlich mehr für den politischen Hintergrund der Verbreitung einer religiösen Glaubensgemeinschaft als für die näheren Umstände des Übertritts eines Herrschers zu einer neuen Religion.

Wie oben gesagt hat der hl. Method unmöglich Bořivoj eine Ausdehnung seiner Macht auf Mähren versprechen können. Christian stützt sich natürlich hier auf die spätere Entwicklung: die Oberhoheit des Grossmährischen Reichs über Böhmen zur Zeit Bořivojs wendete sich später in böhmische Oberhoheit über Mähren. Aber die Vorstellung über den Přemyslidenstaat als Erben oder Nachfolger des Grossmährischen Reichs, die übrigens auch in der Geschichtschreibung der letzten Jahrzehnte wiederholt zum Ausdruck gekommen ist, ist nicht ganz korrekt, denn zwischen dem Fall des Grossmährischen Reichs 906 und Böhmens Übernahme der Macht in Mähren waren die Ungarn Herren in Mähren. Über ein Erbe kann man nur auf kulturellem Gebiet sprechen. Der grossmährische Einfluss auf Böhmen war vielseitig, hat sich aber natürlich vor allem in der religiösen Entwicklung geltend gemacht. Dies

<sup>40</sup> Králík, (14).

<sup>41</sup> Josef Cibulka, Vypravování o pokřtění Bořivojově, in: Sborník k sedmdesátinám Jana Květa, Praha 1965, S. 65 ff.



hat Christian auch klar gesehen. Wir können sagen, dass sich Christian vollauf bewusst gewesen ist, dass die juristische Grundlage des Versprechens des hl. Method bei Bořivojs Taufe schwach war, und dass er im höchsten Grade bestrebt war, die Herrschaft der Přemysliden über Mähren auch ethisch und ideologisch zu begründen, nämlich in der sprachlichen und in der auf der Sprache basierenden religiösen Gemeinschaft, die zwischen den Tschechen in Böhmen und Mähren bestand.

Christians Bericht über die ersten Anfänge des Christentums in Mähren und Böhmen sammelt sich verständlicherweise, weil er selbst Mitglied des Fürstenhauses war und der Geistlichkeit angehörte, um Fürsten und geistliche Würdenträger, aber es ist bemerkenswert, dass Begriffe wie Volk und Sprache bei ihm keineswegs peripher sind. Das Interesse für Volk und Sprache macht sich besonders im einleitenden und im abschliessenden Abschnitt des Berichts geltend.

Die Schilderung, wie zuerst Mähren christianisiert wurde, muss irgendwie auf die Legende des hl. Kyrill zurückgehen, aber es ist nicht klar, ob Christian die altkirchenslawische Legende vor sich gehabt hat oder ob er seine Darstellung nicht eher auf mündlicher Tradition aufbaut. Jedenfalls liegt eine persönlich geprägte Bearbeitung vor. Die Rede zur Verteidigung des Altkirchenslawischen in der Liturgie, die Christian dem hl. Kyrill in den Mund legt, ist nicht der blosse Nachklang einer Rede, die Kyrill nach der Legende in Venedig hielt (vgl. das Leben des hl. Konstantin, 16. Kap.), sondern ihre Paraphrase, in der Christian Sympathie mit dem Gedanken äussert, dass der Gottesdienst in einer dem ungebildeten Volk verständlichen Sprache abgehalten wird:

*Si enim quivissem ullomodo subvenire populo illi, ut ceteris nationibus, lingua Latina vel Greca, omnimodo id non presumpsissem. Sed cernens populum dure cervicis fore et omnino ydiotas et ignaros viarum Dei, solum hoc ingenium Omnipotentis cordi meo inspirante comperi, per quod etiam multos illi acquisivi.*

Einige Forscher sehen in Christians Wiedergabe ein blosses Referat der Rede des hl. Kyrill, aber das zitierte Argument für slawische Liturgie hat kein Gegenstück in der Legende des hl. Kyrill. Ich nehme mit Králík an, dass Christian hier Sympathie mit der Mission der Slawenapostel zeigt. Wie weitreichend die Sympathie gewesen ist, lässt sich natürlich diskutieren.

Zuzugeben ist, dass sich Christian in einer Zwangssituation befand: die aktuellen territorialen Ansprüche der Přemysliden auf Bořivojs An-

nahme des in Mähren verbreiteten Christentums zu gründen, erbot sich ihm als die einzige Möglichkeit, denn die böhmischen Fürsten vor und nach Bořivoj waren westlich orientiert. Nichtsdestoweniger musste er einen gewissen Mut an den Tag legen, wenn er gegen die früheren lateinischen Wenzelslegenden, *Crescente fide* und die Gumpoldslegende, die Spytihněv als den ersten christlichen Přemyslidenfürsten hatten, dessen Vater, dem ostkirchlich orientierten Bořivoj, die erste Stelle verlieh. Und jedenfalls hätte Christian nicht gebraucht, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, dass die mährische Kirche Slawisch als liturgische Sprache verwendete. Er hätte wie später Cosmas diesen Umstand verschweigen können. Wenn er doch die slawischsprachige Liturgie, an der die bayerische Kirchenleitung im besonderen Anstoss nahm, erwähnt hat, ist m.E. mit vollem Respekt für den Einsatz der Slawenapostel zu rechnen.

Králík ging noch weiter und meinte aus der Darstellung der Legende herauslesen zu können, dass die slawische Mission zu Bischof Adalberts Zeit noch aktiv in Böhmen war und dass sowohl Christian als auch Bischof Adalbert ihre Tätigkeit zu würdigen wussten. Man muss freilich daran festhalten, dass sich Christian nirgends über eine zu seiner Zeit wirksame slawische Mission geäußert hat, aber andererseits kann man wohl kaum erwarten, dass sich Christian als Vertreter der westkirchlichen Ideologie auch aus einer aktuellen Perspektive offen zugunsten einer konkurrierenden ostkirchlichen Glaubensgemeinschaft äussern sollte. Mir will jedoch scheinen, dass man besser versteht, dass Christian Mut hatte, seine Argumentation auf Bořivojs Taufe zu gründen, falls in Böhmen die kyrillomethodianische Mission tatsächlich noch zur Zeit des Niederschreibens der Legende grossen Anhang fand und offizielle Anerkennung genoss. Insofern bin ich geneigt, Králík beizupflichten. Aber darüber hinaus kann ich auf eine Stelle im Prolog aufmerksam machen, an der Christian grosses Interesse für versifizierte Heiligenoffizien zeigt. Solche Offizien waren zwar zu Christians Zeit »in partibus Lutheringorum seu Carlingorum« bekannt, aber wurden vor allem in der Ostkirche verwendet, wo sie ein fester Bestandteil der Liturgie waren, und nach meinem Dafürhalten hat sie Christian gerade aus ihrer Praktizierung in der slawischen Missionskirche in Böhmen näher kennen- und schätzengelernt. Ich sehe also hierin ein weiteres Indiz, dass die slawische Missionskirche noch zu Christians Zeit existiert hat und dass er ihr wohlwollend gestimmt war. Zu dieser Stelle im Prolog werde ich in einem späteren Kapitel in Zusammenhang mit der Datierung der Christianslegende zurückkommen.



Die bisherige Forschung hat der Einleitung der Christianslegende sehr grosse Aufmerksamkeit gewidmet. Man hat sich jedoch so gut wie ausschliesslich auf den Bericht von der Christianisierung der böhmischen Länder konzentriert. Der danach folgenden Erzählung mit der Gegenüberstellung der beiden Fürstengestalten, Bořivoj und Strojmir, hat man bisher nur stiefmütterliches Interesse gewidmet, obwohl sie sehr wichtig für das Verständnis der Legende als politisches Manifest ist. Christian drückt hier in literarischer Form seine Grundhaltung zu politischen Fragen aus. Nach seiner Ansicht soll der Herrscher das Land im Interesse des Volkes regieren, und kann der Herrscher nicht die Erwartungen des Volkes einlösen, hat das Volk ein Recht darauf, sich einen neuen Herrscher zu wählen. Wir erfahren, dass sich das Volk Bořivoj widersetzt hat, »quod paternos mores relinqueret et novam atque inauditam sanctitatis legem Christianorum arriperet«. Strojmir, der neue Fürst, muss aber nach einiger Zeit selbst abdanken, denn während eines Aufenthaltes unter den Deutschen (apud Theutonicos) hat er sich den Tschechen entfremdet; er versteht nicht länger Tschechisch, und die Stimme des Volkes erreicht ihn nicht. Die Regierungsmacht fällt wieder Bořivoj zu, der als Exulant freilich auch im Ausland gelebt hatte, aber in Mähren, wo er sich sprachlich nicht entfremden konnte. Es ist dem Leser überlassen, aus der Erzählung selbst die Lehre zu ziehen: Bořivoj hat gegen die Interessen des Volkes nicht handeln können, als er in Böhmen einführte, was sich schon in Mähren bewährt hatte.

Die Erzählung macht den Eindruck, ad hoc konstruiert zu sein, aber zu einem gewissen Grade ist auch alter Sagenstoff benutzt, vgl. das Kriegslistmotiv im Bericht vom Treffen zwischen den Anhängern der beiden Fürsten. Mehr als geschichtliche Ereignisse zu schildern, hat Christian sicher gewünscht, hier auf die Bedeutung der sprachlichen Einheit für die Verbreitung des Christentums von Böhmen nach Mähren sowie auch für die politische Vereinigung der böhmischen Länder aufmerksam zu machen, um auch auf diese Weise die territorialen Ansprüche der Přemysliden auf Mähren zu untermauern.

### 3. Der Prolog

Im vorhergehenden Kapitel habe ich die Ansicht verfochten, dass Christian seine Legende zu einer Zeit verfasst hat, zu der die Ansprüche der Přemysliden auf Mähren beeinträchtigt waren, und ich habe vorgeschlagen, die Entstehung ins frühe 11. Jahrhundert, als Mähren vom polni-



schen Fürst Bolesław Chrobry besetzt war, zu verlegen. Diese Datierung werde ich in den folgenden Ausführungen näher begründen.

Der sehr verbreiteten Ansicht, dass die Christianslegende entstanden sei, während Bischof Adalbert noch lebte, kann ich nicht beistimmen. Diese Ansicht basiert auf dem Prolog der Legende, in dem sich Christian an Adalbert als an eine noch lebende Person wendet.

Die Forscher, die eine frühe Entstehung der Legende beanstandet haben, betrachten den Prolog als Fiktion und damit als wertlos für die Bestimmung des Alters der Legende. Ich will nicht leugnen, dass eine gewisse Skepsis dem Prolog gegenüber am Platz sein kann. Man muss sich seine Funktion vergegenwärtigen und seinen Wahrheitswert nachprüfen. Die Aufgabe des Prologs war vor allem, Vertrauen zur Richtigkeit der Darstellung der Legende zu wecken. Zu diesem Zweck hat denn auch Christian Bischof Adalbert als Auftraggeber der Legende angeführt. Zu allen Zeiten hat es einen Drang gegeben, bedeutende Schriften in Verbindung mit bekannten Kulturpersönlichkeiten zu setzen. Dass der Prolog dem hl. Adalbert dediziert ist, ist für die quellenkritische Forschung in Wirklichkeit von grösserer Bedeutung als die Entstehungszeit der Legende, auf die sich aus der Dedikation eventuell schliessen liesse.

Im Prolog stellt Christian fest, dass ihn Bischof Adalbert aufgefordert hat, eine Legende des hl. Wenzel zu schreiben und bittet den Bischof, die Legende zum Gebrauch in der Prager Diözese gutzuheissen. Der Prolog ist somit als Anrede an einen amtierenden Bischof geformt. Nichtsdestoweniger verrät sich Christian, wenn er Bischof Adalbert als Heiligen anspricht (»ter beato ... Adalberto«, »vestram sanctitatem«) und noch dazu voraussetzt, dass er »in futuro« die »coronam glorie« erreichen wird. Wenn Christian auch gewusst haben konnte, dass Bischof Adalbert, dem er anscheinend sehr nahe stand, hoffte oder voraussah, den Märtyrertod zu erleiden, ist die Heiligkeit einer Person doch erst nach ihrem Tod von einer solchen Bedeutung, dass man sich als Verfasser auf sie berufen kann. Deshalb hat Christian m.E. seine Legende erst nach dem Tod des hl. Adalbert im Jahre 997 schreiben können.

Andererseits gibt es gute Gründe anzunehmen, dass Adalbert sehr schnell nach seinem Tod als Heiliger betrachtet wurde. Nicht allein in dem 993 vom hl. Adalbert gestifteten Benediktinerkloster in Břevnov bei Prag, in dem Christian wahrscheinlich Mönch war, wünschte man, ihn anbeten zu können. Es war ein allgemeiner Wunsch. Ich mache in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die erste Version der Adalbertslegende des Aventiner Abts Canaparius aus dem Jahre 999 stammt und dass Missionsbischof Bruno von Querfurt seine Adalberts-

legende im Jahre 1004 schrieb. Von diesem Gesichtspunkt aus kann die Christianslegende also sehr gut kurz nach Adalberts Tod entstanden sein. Dies könnte mit unserer primären Datierungsgrundlage, der Okkupation Mährens in den ersten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts, zusammenpassen.

Wir müssen jedoch hier die Frage stellen, warum der Prolog eben am Anfang des 11. Jahrhunderts geschrieben sei. Konnte er nicht ebensogut noch später geschrieben sein, wie die Gegner einer frühen Datierung der Christianslegende meinen?

Von besonderer Bedeutung ist hier diejenige Stelle des Prologs, an der sich Christian über das Bedürfnis versifizierter Heiligenoffizien äußert:

*Sed in primis hoc dicendum, quomodo si talium tamque precipuorum sanctorum atque ydoneorum testium Christi gleba in partibus Lutheringorum seu Carlingorum ceterarum vel Christianorum gencium contineretur, insignium miraculorum virtutibus vernans, olim gesta hec aureis, ut ita dixerim, apicibus depinxissent, responsoriorum cantilenam cum antifonis, adiectis sermonum exortacionibus, decorassent, cum plurimorum menibus cenobiorum, quamvis ipsi horum similibus [sanctorum] martyrum, confessorum, virginum reliquorumque sanctorum exultent possidere venerabilia pignora.*

Auf den ersten Blick gewinnt man den Eindruck, dass Christian mit Responsorien und Antiphonen an das Reimoffizium der westlichen Liturgie gedacht hat. Dies bestand gerade aus Responsorien und Antiphonen samt gewissen anderen Gedichten. Zwischen den Responsorien waren Lektionen, d.h. Auszüge aus der Legende des betreffenden Heiligen, eingelegt. Versifizierte Offizien, die sich auf bestimmte Heilige bezogen, existierten tatsächlich seit dem 9. Jahrhundert in Belgien und Nordfrankreich, wie es schon C. Blume nachwies.<sup>42</sup> Bloss ist es nicht unmittelbar verständlich, wie und namentlich warum man sich hierüber in Böhmen im 10. oder 11. Jahrhundert erkundigen sollte, denn in der westlichen Liturgie wurde das Reimoffizium erst im Laufe des 13. Jahr-

<sup>42</sup> C. Blume, Zur Poesie des kirchlichen Stundengebets im Mittelalter, in: Stimmen aus Maria Laach 55, 1898, S. 134 ff.; vgl. Ritva Jonsson, Historia, Études sur la genèse des offices versifiés, = Acta Universitatis Stockholmiensis, Studia Latina Stockholmiensia 15, Stockholm 1968, S. 18-20, 181.

hunderts allgemein verbreitet. Auch in Böhmen erwuchs erst zu dieser Zeit ein Bedürfnis nach Reimoffizien der Landespatronen, und ein propriales Reimoffizium des hl. Wenzel entstand am Ende des Jahrhunderts.<sup>43</sup> Folglich könnte man gewissermassen mit Recht behaupten, dass die Christianslegende, bzw. nur ihr Prolog, erst im 13. Jahrhundert, wo der Gedanke an ein Reimoffizium des hl. Wenzel aktuell war, entstanden sei.

Das westliche Reimoffizium entspricht und entstammt indessen offensichtlich dem aus verschiedenen Hymnen bestehenden Heiligenoffizium der byzantinischen Liturgie, und man darf nicht die Möglichkeit übersehen, dass Christian mit »ceterarum Christianorum gentium« gerade an Länder mit byzantinischer Liturgie gedacht hat und dass die Christianslegende dann doch auf den Anfang des 11. Jahrhunderts zurückzuführen ist. Versifizierte Heiligenoffizien byzantinischen Ritus kann Christian nämlich sehr gut gekannt haben, nicht nur aus den im Westen gelegenen basilianischen Klöstern, sondern auch aus der in Böhmen wirkenden slawischen Missionskirche, deren Offizium allem Anschein nach den byzantinischen Ritus befolgte.<sup>44</sup> In der damals praktizierten slawischen Liturgie hat man sich vermutlich, wenigstens was die wichtigsten Heiligen betrifft, aus Übersetzungen griechischer Offizien bedient. Aber vereinzelt haben wohl auch original slawische Offizien vorgelegen, vgl. das altkirchenslawische Offizium zu Ehren des hl. Demetrius, Salonikis Schutzpatron. Solche Offizien in slawischer Sprache zu Ehren des Heiligen, der am betreffenden Tage gefeiert wurde, sind wahrscheinlich, auch in der Gemeinde, sehr beliebt gewesen. Die Diözesanleitung hat sich veranlasst fühlen können, zu überlegen, wie man sich zu den Heiligenoffizien der konkurrierenden Glaubensgemeinschaft stellen sollte und sich darüber erkundigt und vermittelt, dass sie im Westen schon stellenweise im Gebrauch waren. Nur auf diese Weise lässt sich Christians Erwähnung von Responsorien und Antiphonen restlos erklären.

Es sei noch bemerkt, dass uns tatsächlich ein kirchenslawisches Wenzelsoffizium überliefert ist. Es ist dem obenerwähnten Demetriusoffi-

<sup>43</sup> Herman Kølln, Der Bericht über den Dänenkönig in den St.-Wenzels-Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts, = Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 52, 2, København 1986, S. 65-68.

<sup>44</sup> Vojtěch Tkadlčík, Byzantinischer und römischer Ritus in der slavischen Liturgie, in: Wegzeichen, Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann, Würzburg 1971, S. 324; vgl. idem, Byzantský a římský rítus ve slovanské bohoslužbě, in: Duchovní pastýř 27, 1978, S. 9.



zium nachgebildet und stammt zweifelsohne aus dem tschechischen Sprachraum.<sup>45</sup> Es scheint erst nach der Zweiten kirchenslawischen Wenzelslegende geschrieben zu sein, aber sonst ist es schwierig, es näher zu datieren. Würden wir Christian beim Wort nehmen, existierte es noch nicht, als er seine Legende niederschrieb, aber vielleicht haben Christians Worte dann einen Priester der slawischen Missionskirche dazu angeregt, ein Wenzelsoffizium zu verfassen. Möglich ist aber auch, dass Christian die Existenz eines kirchenslawischen Offiziums verschwiegen hat. Es ginge kaum an, offen zum Ausdruck zu bringen, dass man die konkurrierende Kirche um etwas beneide.

Überhaupt muss man sich vor Augen halten, dass der Prolog keine ganz zuverlässige Quelle ist. Man muss auch die Frage stellen, wie ernst Bischof Adalberts Befehl an Christian, eine Legende zu schreiben, zu nehmen ist. Ich bezweifle nicht, dass sich Christian und Adalbert gekannt haben; sehr wahrscheinlich haben sie auch über die vorliegenden Wenzelslegenden gesprochen, und Christian hat wohl darauf aufmerksam gemacht, dass sie sich in einigen Punkten von der Familientradition der Přemysliden unterschieden. Vielleicht hat dann Adalbert Christian vorgeschlagen, eine neue Legende zu schreiben oder eine alte Legende mit seinem Wissen zu ergänzen. In diesem Zusammenhang will ich nicht ausschliessen, dass der Wolfenbüttler Kodex der Gumpoldslegende, der in gewissen Punkten mit der Christianslegende übereinstimmt, auf Christians Anregung entstanden ist, eine Sache, auf die wir später näher eingehen werden. Aber den direkten Anstoss, eine eigene Legende zu schreiben, gab ihm m.E. erst Mährens Besetzung um die Jahrtausendwende.

Ich finde keinen Grund anzuzweifeln, dass der Prolog gleichzeitig und vom selben Verfasser wie die Legende geschrieben ist. Das Interesse für verwandtschaftliche Beziehungen ist dasselbe, und man kann nicht davon absehen, dass Christian gerade wegen der Verwandtschaft gewünscht hat, den hl. Adalbert in ein »Pantheon« böhmischer Heiliger einzuverleiben. Obgleich Adalbert mit dem hl. Wenzel nicht in gerader Linie verwandt war, konnte es Christian daran liegen, dass ein Heiliger hinzugekommen war, der dem Přemyslidengeschlecht angehörte; es war eine weitere Bestätigung, dass die Přemysliden ein heiliges, von Gott begnadetes Herrschergeschlecht waren.

<sup>45</sup> Josef Vašica, Zur grossmährischen und altschechischen Hymnodie, in: Das heidnische und das christliche Slaventum 2, = Annales Instituti Slavici II, 2, Wiesbaden 1970, S. 159-163.

#### 4. Wenzels Zweikampf mit dem Kouřimer Fürsten

Man hat oft annähernd die Entstehungszeit einer Legende aufgrund des zuletzt erwähnten Wunders bestimmen können, – vorausgesetzt natürlich, dass sich dieses Wunder datieren lässt. In unserem Fall ist der letzte Wunderbericht im Wunderanhang, der die Christianslegende abschliesst, der Bericht über den Zweikampf des hl. Wenzel mit dem Kouřimer Fürsten. Im Bericht wird freilich ausdrücklich angegeben, dass der Zweikampf zu einer Zeit stattfand, als Wenzel noch lebte, und in den nachfolgenden Wenzelslegenden wurde der Bericht vom Zweikampf direkt in Wenzels Lebensbeschreibung eingereiht. Die tschechischen Historiker meinen auch, dass die dem Wunder unterliegenden Ereignisse der Lebenszeit des hl. Wenzel zuzuweisen sind, um mit den archäologischen Daten passen zu können: schon in der Mitte des 10. Jahrhunderts, also nach Wenzels Tod, hatte Kouřim so viel von seiner Bedeutung als Zentrum der Zličanen, des Nachbarstamms der Tschechen gegen Osten, verloren, dass man sich nicht mehr vorstellen kann, dass sich ein Kouřimer Fürst gegen Prag empören könne.<sup>46</sup> Aber falls es sich um ein Ereignis aus Wenzels Lebenszeit handelte, versteht man nicht, warum die früheren Legenden über die Teilnahme des hl. Wenzel am Kampfe zwischen den beiden Stämmen gar nichts mitteilen. Dieser Umstand macht es notwendig, näher zu untersuchen, ob das Wunder nicht doch als ein posthumes Wunder, als das letzte aller Wunder des Wunderanhangs der Christianslegende zu betrachten sei.

Verfolgen wir diesen Gedanken weiter, sollten wir einen Terminus post quem in der Entstehungszeit der Gumpoldslegende haben. Diese Legende kennt das Wunder vom Kouřimer Fürsten noch nicht und ist um 983 entstanden.

Es liegt hiernach nahe, anzunehmen, dass die Schlacht, die der Schilderung des Zweikampfs zwischen dem hl. Wenzel und dem Kouřimer Fürsten zugrunde liegt, die blutige Schlacht ist, die zwischen den Přemysliden und den Slavníksöhnen bei Libice in Ostböhmen im Jahre 995 ausgekämpft wurde. Diese Schlacht fand nach der von Bruno von Querfurt 1004 verfassten Adalbertslegende (Kap. 21) am Tage des hl. Wenzel (27.-28. September) statt. Man kann zwar über die Richtigkeit dieser Datierung Zweifel hegen, aber eins sollte so gut wie sicher sein:

<sup>46</sup> Dušan Třeštík, Kristián a václavské legendy 13. století, in: Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica 1981, 2, Praha 1983, S. 66.



wenn eine Legende über den hl. Adalbert, den bedeutendsten der Söhne Slavníks, diese Datierung hat, muss noch früher, bald nach der Schlacht und spätestens 1004, unter den Siegern, d.h. den Přemysliden, eine Sage, ein mündlicher Wunderbericht, entstanden sein, nach dem der hl. Wenzel während der Schlacht, am Jahrestag des Martyriums, wo die Kraft eines Märtyrers in der Not zu helfen, wie man glaubt, besonders gross ist, von den Přemysliden um Hilfe angerufen wurde und ihnen zum Sieg verhalf.

Wir setzen weiter voraus, dass sich Christian vornahm, diese Sage in den Wunderanhang der Legende aufzunehmen. Falls er seine Legende am Anfang des 11. Jahrhunderts schrieb, wo die Schlacht noch in frischer Erinnerung war, stand er einer ziemlich schwierigen Aufgabe gegenüber. Es musste ihm sehr daran liegen, allzu deutliche Assoziationen mit dem an den Slavníksohnen angerichteten Blutbad zu vermeiden, und es wäre bedenklich, in einer Wenzelslegende den Lesern einen Bericht vorzulegen, der deutlich von der Schlacht bei Libice handelte, aber vom Bericht in den Adalbertslegenden abwich. Er musste die Sage umformen, so dass sich die Schlacht nicht unmittelbar mit der Schlacht bei Libice identifizieren liess. Er hatte den glücklichen Einfall, die Schlacht in Wenzels Lebenszeit zu verlegen, und Libice, das Zentrum der Slavníksohne wurde mit dem etwa 25 km entfernten Kouřim, dem zu Wenzels Zeit blühenden Zentrum der Zličanen, ausgewechselt. Gleichzeitig wird der Eindruck einer blutigen Schlacht durch die Einführung des Motivs des Zweikampfs gemildert.

Noch einen anderen schwerwiegenden Grund hatte Christian dafür, die posthume Teilnahme des hl. Wenzel an einer Schlacht in seine Lebenszeit zu versetzen. In der Lebensbeschreibung der früheren Legenden (und insofern auch in der Christianslegende) hat man das Hauptgewicht auf das religiöse Leben des hl. Wenzel gelegt und versäumt, seine Verdienste als Regent zu erwähnen. Der Wunderbericht mit dem leuchtenden Kreuz an Wenzels Stirn als einem von oben gegebenen Zeichen, dass er der von Gott begnadete Herrscher sei, gegenüber dem aufsässige Teilfürsten keine Macht haben, konnte, wenn er antedatiert wurde, diesem Mangel abhelfen. Dass der Bericht vom Kouřimer Fürsten hier eine wichtige Funktion innehat, habe ich übrigens schon oben (s. 15) kurz erwähnt.

Unter diesen Umständen finde ich es nicht zu verantworten, den Wunderbericht der Christianslegende über den Zweikampf als Quelle einer zur Regierungszeit des hl. Wenzel stattgefundenen Schlacht anzuführen. Ich meine auch folgern zu können, dass die Christianslegende



nicht in den Jahren 993-994 wie von Pekař angenommen, sondern erst einige Zeit nach dem Jahre 995 entstanden ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass die Legende aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts stammt, wie ich oben befürwortet habe.

Hat auch die Schlacht, die Christians Wunderbericht über den Zweikampf zwischen Wenzel und dem Kouřimer Fürsten zugrundeliegt, erst sehr spät, im Jahre 995, stattgefunden, ist wiederum das Motiv des Zweikampfs uralte. Ich denke hier vor allem an die weit verbreitete Sage, in der sich die Feldherren vereinbaren, den Ausgang eines militärischen Zusammenstoßes zwischen zwei Nachbarvölkern von einem Zweikampf abhängen zu lassen, der dann überraschend von dem kleinsten und dem am schlechtesten ausgerüsteten Duellanten gewonnen wird. Wir kennen diese Sage aus der biblischen Erzählung über David und Goliath, aus den tscherkessischen Narten, aus den in der altrussischen Nestorchronik unter den Jahren 992 und 1022 angeführten Kampfberichten und aus der dänischen Sage von Uffe bei Saxo Grammaticus und Sven Aggesøn.<sup>47</sup> In allen diesen Sagenvarianten siegen Geist und innere Kraft über die rohe Übermacht. Christians Wunderbericht steht die in der Nestorchronik unter dem Jahre 1022 angeführte christliche Variante am nächsten (die deutlich auf das tscherkessische Nart über Rededja zurückgeht), in der Fürst Mstislav, Sohn des hl. Vladimir, selbst zum Zweikampf antritt und nach einem Gebet zur Gottesmutter siegt. Es ist

**47** Die Sagen und Lieder des Tscherkessen-Volks, gesammelt vom Kabardiner Schorabekmursin-Nogmow, bearbeitet und mit einer Vorrede versehen von Adolf Bergé, Leipzig 1866, S. 56 f.;

Šora Bekmuzirovič Nogmov, Istorija adygejskogo naroda, <sup>1</sup>Tiflis 1861, <sup>2</sup>Nal'čik 1958, S. 120 f., Anm. 32, S. 209;

L.G. Lopatinskij, Zametka o narode adyge voobšč'e i kabardincach v častnosti, in: Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza 12, Tiflis 1891, S. 6-10, Kabardinskije teksty, S. 60-71;

idem, Mstislav Tmutarakanskij i Rededja po skazanijam čerkesov, in: Izvestija bakijskogo Gosudarstvennogo Universiteta I,2, Baku 1921, S. 197-203;

N.S. Trubeckoj, Rededja na Kavkaze, in: Etnografičeskoje obozrenije 23, kn. 88-89, Moskva 1911, S. 229-238;

Baturay Ozbek, Die tscherkessischen Nartensagen, = Ethnographie der Tscherkessen 3, Heidelberg 1982, S. 14, 19;

Ad. Stender-Petersen, Die Varägersage als Quelle der Altrussischen Chronik, = Acta Jutlandica VI, 1, Aarhus – Leipzig 1934, S. 156 ff.;

Verweise auf Berichte von Zweikämpfen in westeuropäischen Quellen bei M. Haškovec, Václav a Radslav, in: Sborník prací věnovaných profesoru dr. Janu Máchalovi, Praha 1925, S. 291-297; vgl. B. Krzemieńska, Písemné a hmotné prameny, Historie a archeologie, in: Československý časopis historický 10, 1962, S. 373-374.

möglich, dass man unter den tschechischen Sagen eine David-Goliath-Sage hatte, die sich ursprünglich auf einen Kampf zwischen den Tschechen und einem Nachbarstamm oder Nachbarvolk bezog und dass diese Sage Christian bei der definitiven Ausformung des Wunderberichts der Christianslegende als Vorbild gedient hat. Jedenfalls hat er natürlich die biblische Erzählung gekannt.

Über die ursprüngliche Form und die erste Entwicklung der Sage der Přemysliden von der Schlacht bei Libice können wir uns nur vage Vorstellungen machen. Die Kreuzvision der Christianslegende – das leuchtende Kreuz an Wenzels Stirn, das den Kouřimer Fürsten von seiner Machtlosigkeit überzeugt, – passt sehr gut in einen Wunderbericht über den hl. Wenzel hinein.<sup>48</sup> In der ursprünglichen Form hingegen hat man vielleicht nur über ein Kreuz oder Kruzifix erzählen können, das von einer Person, die an der Spitze des Angriffs stand, getragen wurde.

Mehrere Forscher setzen die Kreuzvision der Legende in Verbindung mit einem Helm, der angeblich dem hl. Wenzel gehört hat und zusammen mit Kronregalien u.w. in der Sankt-Veits-Kathedrale in Prag aufbewahrt wird.<sup>49</sup> Dieser Helm hat einen Nasenschutz mit einer Christusfigur. Dagmar Hejdová,<sup>50</sup> die den Helm einer eingehenden Untersuchung unterworfen hat, ist der Auffassung, dass die Christusfigur erst nach Wenzels Tod, aber noch am Ende des 10. Jahrhunderts, an den Helm angefügt wurde. Die Anregung zur Zusammenfügung von Helm und Christusfigur sei nach ihrer Meinung im Bericht der Christianslegende über den Kouřimer Fürsten zu suchen. Selbst nehme ich an, dass die Fürstenfamilie nach der Schlacht bei Libice und nach der Bildung einer Sage über die Schlacht, in der die Erscheinung des hl. Wenzel mit einem Kreuz an der Stirn ein wichtiges Motiv war, Helm und Christusfigur zusammengefügt haben, um ein sichtbares Andenken an die Teilnahme des hl. Wenzel an der Schlacht zu haben. Dass das Kreuzmotiv erst mit der Christianslegende in die Sage eingeführt wurde, finde ich jedoch wahrscheinlich, und ich bin geneigt, Hejdová darin recht zu geben, dass die Zusammenfügung von Helm und Christusfigur erst nach der Entstehung der Christianslegende erfolgt ist.

<sup>48</sup> Kølln, (43), S. 6 ff.

<sup>49</sup> František Stejskal, *Svatý Václav*, Praha 1925, S. 51; Blaschka, (16), S. 103; Třeštík, (46), S. 60 ff.; Turek, (20), S. 116.

<sup>50</sup> Dagmar Hejdová, *Přilba zvaná »svatováclavská«*, = *Sborník Národního musea v Praze A XVIII*, 1-2, 1964, S. 97-99.

## Vergleich mit der Wolfenbüttler Handschrift der Gumpoldslegende

Eine gewisse Bedeutung für die nähere Datierung der Christianslegende hat die Wolfenbüttler Handschrift der Gumpoldslegende, – der schon mehrmals im vorhergehenden erwähnten Wenzelslegende, die Bischof Gumpold in Mantua um 983 verfasste. Die schön illuminierte Handschrift (Herzog-August-Bibliothek, COd. Guelf. 11. 2. Aug.) wurde für Emma, die Gemahlin Fürst Boleslavs II., die im Jahre 1005 oder 1006 starb, geschrieben. Sie unterscheidet sich in mehreren Punkten von den übrigen zu uns gekommenen Handschriften der Gumpoldslegende.<sup>51</sup> Sie führt Namen an, die sonst in den Handschriften fehlen: den Namen des getreuen Gefolgsmanns Wenzels (Podiven) und den Namen der Diözese, zu der Böhmen früher gehörte (Regensburg). Sie allein führt Ludmila als Heilige an (Sancta L.). Weiter fehlt in der Gumpoldslegende die Textgrundlage einiger Illuminationen der Wolfenbüttler Handschrift,<sup>52</sup> vor allem die der Illumination des Titelblattes, auf der man sieht, wie Fürstin Emma vor dem hl. Wenzel kniet und wie ihm Christus einen Helm mit Kreuz auf den Kopf legt, – aber auch Details in der Abbildung der Ermordung des hl. Wenzel (ein Priester schliesst die Kirche; Wenzel schlägt Boleslav zu Boden) sind ohne Seitenstück im Text der Gumpoldslegende. Man hat allem Anschein nach darauf Gewicht gelegt, die im Auslande entstandene Legende mit verschiedenen Daten lokalen Charakters zu ergänzen, von denen man in der böhmischen Fürstenfamilie zu erzählen wusste.

In allen diesen Punkten stimmt die Wolfenbüttler Handschrift der Gumpoldslegende mit der Christianslegende überein. Die Forscher, die sich hierüber ausgelassen haben, neigen zu der Auffassung, dass der Schreiber und Illuminator (ein und dieselbe Person) die aufgezählten Besonderheiten der Christianslegende entnommen hat. Sie können indessen ebensogut – was auch Třeščík für möglich hält –<sup>53</sup> aus der mündlichen Familientradition der Přemysliden stammen. Hinzu kommt, dass

51 Oldřich Králík, *Sázavské písemnictví XI. století*, = *Rozpravy Československé akademie věd, Řada společenských věd* 71,12, Praha 1961, S. 19 ff.

52 Antonín Friedl, *Iluminace Gumpoldovy legendy o sv. Václavu ve Wolfenbüttelu*, = *Práce z vědeckých ústavů Karlovy university* 13, Praha 1926; idem, *Nové poznatky k dějinám českého malířství*, *Umění* 21, Praha 1973, S. 269 ff.

53 Třeščík, (11), S. 19 f.



es schwer zu verstehen ist, warum der Schreiber gerade die Gumpoldslegende abschreiben und ergänzen sollte, stünde ihm die Christianslegende zur Verfügung, die solche lokale Besonderheiten in noch größerer Zahl enthält und konsequent den hl. Wenzel vom Gesichtspunkt des herrschenden Fürstenhauses aus schildert. M.E. kann man hieraus folgern, dass die Christianslegende damals noch nicht existierte.

Dennoch hat zwischen der Wolfenbüttler Handschrift und der Christianslegende eine Verbindung vorliegen können. Wie schon oben erwähnt (s. 38) finde ich es nicht ausgeschlossen, dass Christian Initiator sowohl der Wolfenbüttler Handschrift als auch – etwas später – der Christianslegende war. Wir können uns ohne grössere Schwierigkeiten vorstellen, dass Christian als Mönch und Schwager von Fürstin Emma auf den Gedanken kam, für sie eine illuminierte Wenzelslegende ausfertigen zu lassen, und dass er es war, der auch Sorge trug, der Wolfenbüttler Handschrift die erwähnte Lokalfarbe zu verleihen. Insofern kann man auch annehmen, dass Christian an der Bildung der Přemyslidsage von der Schlacht bei Libice und an der Verfertigung des Familienkleinods, des mit einer Christusfigur geschmückten Helms, beteiligt war.

Die wichtigste Neuerung der Wolfenbüttler Handschrift ist natürlich die Titelillumination, auf der Christus dem hl. Wenzel einen Helm mit Kreuz auf den Kopf legt. Man könnte glauben, dieses Kreuzmotiv sei jener Přemyslidsage über die Teilnahme des hl. Wenzel an der Schlacht bei Libice 995 entnommen, die ich als Vorstadium des Berichts der Christianslegende über den Zweikampf mit dem Kouřimer Fürsten supponiert habe. Es läge aber wohl näher, anzunehmen, dass die Titelillumination eine ausländische bildliche Darstellung von Machtverleihung und Proskynese als Vorlage gehabt hat und dass dann bei der endgültigen Ausformung der Erzählung vom Zweikampf die Titelillumination Christian dazu angeregt hat, den hl. Wenzel mit einem leuchtenden Kreuz an der Stirn darzustellen und den Kouřimer Fürsten vor ihm auf die Knie fallen zu lassen. Auch in diesem letzteren Fall kann die Christianslegende erst nach dem Wolfenbüttler Kodex entstanden sein.

Eine genaue Datierung der Wolfenbüttler Handschrift ist unmöglich. Wir kennen nur den Terminus ante quem, Fürstin Emmas Todesjahr, 1005 oder 1006.

## Schlussbemerkungen

Wir haben schon in einem einleitenden Kapitel versucht, eine allgemeine Orientierung über die Christianslegende zu geben. Es wurde hier hervorgehoben, dass sie nicht nach dem gewöhnlichen hagiographischen Schema geformt ist. Wir sind jetzt imstande, ihre Funktion genauer zu bestimmen: in der Christianslegende liegt eine sakrale Herrschaftslegitimation vor.

In einem Ausweis der Machtbefugnisse des Herrschergeschlechts war es nach der damaligen christlichen Auffassung des Fürsten als des Herrschers, dem die Macht von oben gegeben war, von besonderer Wichtigkeit, sich auf die Existenz eines Heiligen unter den Ahnen des Fürsten berufen zu können. Im Falle der Přemysliden kommt nur St. Wenzel in Betracht.

Eine solche Herrschaftslegitimation konnte verschiedene Formen annehmen. Wir haben im vorhergehenden Gelegenheit gehabt, zwei andere Schriften zu erwähnen, die ebenfalls Herrschaftslegitimationen für die Přemysliden gewesen sind. Diese Bezeichnung kommt in erster Reihe dem Vyšehrad Kodex zu, dem Prachtevangelarium, das Vratislav II. zur Königskrönung 1086 gewidmet wurde und in dem Wenzel der einzige nachbiblische Heilige ist, der mit Perikope aufgenommen ist. Die Perikope ist mit goldener Schrift geschrieben und hat in der Initiale als Illumination den thronenden Wenzel.<sup>54</sup> Weniger prunkhaft, aber nicht minder bedeutend ist der Wolfenbüttler Kodex (um 1000). Die Textgrundlage wird hier von Gumpolds Wenzelslegende gebildet. Besonders interessant unter den Illuminationen ist die Titelillumination, auf der Christus Wenzel einen Helm auf den Kopf legt; – hier tritt die Vorstellung einer Machtverleihung sehr klar hervor.<sup>55</sup>

Eine Wenzelslegende kann natürlich an sich, ohne Rücksicht auf Textgestaltung oder Illuminationen, als Herrschaftslegitimation für die Přemysliden betrachtet werden. Aber wie aus den in den genannten Kodexen enthaltenen Herrschaftslegitimationen hervorgeht, könnte es zweckdienlich sein, den sakralen Text mit einer Bescheinigung zu versehen, dass er eben als Herrschaftslegitimation aufzufassen sei. Im Falle

<sup>54</sup> Faksimileausgabe: Codex Vyšehradensis, ed. Jiří Mašín, 2 Bände, = Editio Cimelia Bohemica 13, Praha 1970, fol. 68; vgl. auch die Abbildung bei Pavel Spunar, Kultura českého středověku, Praha 1985, S. 119.

<sup>55</sup> Siehe Anm. 52. Vgl. auch die Abbildung bei Spunar, (54), S. 87.

der Christianslegende könnte dies um so erforderlicher sein, als die bis dahin vorliegenden Legenden versäumt hatten, Wenzel als den idealen Herrscher darzustellen. Man kann Christian nicht absprechen, dass es ihm gelungen ist, diesem Mangel abzuhelfen. In seiner Erzählung von Wenzels Zweikampf mit dem Kouřimer Fürsten ist Wenzel der Herrscher, dem Gott Macht auf Erden verliehen hat; sich ihm zu widersetzen wäre sinnlos.

Die Erzählung von der Überwindung des Kouřimer Fürsten, die die Legende abschliesst, enthält zugleich eine Warnung gegen Aufbruchversuche von Geschlechtern, die ausserhalb Prags residierten. Eine solche Warnung war besonders aktuell um die Jahrtausendwende: 995 fand die Schlacht bei Libice statt, in der die Přemysliden die Slavníksöhne überwandten, und 1003 wurden die Vršovci (Wrisowici), ein anderes rivalisierendes Geschlecht, niedergekämpft.

Die politische Aktualität der Christianslegende tritt aber noch schärfer in der Einleitung über Böhmens Christianisierung hervor. Diese Einleitung ist etwas mehr als eine historische Skizze. Ihr zufolge habe Method, der mährische Erzbischof, den böhmischen Fürsten Bořivoj getauft und ihm und seinen Nachkommen Macht über Böhmen und Mähren versprochen. Hier proklamiert Christian die territorialen Ansprüche der Přemysliden. Zugleich betont er die sprachlichen und religiösen Bande zwischen den Tschechen in Böhmen und Mähren und befürwortet einen tschechischen Nationalstaat. Diese territorialen Ansprüche waren ebenfalls sehr aktuell um die Jahrtausendwende, als Böhmen grosse Teile seines Territoriums, u. a. Mähren, abtreten musste und zeitweilig auch selbst okkupiert war.

Weniger bedeutend in unserem Zusammenhang war die Přemyslsage, die alte Reichsgründungs- und Legitimationssage der Přemysliden. Christian war ein guter Kenner der Sagen des Fürstengeschlechts. Die Přemyslsage war aber heidnisch und konnte nicht als Eckstein in der Unterbauung einer kirchlich sanktionierten Legitimation der Machtausübung der Přemysliden verwertet werden. Ausserdem wurde die Sage mit den beiden böhmischen Lokalitäten Prag und Stadice wahrscheinlich in erster Reihe als eine Sage über die Gründung eines böhmischen Staates aufgefasst. Auf ihr territoriale Ansprüche auf ein verlorenes Mähren zu begründen, war nicht möglich, und sie ist in der Christianslegende eben nur

**56** František Graus, Kirchliche und heidnische (magische) Komponenten der Stellung der Přemysliden, Přemysliden-sage und St. Wenzelsideologie, in: Siedlung und Verfassung in der Frühzeit, Wiesbaden 1967, S. 152.



»nebenbei« erwähnt worden, wie sich Graus ausdrückt.<sup>56</sup>

Es kann deshalb wie ein Paradox aussehen, dass die Přemyslsage später (1137) bei der Freskoausschmückung der Katharinenrotunde in Znojmo (Znaim in der südöstlichen Ecke Mährens) einen wesentlichen Bestandteil einer Herrschaftslegitimation für die mährischen Přemysliden ausmacht.<sup>57</sup> Diese Herrschaftslegitimation hat jedoch, obgleich sie sich in einem kirchlichen Gebäude befindet, einen etwas anderen Charakter als die bisher erwähnten. Sie hat zur Aufgabe, den Burgherrn als legitimen Vertreter des Fürstengeschlechts darzustellen. Die Szenen mit dem Stammvater des Geschlechts stehen an der Spitze einer ganzen Ahnengalerie böhmischer und mährischer Přemysliden. Zu diesem Zeitpunkt, wo die Přemysliden faktisch Mähren beherrschten und keine Krisensituation vorlag, spielte die böhmische Lokalisierung der Přemyslsage eine untergeordnete Rolle.

Die Christianslegende hatte vor allem Bedeutung als Herrschaftslegitimation. Es gelang freilich Christian, der Legende äusserst wichtigen Stoff zuzuführen, und man kann auch nicht leugnen, dass er sich bemüht hat, die dynastischpolitischen Ausführungen mit religiös erbaulichem Stoff aufzuwiegen. Aber eine besonders grosse Beliebtheit als Legende hat sie nie gewonnen. Wir kennen nur zwei komplette Abschriften, beide aus dem 14. Jahrhundert. Dagegen liegen mehrere Auszüge der Christianslegende vor. Der in ihr enthaltene Bericht über Kyrill und Method, die Legende von Ludmila und die Translation des hl. Wenzel kommen als selbständige Legenden vor. Die wichtigste Rolle als Legende hat die Christianslegende indessen dadurch gespielt, dass sie den späteren Wenzelslegenden, besonders Ut annunciatur und Oriente iam sole aus dem 13. Jahrhundert, als Vorlage und Inspirationsquelle<sup>58</sup> gedient hat.

Auch als Vorbild der Wenzelslegende, die Kaiser Karl IV. im Jahre 1355 oder 1356 schrieb,<sup>59</sup> hat die Christianslegende eine grosse Bedeutung gehabt. Karl IV. schöpft aus verschiedenen Quellen, und man staunt, wie viel Stoff ihm gelungen ist, auf dem knappen Platz einer Breviarlegende zusammenzudrängen. Sie ist im grossen ganzen wie die Christianslegende konzipiert. Die erste Festtagslesung widmet der Kaiser Bořivojs Taufe, die zweite dem Martyrium der hl. Ludmila, und wie

<sup>57</sup> Antonín Friedl, Přemyslovci ve Znojmě, = České dějiny 38, Praha 1966; vgl. auch die Abbildung bei Spunar, (54), S. 143-144 und die Vorsatzblätter.

<sup>58</sup> Kølln, (43), S. 8 f.

<sup>59</sup> Anežka Vidmanová, K původní podobě a textové tradici staročeského Pasionálu, in: Listy filologické 108, 1985, S. 37 ff.; vgl. idem, ibidem 110, 1987, S. 256.

Christian seinerzeit seine Legende mit dem Zweikampf zwischen dem hl. Wenzel und dem Kouřimer Fürsten abschloss, führt Karl als letztes Wunder eine dem Prager Dechanten Cosmas entnommene Offenbarung des hl. Wenzel an, die im Jahre 1091 stattgefunden und zur Schlichtung eines Streites zwischen König Vratislav II. und seinem aufrührerischen Sohn Břetislav geführt habe. Die Ähnlichkeit mit der Christianslegende ist natürlich nicht zufällig. War Christian der Bruder des regierenden Fürsten, ist der Legendenverfasser diesmal der böhmische König selbst, und dies hat deutliche Spuren in der Legende hinterlassen.<sup>60</sup> Sie ist zwar als Breviarlegende ausgeformt, hat aber niemals Eingang in die Liturgie gefunden und ist eher als Herrschaftslegitimation zu betrachten.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Christianslegende ist über jeden Zweifel erhaben und beruht vor allem auf ihrer Funktion als Fürstenlegende und Herrschaftslegitimation. Sie gibt einen überraschenden Einblick in die Gedankenwelt des Herrschergeschlechts, einen Einblick in seine Ideale und seine Einstellung zu aktuellen politischen Fragen und dabei auch einen lebhaften Eindruck der festen Verschmelzung religiöser und dynastischpolitischer Gesichtspunkte, die so charakteristisch für das mittelalterliche Denken ist. Darüber hinaus hat die Legende auch grosse Bedeutung als Quelle für die Geschichts- und Sagenforschung. Dies hängt damit zusammen, dass Christian die politischen Ansprüche des Fürstenhauses auf politische und kirchenpolitische Ereignisse gründet, die mehr als hundert Jahre früher unter Fürst Bořivoj stattgefunden hatten, und dass er sich auf diesem Gebiet allein auf die Familientradition, die hauptsächlich eine Sagentradition war, stützen konnte.

Wie originell Christian auch sein Werk konzipiert hat, so war er doch in hohem Grade darauf angewiesen, Stoff aus schriftlicher und mündlicher Tradition zu übernehmen. Er stand einer grossen Aufgabe gegenüber. Aber besser als er, der nicht nur literarisch gebildet war, sondern als Mitglied des Fürstengeschlechts auch mit der mündlichen Familientradition durchaus vertraut war, hätte kaum jemand über Böhmens erste christliche Fürsten schreiben und die existierenden Wenzels- und Ludmilalegenden mit neuem Material ergänzen können.

Die schon vorliegenden lateinischen Legenden hat er natürlich fleissig benutzt. Ich halte es für wahrscheinlich, dass er auch die Wolfenbüttler Handschrift der Gumpoldslegende benutzt hat, denn einige Motive des Berichts über den Zweikampf mit dem Kouřimer Fürsten (ein leuch-

<sup>60</sup> Kølln, (43), S. 28 ff.



tendes Kreuz auf Wenzels Stirn, das Niederwerfen des Kouřimer Fürsten) scheinen die Titelillumination dieser Handschrift als Vorbild gehabt zu haben.

Ob Christian kirchenslawische Legenden in kyrillischer oder glagolitischer Schrift lesen konnte, ist fraglich. Irgendwie muss er das Leben des hl. Konstantin (Kyrill) gekannt haben, aber Ungenauigkeiten in der Wiedergabe des Stoffes aus dieser Legende deuten darauf hin, dass er sie nur aus mündlicher Darstellung gekannt hat.

Wahrscheinlich wurden auch lateinische Legenden zu jener Zeit in grossem Umfang mündlich in der Volkssprache überliefert. In unserem Fall liegt jedenfalls nahe, anzunehmen, dass die Familientradition der Přemysliden früh eine mündliche Überlieferung über Wenzel und Ludmila eingeschlossen hat. Weiter kann man sich leicht vorstellen, dass sich die schriftliche und mündliche Überlieferung gegenseitig beeinflusst haben. Zweifelsohne hat Christian in mehreren Punkten die mündliche Familientradition benutzt.

Überhaupt muss man damit rechnen, dass in den vielen Fällen, in denen die Christianslegende neuen Stoff im Verhältnis zu den früheren Wenzelslegenden bietet, die mündliche Familientradition der Přemysliden Christians Hauptquelle gewesen ist. Christians Verwertung von Sagenstoff lässt ahnen, dass die Přemysliden zu jenen Zeiten einen weit grösseren Sagenschatz besessen haben, als uns Cosmas überliefert hat. Christian war in dieser Sagenwelt aufgewachsen, und wir haben mehrmals Gelegenheit gehabt, festzustellen, dass er auch die dichterische Methode betreffend sehr viel von der Sagendichtung gelernt hat. Schon existierende Sagen und Sagenmotive werden nach notdürftiger Anpassung an die neue Situation wiederverwertet. Dabei werden aber Anschaulichkeit und Spannung höher als wirklichkeitstreue Schilderung geschätzt.

Die feste Verankerung des Verfassers in einer sagenhaften Überlieferung im Verein mit dem Zielbewusstsein, mit dem er den Stoff umgeformt und mit eigenen Konstruktionen erweitert hat, damit seine Verteidigung der Rechte und Ansprüche der Přemysliden möglichst überzeugend hervortreten konnte, sind Umstände, die klar gegen eine Überschätzung der Legende als Quelle der Geschichtsforschung warnen. Der Bericht über Böhmens Christianisierung enthält jedoch einen historisch richtigen Kern, und die Legende wird immer noch als die einzige Quelle zu betrachten sein, die es uns ermöglicht, die Anfänge der kyrillomethodianischen Tradition in Böhmen zu datieren. Ich finde es wahrscheinlich, dass die kyrillomethodianische Form des Christentums



tatsächlich, wie die Legende erzählt, Eingang in Böhmen unter Fürst Bořivoj fand, – zu einer Zeit, als er dem grossmährischen Fürsten Svatojpluk untergeben und der hl. Method (gest. 885) grossmährischer Erzbischof war. Dagegen finde ich es fraglich, ob Bořivojs Übertritt zu einem anderen Glauben die Form einer Taufe hatte und sich unter den von Christian geschilderten Umständen ereignete. Ich finde es auch zweifelhaft, ob ein Strojmir, der nach Christian für einige Zeit statt Bořivoj regiert habe, der Welt der Wirklichkeit angehöre, und der militärische Zusammenstoss zwischen Wenzel und dem Kouřimer Fürsten kann ebenfalls kaum als eine historische Tatsache betrachtet werden.

Zu näherer Erwägung lasse ich dahingestellt, ob die Christianslegende in Fällen, in denen sie neutrale faktographische Auskünfte gibt, nicht doch als eine glaubwürdige Quelle angesehen werden kann. Man könnte hier ihre Auskünfte über Bořivojs Errichtung von Kirchen nennen, die meines Wissens nie bezweifelt worden sind, aber auch ihre Angabe des Todesjahres des hl. Wenzel (929), das öfters in Frage gestellt wird, obwohl sie in diesem Punkt in der ersten Wenzelslegende, der Ersten kirchenslawischen Wenzelslegende, Unterstützung findet.<sup>61</sup> Man sollte glauben, dass Christian wusste, wann er im Verhältnis zu Wenzels Tod geboren war, und jedenfalls sein eigenes Geburtsjahr kannte.

Ich möchte schliesslich noch einige Bemerkungen zu der immer wiederkehrenden Frage nach der Datierung der Christianslegende anbringen.

Es kann kaum bezweifelt werden, dass der Legendist ein Zeitgenosse Bischof Adalberts war. Gegen die Auffassung, dass die Legende, bzw. nur ihr Prolog, ein Falsum aus dem 12., 13. oder 14. Jahrhundert sei, spricht, dass es so spät kaum jemandem eingefallen wäre, sich im Prolog über die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Adalbert, Wenzel und den Legendisten selbst zu äussern. Ein anderes Moment, das ziemlich überzeugend dafür spricht, dass sich der Verfasser der Legende und Bischof Adalbert persönlich kannten, ist die Erwähnung eines Mönchs namens Christian in der Adalbertslegende des Bruno von Querfurt. Dieser Christian, der im Jahre 992 eine Delegation leitete, die die Rückkehr Bischof Adalberts nach Prag bewirken sollte, sei der leibliche Bruder des Fürsten. Ich finde es in hohem Grade wahrscheinlich, dass der Verfasser

<sup>61</sup> F.V. Mareš, Das Todesjahr des hl. Wenzel in der I. kirchenslawischen Wenzelslegende, in: Wiener slavistisches Jahrbuch 17, 1972, S. 192 ff.; vgl. Rudolf Turek, in: *Litterae slavicae medii aevi* Francisco Venceslao Mareš sexagenario oblatae, München 1985, S. 363 ff.

der Christianslegende, der nach dem Prolog »frater solo nomine Christianus« war und der so konsequent die Interessen des Fürstenhauses verteidigt, selbst ein bedeutsames Mitglied des Fürstenhauses und also ein Bruder Boleslavs II. war.

Meiner Meinung nach steht dem nichts im Wege, diesen Christian weiter mit dem Strachkvas zu identifizieren, der bei Cosmas als der Sohn Boleslavs I. erwähnt wird. Er sei während des Gastmahls, das dem Mord an Wenzel voranging, geboren und sollte später als Mönch die Schuld des Vaters sühnen. Weiter habe er sich nach Cosmas während der Abwesenheit Bischof Adalberts als Bewerber um das Bischofsamt gemeldet, aber sei gerade während der Ordination vor dem Altar tot umgefallen. Diese Erzählung über Strachkvas ist von grossem hagiographischem Belang. Für die Nachwelt genügte keine Sühne, sie verlangte eine Strafe. Die Erzählung zeigt, wie Gottes Strafe doch den Brudermörder durch seinen Sohn traf. Karl IV. hat sie denn auch in seine Wenzelslegende aufgenommen. Ihr Wert als historische Quelle ist dagegen gering. Namentlich fällt das Timing von Geburt und Tod in die Augen. Auf dieser Grundlage Christians Geburts- und Todesjahr zu bestimmen, finde ich nicht möglich.

Josef Pekař und mehrere andere Forscher verlegen die Entstehungszeit der Wenzelslegende in die Jahre 992-994, eine Periode, wo Adalbert noch sein Bischofsamt verwaltete (Vgl. seine Gründung des Benediktinerklosters in Břevnov bei Prag 993), aber ich habe in den vorhergehenden Kapiteln Indizien für eine etwas spätere Entstehung anführen können. Ich habe auf die Möglichkeit hingewiesen, dass sich der Wunderbericht vom Zweikampf zwischen dem hl. Wenzel und dem Kouřimer Fürsten auf die Schlacht bei Libice 995 bezieht, und ich habe betont, dass die Erwähnung Adalberts als Heiligem im Prolog der Legende seinen Tod 997 voraussetzt. Wichtig für die nähere Datierung der Christianslegende ist indessen vor allem die Einleitung, in der Christian so energisch die territorialen Ansprüche der Přemysliden auf Mähren verteidigt hat. Diese Beanspruchung kann nur so aufgefasst werden, dass die Přemysliden ihre Macht über Mähren zur Zeit des Niederschreibens der Legende verloren hatten. Hier muss Christian jene Situation nach dem Tode Boleslavs II. im Jahre 999 vor Augen gehabt haben, als der polnische Fürst Bolesław Chrobry Mähren besetzte. Die Herrschaft über Böhmen war ebenfalls stark bedroht, und für einige Zeit (1003-1004) war auch Böhmen von Bolesław Chrobry besetzt. Erst danach konnten die Přemysliden daran denken, ihre Rechte auf das noch besetzte Mähren zu proklamieren. Die Beendigung der polnischen Okkupation

Mährens wird verschieden datiert, 1019 oder 1025, aber man muss sich die Frage stellen, ob Christian so lange gelebt hat. Es lässt sich vermuten, dass er Adalbert überlebt hat, und den Bruder, Boleslav II., der wohl älter war und 999 starb, kann er ebenfalls um einige Jahre überlebt haben. Wahrscheinlich ist die Christianslegende also nicht lange nach 1004 entstanden.



## Quellenverzeichnis

- Annales Fuldenses, ed. F. Kurze, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis* [7], Hannoverae 1891.
- Bruno Querfurtensis, *Nascitur purpureus flos*, ed. J. Karwasińska, S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris *Vita altera*, *Monumenta Poloniae historica*, NS IV, 2, Warszawa 1969.
- Canaparius, *Est locus*, ed. J. Karwasińska, S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris *Vita prior*, *Monumenta Poloniae historica*, NS IV, 1, Warszawa 1962.
- Carolus IV, *Hystoria nova de sancto Wenceslao martyre, duce Bohemorum*, ed. A. Blaschka, *Die St. Wenzelslegende Kaiser Karls IV., Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte* 14, Prag 1934, S. 64-80.
- Christianus monachus, *Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius*, ed. J. Ludvíkovský, *Kristiánova Legenda*, Praha 1978.
- Codex Vyšehradensis, ed. J. Mašín, *Editio Cimelia Bohemica* 13, Praha 1970.
- Constantinus et Methodius Thessalonicenses, *Fontes*, edd. F. Grivec – F. Tomšič, *Radovi Staroslavenskog instituta* 4, Zagreb 1960.
- Conversio Bagoariorum et Carantorum, ed. M. Kos, *Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani* 11, Ljubljana 1936, S. 126-140.
- Cosmas Pragensis, *Chronica Boemorum*, ed. Bertold Bretholz, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, NS II, Berolini 1923, Nachdruck 1955 und 1980.
- Crescente fide* [Wenzelslegende], ed. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum I*, Pragae 1873, S. 183-190.
- Fuit in provincia Bohemorum* [Ludmilalegende], ed. V. Chaloupecký, *Prameny X. stol. legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile = Svatováclavský sborník II*, 2, Praha 1939, S. 459-481.
- Gumpoldus, *Vita Venceslai*, ed. J. Emler, *Fontes rerum Bohemicarum I*, Pragae 1873, S. 146-166.
- Magnae Moraviae fontes historici*, I. *Annales et Chronicae*, Pragae – Brunae 1966, II. *Textus biographici, hagiographici, liturgici*, Brunae 1967, III. *Diplomata, Epistolae, Textus historici varii*, Brunae 1969, IV. *Leges, Textus iuridici, Supplementa*, Brunae 1971, *Opera Universitatis Purkynianae Brunensis, Facultas Philosophica* 104, 118, 134, 156.
- Sborník staroslovanských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile*, red. J. Vajs, Praha 1929, mit der Ersten kirchenslawischen Wenzelslegende S. 9-43 und der Zweiten kirchenslawischen Wenzelslegende S. 69-135.



*Abstract, Summary.* – An abstract in English is compulsory. It should number 10-15 lines, outline main features, stress novel information and conclusions, and end with the author's name, title, and institutional and/or private postal address. – Papers in Danish may be provided with a summary in another language by agreement between author and Editor.

*Typescript.* – Page 1 should contain title, author's name and the name of the Academy. Page 2: Abstract, author's name and address. Page 3: Table of contents if necessary. Captions should be supplied on separate sheets. Footnotes should be avoided if at all possible; if indispensable, they, too, should be typed on separate sheets. Consult a *recent* issue of the series for general layout.

Typewrite with double space throughout and leave a 4 cm margin *right*. Indicate desired position of illustrations and tables with pencil in margin *and repeat it in the galley proof*.

Use three or fewer grades of heading unless more are indispensable. Avoid long headings. Indicate clearly the hierarchy of headings.

*Figures.* – Please submit two copies of each graph, map, photograph, etc., all marked with the author's name. Whenever possible all figures will be placed within the text; the nature of the illustrations will govern the Editor's choice of paper quality.

All figures, also line drawings, must be submitted as glossy, photographic prints suitable for direct reproduction. Prints fitting the indicated printed area are preferred, but the final size is the responsibility of the Editor. The scale should be indicated in the caption or, preferably, on the illustration itself.

Fold-out figures and tables should be avoided. Use distinct (but not dominant) capital letters for the items in composite figures. For transfer lettering use simple, semi-bold typefaces. The size of the smallest letters should not be less than 1.5 mm. Intricate tables are often more easily reproduced from line-drawings or from technically perfect original computer or type processor output.

*References.* – In general, the Editor expects all references to be formally consistent and in accordance with accepted practice within the particular field of research. Bibliographical references should preferably be given as, e.g., Shergold 1975, 16, the latter figure indicating the page number unless misunderstandable.

## **Correspondence**

Manuscripts should be sent to the Editor, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, H.C. Andersens Boulevard 35, DK-1553 Copenhagen V, Denmark (tlf. +45 33 11 32 40). Questions concerning subscription to the series should be directed to the publishers.

## **Publisher**

Munksgaard Export and Subscription Service  
Nørre Søgade 35, DK-1370 Copenhagen K, Denmark

**Editor:** Poul Lindegård Hjorth

© (Year). Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without the written permission of the copyright owner.



Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

*Historisk-filosofiske Skrifter*

Hist. Filos. Skr. Dan. Vid. Selsk.

Priser excl. moms / *Prices abroad in Danish Crowns.*

Vol.

15. EIDEM, JESPER: The Shemshāra Archives 2. The Administrative Texts. 1992 ..... 350.-
16. RASMUSSEN, HOLGER: To færøske gårdanlæg. Dúvugarðar i Saksun og bylingen Heimi í húsi på Koltur. 1992 ..... 150.-
17. RIIS, P.J., JØRGEN JENSEN, MARIE-LOUISE BUHL & BENEDIKT OTZEN: Sūkās X. The Bronze and Early Iron Age Remains at the Southern Harbour (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 12). 1996..... 130.-

*Historisk-filosofiske Meddelelser*

Hist. Fil. Medd. Dan. Vid. Selsk.

Vol.

66. NØJGAARD, MORTEN: Les adverbès français. Essai de description fonctionnelle. Tome I. 1992 ..... 600.-  
Tome II. 1993 ..... 600.-  
Tome III. 1995 ..... 600.-
67. The Ancient Greek City-State. Symposium on the occasion of the 250th Anniversary of The Royal Danish Academy of Sciences and Letters July, 1-4 1992. Ed. by MOGENS HERMAN HANSEN. 1993 ..... 350.-
68. Law and the Islamic World – Past and Present. Papers presented to the joint seminar at the Universities of Copenhagen and Lund, March 26th-27th, 1993. Ed. by CHRISTOPHER TOLL and JAKOB SKOVGAARD-PETERSEN. 1995 ..... 325.-
69. BRANDT, SØREN: Infinitive Control in Danish. 1995 ..... 200.-
70. VAHMAN, F. & ASATRIAN, G.: Poetry of the Baxtiārīs. 1995 ..... 250.-
71. HANSEN, MOGENS HERMAN: The Trial of Sokrates – from the Athenian Point of View. 1995 ..... 60.-
72. Sources of the Ancient Greek City-State. Symposium August, 24-27 1994. Ed. by MOGENS HERMAN HANSEN. 1995 ..... 450.-
73. KØLLN, HERMAN: Die Wenzelslegende des Mönchs Christian. 1996 ..... 80.-