

Westkirchliches  
in altkirchenslavischer  
Literatur aus  
Grossmähren und Böhmen

*Von Herman Kølln*



Historisk-filosofiske Meddelelser 87

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

*The Royal Danish Academy of Sciences and Letters*

Commission Agent: C. A. Reitzel · Copenhagen 2003

# Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

udgiver følgende publikationsrækker:

## The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

issues the following series of publications:

*Historisk-filosofiske Meddelelser*, 8°

*Authorized Abbreviations*

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

(printed area 175x104 mm, 2700 units)

*Historisk-filosofiske Skrifter*, 4°

(History, Philosophy, Philology,  
Archaeology, Art History)

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

(printed area 2 columns,  
each 199x77 mm, 2100 units)

*Matematisk-fysiske Meddelelser*, 8°

(Mathematics, Physics,  
Chemistry, Astronomy, Geology)

Mat.Fys.Medd.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 180x126 mm, 3360 units)

*Biologiske Skrifter*, 4°

(Botany, Zoology, Palaeontology,  
General Biology)

Biol.Skr.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 2 columns,  
each 199x77 mm, 2100 units)

*Oversigt, Annual Report*, 8°

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 charges will be charged to the author(s). 50 free copies are supplied. Order form, quoting a special price for additional copies, accompanies the page proof. 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 are not returned after printing. Original photos and art work are 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.

# Westkirchliches in altkirchenslavischer Literatur aus Grossmähren und Böhmen

*Von* Herman Kølln



Historisk-filosofiske Meddelelser 87

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab  
*The Royal Danish Academy of Sciences and Letters*

Commission Agent: C. A. Reitzel · Copenhagen 2003

## *Synopsis*

Vorliegende Untersuchung einiger religiöser Texte, die in der Zeit 863-950 von der Slavenmission in Grossmähren und in Böhmen der Přemysliden benutzt worden sind, hat zur Aufgabe, die Frühgeschichte des Christentums bei den Tschechen näher zu erhellen. Die Untersuchung bestätigt, dass die Slavenapostel Kyrill und Method, weil sie in Grossmähren missionierten, das schon von der Bayernmission als Interessengebiet für westkirchliche Missionierung in Anspruch genommen war, nicht ohne weiteres die ihnen vertraute byzantinische Form des Christentums propagieren konnten, sondern sich in gewissen Punkten den Weisungen des päpstlichen Stuhls unterordnen mussten. Die Untersuchung zeigt andererseits auch, dass die Slavenapostel in nicht geringem Umfang die Erfahrungen der Bayernmission auszuwerten wussten. Besonders ist aber hervorzuheben, dass die Bildungsgrundlage der Nachfolger der Slavenapostel in Böhmen byzantinisch blieb. Die byzantinische Orientierung der slavischen Missionare tritt die ganze Periode hindurch aus ihren Bearbeitungen lateinischer Vorlagen sowie aus selbständigen Schriften klar hervor.

Herman Kølln  
Patočkova 97  
CZ-16900 Praha 69

# Inhalt

|   |    |
|---|----|
| Einleitung .....                                      | 5  |
| Euchologica   |    |
| 1. Das Gebet gegen den Teufel .....                   | 9  |
| 2. Das Dreifaltigkeitsgebet .....                     | 14 |
| 3. Das Litaneilied <i>Hospodine, pomiluj ny</i> ..... | 18 |
| Liturgica   |    |
| 1. Der kroatisch-glagolitische Messkanon .....        | 22 |
| 2. Die Kiever Blätter .....                           | 25 |
| Hagiographica   |    |
| 1. Der hl. Clemens .....                              | 41 |
| 2. Der hl. Vitus .....                                | 47 |
| 3. Der hl. Wenzel .....                               | 52 |
| Zusammenfassung .....                                 | 64 |
| Literaturverzeichnis .....                            | 71 |



# Einleitung

Die Frühgeschichte des Christentums in Böhmen und Mähren zieht unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich, weil an der Christianisierung der hiesigen Bevölkerung sowohl die West- als auch die Ostkirche beteiligt waren.

Die erste Verbreitung des christlichen Glaubens in Grossmähren ist der Verdienst der Bayernmission, die schon seit dem Anfang des 9. Jahrhunderts in Grossmähren tätig war. In einer begrenzten Spanne von Jahren 863-886 wirkte hier aber auch die Slavenmission unter der Anführung der in Saloniki gebürtigen byzantinischen Gelehrten, der Brüder Konstantin (827-869) und Method (+885). Konstantin, vielleicht besser unter dem Heiligennamen Kyrill bekannt, hatte auf Grund der slavischen (mazedonischen) Mundart, die in der Umgebung von Saloniki gesprochen wurde, eine slavische Kirchensprache, das ursprünglich mit glagolitischen Buchstaben geschriebene Altkirchenslavische, geschaffen und die Brüder konnten deshalb der slavischen (tschechischen und slowakischen) Bevölkerung in Grossmähren anbieten, Gottesdienst in einem ihr verständlichen Slavisch zu halten. Sie waren trotz Widerstands seitens der Bayernmission sehr bald im Stande, die Bevölkerung für sich zu gewinnen.

Nach der Vertreibung der mazedonischen Missionare nach Methods Tod im Jahre 885 gewann die Bayernmission wieder Oberhand in Grossmähren, aber die mazedonischen Missionare, die hier unter Kyrill und Method gearbeitet hatten, setzten mit Erfolg die Missionierung unter den Slaven im Balkangebiet fort, und aus Bulgarien verbreitete sich das Christentum weiter nach Russland, wo Fürst Vladimir I. 988-989 das Christentum einführte. Obwohl Kyrill und Method nicht die ersten Missionare in Mähren waren und ihr Erfolg hier von kurzer Dauer war, kann man sie, wenn man die Sache global anschaut, mit einer gewissen Berechtigung slavische Glaubensboten nennen.

Was Böhmen betrifft, scheint auch hier ein erster Versuch, das Land zu christianisieren, aus Bayern ausgegangen zu sein. Im Jahre 845 liessen sich nach den Fuldaer Annalen vierzehn böhmische Fürsten (duces) bei Ludwig dem Deutschen, wahrscheinlich in Regensburg, taufen und erst später (aber vielleicht noch um 872,

vgl. Kølln, 1996, 6) wurde, wie Christians Wenzelslegende berichtet, der böhmische Fürst Bořivoj vom hl. Method, bei Fürst Svatozluk in Mähren, getauft. Über den weiteren Verlauf der Christianisierung Böhmens sind die Nachrichten sehr sparsam. Bloss wissen wir ganz gut Bescheid mit dem um 1032 gegründeten Kloster in Sázava südöstlich von Prag, wo slavische Liturgie sich bis 1096 hielt.

Von verschiedener Seite hat man in Frage gestellt, ob zwischen der Taufe des Fürsten Bořivoj und der Gründung des Klosters in Sázava kontinuierlich in Böhmen slavischer Gottesdienst gehalten wurde, und man hat sogar beanstandet, dass die Erste slavische Wenzelslegende, wie sonst allgemein angenommen, in Böhmen kurz nach dem Tode des hl. Wenzel (929 od. 935) geschrieben sei (Jagić, 1902, 54-59; Vondrák, 1904, 91-92; Graus, 1966, 491; Třeštík, 1997, 11). Man hat geltend gemacht, dass es, wenn man von der Ersten slavischen Wenzelslegende selbst absieht, keine geschichtliche Quelle gibt, die von slavischem Gottesdienst im damaligen Böhmen spricht. Zuzugeben ist auch, dass die Legende nicht unmittelbar den Eindruck macht, die erste Wenzelslegende, die Grundlage der nachfolgenden Wenzelslegenden zu sein. Ich glaube aber, dass Graus (1966, 491) zu weit gegangen ist, wenn er die seiner Meinung nach fehlende Kontinuität dadurch erklären will, dass es im damaligen Böhmen keine Möglichkeiten zur Ausbildung slavischer Priester gab. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es im allgemeinen genügte, bei einem erfahrenen Priester in der Lehre zu stehen. Ausserdem halte ich es mit Vondrák (1904, 92) für möglich, dass Tschechen, die in Mähren bei den mazedonischen Missionaren eine gründliche Ausbildung erhalten hatten, noch bis um 950 am Leben sein konnten. Ich finde es natürlich, dass diese Tschechen nach der Vertreibung der slavischen Priester aus Mähren ihre Missionstätigkeit in Böhmen fortgesetzt haben. Deshalb habe ich mich entschlossen, in meine Untersuchung altkirchenslavischer Literatur westkirchlicher Provenienz Texte aus Böhmen bis zum Jahre 950 mit einzubeziehen.

Die moderne tschechische Paläoslovenistik sondert normal zwischen zwei Entwicklungsstufen der kirchenslavischen Sprache auf tschechischem Boden: Altkirchenslavisch und Tschechisch-kirchenslavisch, und als Grenze zwischen ihnen betrachtet man mit Mareš (2000, 256) gewöhnlich das Jahr 885, als die Jünger der hl. Kyrill und Method aus Mähren vertrieben wurden. Als nähere Be-



gründung dieser Zeitgrenze führt Mareš (2000, 264-265) an, dass Tschechen, die nach diesem Jahre die slavische Kirchensprache verwendeten, nicht länger die Sprache der mazedonischen Missionare, die Grundlage der altkirchenslavischen Schriftsprache, als eine lebendige Sprache kannten. Hier möchte ich doch glauben, dass Tschechen, die als jung im Umgang mit den mazedonischen Missionaren ihre Sprache gelernt hatten, in Einzelfällen später in Böhmen im Stande waren, neue Schriften in einem so gut wie einwandfreien Altkirchenslavisch abzufassen. Vor einigen Jahren hat Bláhová (1993, 427 f.) denn auch gezeigt, dass bezüglich sprachlicher Richtigkeit der in Böhmen entstandenen Texte eine Grenze zwischen der Ersten slavischen Wenzelslegende (nach 931) und der Zweiten slavischen Wenzelslegende (nach 980) liegt.

Unter den tschechisch-kirchenslavischen Texten gibt es eine nicht geringe Anzahl von westkirchlichen Texten. Unter den eigentlichen altkirchenslavischen Texten aus Grossmähren oder Böhmen sind sie aber den ostkirchlichen Texten gegenüber in der Minderheit. Die im folgenden zu behandelnden Texte gehören nur ausnahmsweise zum Kanon der altkirchenslavischen Sprachdenkmäler; meistens sind sie erst recht spät in russisch- oder kroatisch-kirchenslavischen Abschriften überliefert. Es sind alles Texte, die schon von früheren Forschern als westkirchlich anerkannt sind. Manchmal bedeutet dies jedoch bloss, dass man im betreffenden Text Latinismen oder Namen westkirchlicher Heiliger vorgefunden hat. Es wird deshalb notwendig sein, die Funktion der Texte näher zu bestimmen, und ebenfalls ist natürlich die Entstehungszeit der Texte nachzuprüfen. Gegenstand unserer Untersuchung sind nicht nur Übersetzungen westkirchlicher Texte, sondern auch Bearbeitungen und ferner auch selbständige, nach ostkirchlichem Muster ausgearbeitete Legenden von westkirchlichen Heiligen.



# Euchologica

## 1. Das Gebet gegen den Teufel

Das Gebet gegen den Teufel ist uns in einem russisch-kirchenslavischen Gebetbuch aus der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts im Buchfond des Historischen Museums in Jaroslavl überliefert (Svodnyj katalog, 1984, 320-322). Das Gebet ist dreimal herausgegeben worden, von M.I. und V.I. Uspenskij mit einem Vorwort von A.I. Sobolevskij (Molitva, 1899), von Sobolevskij allein (1910, 36-37, 41-45) und von Mareš (1979, 64).

Der vollen Wortlaut des Titels war: Molitva na dьjavola i na nečistyja duchy kъ vsěmъ svjatymъ (Gebet gegen den Teufel und die bösen Geister an alle Heiligen). Das Gebet ist eine Gebetsformel, die dem vom Teufel oder den bösen Geistern befallenen Sünder vorgesagt wurde, der dann an besonders angegebenen Stellen seinen Namen sagte. Es scheint bei Teufelsbeschwörungen in Verbindung mit Taufakten benutzt worden zu sein.

Sobolevskij nahm auf Grund sprachlicher Besonderheiten und des Vorkommens von Namen westlicher Heiliger an, dass das Gebet im Sázava-Kloster in Böhmen zu einer Zeit, als hier noch – bis 1096 – Altkirchenslavisch als liturgische Sprache verwendet wurde, entstanden war. Dies war auch die allgemein verbreitete Meinung, bis sich Ryneš (1966, 593) äusserte, dass es schon in Grossmähren, irgendwann nach dem Jahre 870, entstanden sein konnte. Ihm haben sich später Pelc (1984, 338) und Konzal (1992, 214, 228) angeschlossen.

Sobolevskij nahm ferner auf Grund von Redewendungen, die ihn an lateinische Syntax erinnerten, an, dass das Gebet aus dem Lateinischen übersetzt worden war. Nach Podskalski (1982, 262) ist jedoch das Gebet als ein altkirchenslavisches Originalwerk zu betrachten, eine Ansicht, die auch Konzal teilt, – der schreibt die Autorschaft dem hl. Method zu.

Das Gebet gegen den Teufel besteht aus einer langen Reihe von Bitten an Heilige. Angerufen werden die Patriarchen, die Propheten, die Apostel, weiter Märtyrer, Arztheilige, Hierarchen, Jungfrauen und Mönche und zuletzt auch Johannes der Täufer, die Himmelmächte und die Jungfrau Maria.

Durch die Anrufung einer sehr grossen Zahl von Heiligen – zusammengerechnet 99 – ähnelt das Gebet gegen den Teufel sehr der lateinischen Allerheiligenlitanei. Es gibt aber eine Abart der Allerheiligenlitanei, die unserem Gebet noch näher steht, und zwar das Gebet *Oratio Sancti Gregorii Papae* (Inc.: *Dominator domine deus omnipotens*). Es ist ziemlich verbreitet (vgl. Heiming, 1964, 432-433) und ist mehrmals herausgegeben worden (schon von Migne, PL 101, 1400 f.). Der Allerheiligenlitanei gegenüber legt dieses Gebet sowie das unsrige darauf an, trotz der grossen Zahl angerufener Heiligen, die einzelne Invokation aus der Reihe zu nehmen und bei ihr zu verweilen. In beiden Gebeten werden die Heiligen (bzw. Gruppen von Heiligen) nicht bloss aufgesagt, sondern in eingelegten Nebensätzen näher gekennzeichnet, und der immer wiederholten Bitte um Fürbitte *ora pro nobis* in der Litanei entsprechen gleicherweise im Gebet des hl. Gregorius verschiedene homonyme Konjunktive *oret/roget/intercedat/postulet/... pro me* und im Gebet gegen den Teufel längere Bitten, die von Invokation zu Invokation auch semantisch verschieden sind. Den beiden Gebeten gemeinsam ist auch das ausgeprägte Interesse für die Heiligen des Alten Testaments, die in der Allerheiligenlitanei entweder überhaupt nicht oder nur als Gruppen (*patriarchae, prophetae*), sehr selten aber wie hier einzeln bei ihren Namen angerufen werden.

Die beiden Gebete sind sich also strukturell sehr ähnlich und es ist möglich, anzunehmen, dass sie im selben Milieu zu ungefähr derselben Zeit entstanden sind. Die Heimat der Allerheiligenlitanei und litaneiarziger Gebete sind die Britischen Inseln. Die hier ansässigen Kelten gründeten diese Gattung, die auch unter den Angelsachsen sehr beliebt war. Das Gebet des hl. Gregorius ist handschriftlich seit dem 9. Jahrhundert überliefert. Wilmart (1936, 281) hält seinen keltischen Ursprung für sehr wahrscheinlich. Seinen keltischen Ursprung bekundet auch das Vorkommen der irischen Form *Madian* für Matthias in der Regensburger (gekürzten) Variante dieses Gebets (Frost, 1929, 40). Es lässt sich vermuten, dass die lateinische Vorlage des Gebets gegen den Teufel ebenfalls keltischen Ursprungs war, und es liegt nahe zu glauben, dass es nach Mitteleuropa mit der irisch-schottischen Mission gekommen ist.

Ich erinnere hier daran, dass schon Cibulka (1958; Kirchenbauten 1963, 49-117, bes. 102; Kostely 1963, 85-157) annahm, dass ei-

nige Steinkirchen – Langhäuser mit schmalerem Chor – deren Überreste man bei den grosszügigen Ausgrabungen in den Jahren nach 1948 in Südmähren entdeckte, im frühen 9. Jahrhundert von bayerischen Missionaren nach einem Modell gebaut waren, das sie von den in Bayern tätigen irisch-schottischen Mönchen übernommen hatten.

Cibulkas Theorie ist nicht allgemein angenommen worden (Hrubý, 1965, 201-202; Richter, 1965, 136-165), nur Turek (1988, 28-34) hat sie vertreten. Auch literarische und sprachliche Daten hat man versucht, im Lichte eines irisch-schottischen Einflusses zu erklären. Cibulka selbst (1965, 65-72; 1966, 106-112) erklärt auf diese Weise in der Sage von Fürst Bořivojs Bekehrung den Zug, dass Bořivoj nicht am Tisch mitsitzen kann, wenn er sich nicht zuerst taufen lässt. Nach Zagiba (1963, 97-98) sind besonders slavische Litaneiegebete und Leisen als irisch-schottisches Erbe anzusprechen. Irisch-schottischen Einfluss spüren weiter Ladislav Pokorný (Slawische Liturgie 1963, 123-125; Liturgie pĕje slovansky, 1963, 177-179) in der Gestaltung gewisser liturgischer Schriften und Mareš (1964, 7-11) sogar in der Bedeutungsentwicklung des Wortes *inokostb* 'peregrinatio' im Tschechisch-Kirchenslavischen (vgl. auch Mareš, 1966, 525-529).

Um den Gebrauch eines Gebets irisch-schottischen Ursprungs auf mährischem Boden zu erklären, nehme ich Cibulka folgend an, dass die bayerischen Missionare von den früher in Bayern tätigen irisch-schottischen Missionaren verschiedenes Textmaterial übernommen und nach Mähren mitgebracht hatten und dass es nachher die kyrillomethodianischen Missionare wieder von den bayerischen übernahmen. In der ersten Missionszeit galt es, aus Rücksicht auf die direkte Kommunikation mit den Gläubigen bei Taufe, Beichte u.s.w. schnell Textformeln zu verschaffen, und hier hat man augenscheinlich, insofern es möglich war, Texte gewählt, an die die Bevölkerung schon gewohnt war (Hierzu auch Isačenko, 1948, passim; Cibulka, 1956, 406-415; Matějka, 1964, 107-108; Havránek, 1963, 78-79; 1968, 2). Wir können nichts Genaueres wissen, aber vielleicht kann man sich vorstellen, dass ein tschechischer Missionar, der früher in der bayerischen Mission gearbeitet hatte und schon gewohnt war, dem Taufkandidat das von den irisch-schottischen Mönchen übernommene Gebet tschechisch vorzusagen, geholfen hat, es ins Altkirchenslavische zu übersetzen und es dem Bedarf der kyrillomethodianischen Mission anzupassen.

Bei der Übersetzung des Gebets konnte die Auswahl der anzuerkennenden Heiligen ein Problem sein. Man konnte wünschen, Obedienz für die römische Kirche, auf deren Territorium die kyrillomethodianische Mission arbeitete, auszudrücken und den Willen zur Zusammenarbeit mit der schon existierenden bayerischen Mission zu zeigen, sowie auch der Gemeinde, die mit den besonderen ostkirchlichen Heiligen noch nicht bekannt war, entgegenzukommen, – es gab Gründe genug, unter den nachbiblischen Heiligen eine gewisse Anzahl westlicher Heiliger beizubehalten. Ausser einigen allgemein in der Westkirche verbreiteten Heiligen (Laurentius, Martin u.a.), werden auch regional verbreitete Heilige angeführt, nämlich solche, die im Patriarchat von Aquileia (Chrysogonus, Zoilus, Hieronymus) hohen Rang hatten, und solche, die besonders in Bayern (Bonifatius, Walburga, Emmeram, Florian) verehrt wurden.

Die nachbiblischen Heiligen sind aber überwiegend dem byzantinischen Kalender entnommen und sie sind nach byzantinischem Muster gruppiert. Märtyrer, die Beschützer der Heilkunst sind, bilden die besondere Gruppe von Arztheiligen und in die Gruppe der Hierarchen werden untereinander, einerlei, ob sie Bekenner oder (seltener) Märtyrer sind, alle kirchlichen Würdenträger aufgenommen.

In jede Gruppe wird ein oder mehrere westliche Heilige eingereiht. In der Gruppe der Hierarchen steht vielsagend Papst Clemens zuerst und der griechische Kirchenvater Johannes Chrysostomus zuletzt. Sonst haben die westlichen Heiligen ihren Platz an letzter (oder zweitletzter) Stelle in der Gruppe.

Überraschend hat man für notwendig gehalten, auch in die besondere byzantinische Gruppe von Arztheiligen einen westlichen Heiligen einzufügen, nämlich den in Rom gemarterten und nicht zuletzt in Süddeutschland (Reliquien in Prüm) gefeierten und als Arzt verehrten Abachum (Lechner, 1891, 221). Mit dem Bruder Audifax zusammen kommt er öfters in alten Litaneien aus Süddeutschland vor (vgl. Schwarzenski, 1906, 174).

Die Konstellation von Heiligen in einer Litanei oder einem litanieartigen Gebet ermöglicht oft, wie hier, gewisse Schlüsse bezüglich des Entstehungsorts des Gebets: das Gebet gegen den Teufel musste entstehen, wo sich Ostkirche und Westkirche begegneten, in einem Gebiet, das kirchlich unter bayerischem Einfluss stand. Man fragt sich, ob es nach den in unserem Gebet vorkommenden

Heiligen nicht möglich wäre, auch die Entstehungszeit näher zu bestimmen.

Ich kann nicht Ryneš (1966, 593) Folge leisten, wenn er, um die Frage nach der Entstehungszeit zu lösen, sich veranlasst sah zu untersuchen, wann man die betreffenden westlichen Heiligen in die slavische Liturgie einführte. Er meint, dass sie Method während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in Süddeutschland (870-873) kennengelernt und danach selbst ihre Verehrung in die slavische Liturgie einverleibt habe. Diese Theorie gründet sich auf der Annahme, dass der Kult der im Jahre 779 gestorbenen hl. Walburga mit ihrer Translation nach Eichstätt im Jahre 870 seinen Anfang nimmt. Holzbauer (1972, 502) meint aber, dass die Ausbreitung ihres Kults erst nach einer neuen Überführung eines Teils ihrer Reliquien ins Kloster Monheim im Jahre 893 einsetzt. Die in Litaneien angerufenen Heiligen brauchen jedoch grundsätzlich nicht in der Messe oder im Stundengebet, geschweige denn durch Anbetung bei ihnen geweihten Altären, verehrt worden zu sein. Man muss vermuten, dass Walburga schon früh nach ihrem Tode Heiligenruhm erreichte, zumal sie schon bei lebendigem Leibe zwei Wunder gemacht habe (Wolfhard, MGHSS 15, 540, 34-39). Ich finde es durchaus möglich, dass Walburga, die selbst als Missionarin nach Deutschland gekommen war, früh unter den bayerischen Missionaren als Missionshelferin betrachtet wurde und dass sie in Gebeten ihre Hilfe angerufen haben. Darüber hinaus halte ich es für wichtig, dass Walburga noch in einem altrussischen Gebet »Molitva potrebna vsěmъ svjatymъ glagolema na vsjakъ denъ« (Sobolevskij, 1910, 39) angerufen wird.

Ryneš hat unbestreitbar das Verdienst, auf eine frühere Entstehungszeit, als man bis dahin ansetzte, hingewiesen zu haben, aber meines Erachtens steht nichts im Wege, eine noch frühere Entstehungszeit anzunehmen. Dass das Gebet gegen den Teufel noch früher entstanden ist – noch in der Anfangsperiode der kyrillo-methodianischen Missionsarbeit – davon zeugt, wie ich oben dargestellt habe, namentlich der Umstand, dass es von den früher angekommenen bayerischen Missionaren übernommen worden war. Hinzu kommen die hagiographischen Indizien. In unserem Gebet sind keine slavischen Heiligen angeführt, nicht einmal der hl. Kyrill. Dies erlaubt uns, die Übersetzung des Gebets in den Zeitraum zwischen Kyrills und Methods Ankunft in Mähren im Jahre 863 und Kyrills Tod im Jahre 869 zu datieren. Aufschluss-

reich ist meiner Meinung nach auch die Erwähnung des hl. Vitus als »divus Vitus«, die, wie ich in einem folgenden Kapitel zeigen werde, auf einen sehr frühen mährischen Vituskult deutet.

Schliesslich möchte ich darauf aufmerksam machen, dass es unter den in unserem Gebet angerufenen Heiligen keine irischen Heiligen gibt, wohl aber zwei angelsächsische: Bonifatius und Walburga. Dies zeigt zur Genüge, dass wir nicht damit rechnen dürfen, dass irische Missionare Mähren besucht und das Gebet mitgebracht haben. Das Gebet ist von den bayerischen Missionaren vermittelt worden.

## 2. Das Dreifaltigkeitsgebet

Ein anderes Litaneigebet aus der altrussischen Literatur, das oft zusammen mit dem Gebet gegen den Teufel erwähnt wird und diesem Gebet sehr ähnelt, ist das Dreifaltigkeitsgebet, *Molitva sv. Troicě* (in vollem Wortlaut schon 1884 von Archangel'skij herausgegeben). Wieder haben wir es mit einem aus dem Lateinischen übersetzten Litaneigebet zu tun, in dem die angerufenen Heiligen vorwiegend der byzantinischen Heiligenwelt angehören und auch nach byzantinischem Muster gruppiert sind. Das Dreifaltigkeitsgebet betrachtet man aber eher als eine Schrift, die erst später, gegen Ende des 11. Jahrhunderts, im böhmischen Kloster von Sázava entstanden ist. Seit Sobolevskij (*Molitva*, 1899, II) datiert man es in die Zeit zwischen 1086, dem Todesjahr des dänischen Königsheiligen Knud (Canutus), des letztlebenden der angerufenen Heiligen, und 1097, als die slavischen Mönche von Sázava vertrieben wurden. Selbst habe ich mich (Kølln, 1996, 77-89) dieser Datierung angeschlossen. Bloss möchte ich hier betonen, dass das Gebet in der vorliegenden Fassung den Anschein hat, zu einer bestimmten Gelegenheit angefertigt worden zu sein, nämlich zur Königskrönung Vratislavs II., die 1086, im selben Jahre, in dem König Knud gestorben war, stattfand, und dass nicht auszuschliessen ist, dass man dabei ein erheblich älteres Gebet als Vorlage verwendet hat. Zur Königskrönung widmete die offizielle Kirche Vratislav II. den Vyšehradter Kodex, ein Prachtevangeliar, in dem die Perikope des hl. Wenzel, des einzigen nachbiblischen Heiligen im Kodex, mit goldener Schrift geschrieben und mit dem thronenden Wenzel illuminiert ist (Codex, 1970, fol. 68). Die Mönche des



Klosters von Sázava, die Vratislav zu Dank verpflichtet waren, weil er sie aus dem Exil in Ungarn zurückberufen und sie aufgefordert hatte, ihre Tätigkeit in Sázava wiederaufzunehmen, haben, so glaube ich, der offiziellen Kirche nicht nachstehen wollen und haben mit den im Mittelalter so oft den Fürsten gewidmeten Gebetbüchern als Vorbild dem König das sehr lange Dreifaltigkeitsgebet gewidmet. Unter den Heiligeninvokationen dieses Gebets ist die gehörige weltliche Obedienz eingegliedert: nach dem heiligen Přemyslidenherzog Wenzel wird zuerst Kaiser Karl der Grosse angerufen, dann der dänische König Knud und sein Bruder Benedikt, weiter der angelsächsische Protomärtyrer Alban, der norwegische Königsheilige Olav und der angelsächsische Bekenner Botholf (im Gebet sind die Namen im Vokativ angeführt: *magnuše, konute, venedikte, albane, olove, botulve*). Der Gewährsmann für die Auskünfte über diese Heiligen ist wahrscheinlich ein Däne gewesen, denn die genannten skandinavischen und angelsächsischen Heiligen waren alle wohlbekannt in Dänemark. Interessant in diesem Zusammenhang ist auch, dass Wenzel noch in zwei anderen Herrschaftslegitimationen mit einem dänischen König zusammengestellt wird. In der Wenzelslegende Oriente iam sole aus dem Ende des 13. Jahrhunderts soll Erik Plovpenning dem hl. Wenzel zu Ehren eine Kirche bauen (Kølln, 1986) und nach mündlicher Mitteilung des Heraldikers der Bibliothek des Strahov-Klosters in Prag, Pavel Pokorný, ist einer der Heiligen, die Magister Theodorik in der Kapelle des Heiligen Kreuzes auf Karlštejn porträtiert hat, auf der Burg, die Kaiser Karl IV. in den Jahren 1348-1358 25 km südöstlich von Prag bauen liess, ein dänischer Königsheiliger (Knud? Erik?) (Inv. Nr. KA 3780, Farbnachbildung bei Fajt, 1997, 456-457). Fišer (1996, 219) hat richtig erkannt, dass die in dieser Kapelle abgebildeten Heiligen dieselben Heiligen sind, die in der in der Prager Diözese geltenden Litanei angerufen wurden. Die zusätzliche Einreihung von Fürstenheiligen anderer Länder in diese Heiligengalerie entspricht der oben erwähnten Einreihung skandinavischer und angelsächsischer Heiliger in das Dreifaltigkeitsgebet und dient dazu, die weltliche Macht des Burgherrn zu unterstreichen.

Die Litanei des Dreifaltigkeitsgebets ist auch auf andere Art aktualisiert worden. Im Gegensatz zum Gebet gegen den Teufel, in dem die regionalen Heiligen eine so grosse Rolle spielen, wird hier einfach das Abhängigkeitsverhältnis vom päpstlichen Stuhl durch

die Anführung der ältesten Papstheiligen ausgedrückt, und die neuen Lokalheiligen Kyrill, Method, Wenzel und Adalbert, sowie die russischen Heiligen Boris und Gleb (gest. 1015) mitgenommen.

Das Gebet selbst, eine Beichtformel, ist nicht aktualisiert worden. Es scheint, die diplomatische Abschrift eines älteren Gebets zu sein. Es handelt sich um eine Beichtformel für die öffentliche gemeinsame Beichte in der Kirche. Es ist angegeben, wo die Namen der Sünder, des Beichtvaters und des Bischofs einzufügen sind. Die Formel ist auch ohne die umfassenden Litaneiinvokationen, die der Beichte den Charakter einer feierlichen Zeremonie verleihen, verhältnismässig lang. Allein man hatte am Ende des 11. Jahrhunderts im Kloster keine Veranlassung dazu, eine solche Beichtformel anzufertigen, und ich sehe auch nicht, dass das Kloster in einer früheren Phase diese Beichte nötig gehabt hätte. Ich meine deshalb, dass das Gebet auf eine Zeit zurückzuführen ist, wo slavischer Gottesdienst noch allgemein verbreitet war. Wahrscheinlich stammt es aus derselben Zeit wie das Gebet gegen den Teufel, – aus der ersten Missionszeit in Mähren, wo man in grossem Umfang die von der Bayernmission benutzten ausserliturgischen lateinischen Texte übersetzte. Ich möchte meinen, dass wir es wieder mit einem Gebet zu tun haben, das die Bayernmission von keltischen Missionaren übernommen hatte. Für keltischen Ursprung spricht nicht zuletzt die sehr lange Reihe von Litaneiinvokationen. In jüngeren Beichten treffen wir auch Invokationen; in denen werden aber nur wenige Heilige beim Namen angerufen (vgl. Hecht, 1863, 60; Zimmermann, 1934, 8 f.). Kennzeichnend ist auch, dass die Bitten des Dreifaltigkeitsgebets ganz wie die des Gebets gegen den Teufel sorgfältig mit den Litaneiinvokationen in Einklang gebracht sind. In beiden Fällen war das Ziel die Eindringlichkeit des Gebets. Aber waren im Falle des Gebets gegen den Teufel die Bitten in die einzelnen Invokationen eingefügt und hatten sie hier die Aufgabe, die Monotonie der Invokationen zu brechen, ist das Dreifaltigkeitsgebet so beschaffen, dass die einzelnen Abschnitte von Bitten ganz wie die Kollektion von Heiligenanrufungen aus einer Reihe ganz einfacher Sätze bestehen, die in der gleichen Weise anfangen und nach demselben Schema aufgebaut sind. Monotonie und Einfachheit kennzeichnen das ganze Gebet.

Die im Dreifaltigkeitsgebet vorkommenden sprachlichen Boheimismen und Latinismen (Sobolevskij, 1910, 38; Konzal, 1991, 237-

238) lassen vermuten, dass das Gebet von einem lateinkundigen Tschechen, der früher im Dienste der Bayernmission gestanden hatte und von jener Zeit an gewohnt war, das Gebet tschechisch vorzusagen, übersetzt worden war. Der Verantwortliche für die weitere Stilisierung dieser Übersetzung war, nach dem fleissigen Gebrauch des adnominalen Dativs zu urteilen, ein Mazedonier, denn für Mazedonisch (und Bulgarisch) war die Anwendung des adnominalen Dativs (*gospodъ gospodemъ* 'dominus dominorum') statt des Genitivs sehr bezeichnend. Auch vom sprachlichen Gesichtspunkt aus ist also die Entstehung des Dreifaltigkeitsgebets der grossmährischen Zeit zuzuweisen.

Schliesslich möchte ich anführen, dass es unter den kleineren russisch-kirchenslavischen Gebeten, die Sobolevskij (1905, 74-76) herausgab und die er gleichermassen für Gebete hielt, die mit Hilfe eines Tschechen aus dem Lateinischen übersetzt wurden, ein Gebet gibt, das dem Dreifaltigkeitsgebet sehr nahe steht, nämlich das Gebet des Sündenbekenntnisses (*Molitva ispovědaniju grěchov*). Wie Sobolevskij (1910, 39) selbst wahrgenommen hat, sind einige Abschnitte in den beiden Gebeten sozusagen identisch. Die beiden Gebete sind wahrscheinlich von demselben Verfasser gedichtet. Das kleinere Gebet, auch eine Beichtformel, ist auf die Ohrenbeichte abgesehen gewesen.

Kyrrillomethodianisch ist ferner eine im Euchologium Sinaiticum (11. Jh.) und in den Freisinger Denkmälern (10. Jh.) überlieferte altkirchenslavische Beichtformel. Sie wird meistens als eine Übersetzung des althochdeutschen Sankt Emmeramer Gebet betrachtet, aber Vaillant (1960, 75-76) kann recht haben, wenn er annimmt, dass die althochdeutsche sowie die altkirchenslavische Beichtformel auf ein lateinisches Original zurückgehen. (Hierzu Vašica, 1996, 57-62, mit Literaturhinweisen).

Sehr wahrscheinlich hat schon die Bayernmission über mehrere Beichtformeln verfügt, die dann später von der Slavenmission übernommen wurden. Dagegen wissen wir nur um eine Bussordnung. In Bayern folgte man dem Merseburger Bussbuch, das sicher auch von der Bayernmission in Grossmähren benutzt wurde, und später wurde sie in altkirchenslavischer Übersetzung ausserdem von der Slavenmission benutzt. Die altkirchenslavische Übersetzung der Bussordnung ist uns wieder im Euchologium Sinaiticum überliefert. (Vgl. Vašica, 1996, 89-92, mit weiterer Literatur).

### 3. Das Litaneilied *Hospodine, pomiluj ny*

Im Vorhergehenden haben wir zwei Litaneigebete behandelt. Das aus der Allerheiligenlitanei stammende Element war in beiden Fällen die lange Reihe von Heiligeninvokationen, die als eine Ergänzung des betreffenden Gebets benutzt wurde. Im Falle des hier behandelten Litaneilieds *Hospodine, pomiluj ny* 'O Herr, erbarme dich unser' hat man den Rahmen der Allerheiligenlitanei verwertet (Orel, 1937, 50). Das Lied besteht nur aus fünf an Gott gerichteten Bitten aus diesem Rahmen, drei Bitten aus dem Anfang der Litanei, einer vierten Bitte, die sowohl am Anfang als auch am Ende der Litanei stehen kann, und einer Bitte, die ihr Vorbild in der Schlussbitte der Litanei hat.

Das Litaneilied zitiere ich hier und im folgenden in moderner Buchstabierung (wie bei Mareš, 2000, 406) nach der ältesten auf die achtziger Jahre des 14. Jahrhunderts zurückgehenden Aufzeichnung in der Handschrift der Prager Nationalbibliothek XVII F 30, fol. 96 r.

- 1 Hospodine, pomiluj ny.
- 2 Jezu Kriste, pomiluj ny.
- 3 Ty Spase všeho míra,
- 4 Spasiž ny i uslyšiž,
- 5 Hospodine, hlasy nášě.
- 6 Daj nám všěm, Hospodine,
- 7 Žizn a mír v zemi.
- 8 Krleš, krleš.

Alt sind auch die auf das 13. Jahrhundert zurückgehenden Zitate der ersten Zeile des Bittliedes in der Fortsetzung der Chronik von Cosmas (Jakobson, 1929, 13-14, 25): *Hospodin pomiluj ny*, in denen uns anstatt des Vokativs *Hospodine* der Nominativ *Hospodin* begegnet. Die einleitende Bitte ist hier, isoliert von den übrigen Bitten, als Wunsch aufgefasst: 'Der Herr erbarme sich unser'. Diese Auffassung war dadurch ermöglicht, dass im Tschechischen der Imperativ der 2. Person auch in der 3. Person gebraucht wurde und dann optativische Bedeutung hatte, vgl. aus dem modernen Tschechisch Redensarten wie *chraň Bůh, pomáhej Pán Bůh* (Trávníček 2, 1951, 1397).

Die einleitenden Bitten *Hospodine, pomiluj ny* und *Jezu Kriste, pomi-*

*luj ny* entsprechen in der Allerheiligenlitanei den wohlbekanntenen Eingangsbitten *Domine, miserere* und *Christe, miserere*. Es folgt die Universalbitte *Ty Spase všeho míra, spasiž ny*, die in den lateinischen Litaneien des Frühmittelalters als *Salvator mundi, salva nos* belegt werden kann, wozu jedoch bemerkt sei, dass im Lateinischen die Übereinstimmung in Wurzel zwischen Vokativ und Imperativ, *Salvator – salva*, nicht obligatorisch ist; die Anrufung *Salvator* scheint sogar häufiger mit anderen Imperativen, *adjuva* oder *libera*, verbunden worden zu sein. Als vierte Bitte tritt die so oft verwendete Bitte um Erhörung auf: *i uslyšž, Hospodine, hlasy nášž*, d.h. *exaudi, Domine, voces nostras*. Zuletzt kommt die Bitte, die zur Gelegenheit am besten passt. Im allgemeinen wird die Allerheiligenlitanei durch *dona nobis pacem* abgeschlossen, eine Bitte, die oft in Verbindung mit *Agnus dei* vorkommt und in der Allerheiligenlitanei anscheinend eine sehr lange Tradition hinter sich hat. Aber im Prinzip konnte diese Bitte variieren, je nach der Lage, in der sich die Beter befanden. In unserem slavischen Lied wird um *žizn* ‘fertilitas’ und *mír* ‘pax’ gebetet: *Daj nám všěm, Hospodine, žizn a mír v zemi* ‘gib uns allen, o Herr, Fruchtbarkeit und Frieden im Lande’. Nach dem Wortlaut dieser Schlussbitte zu urteilen, wurde unser Lied bei Bittgängen zur Abwehr von drohender Hungersnot oder Krieg gesungen.

Es kann bei einer Übersetzung, die recht getreu der Vorlage folgt und noch dazu so kurz von Umfang ist, gewagt sein, von Poetik und poetischen Wirkungsmitteln sprechen zu wollen. Nichtsdestoweniger glaube ich, dass man wie im Falle der Allerheiligenlitanei selbst auch hier von Wiederholung als einem wichtigen Wirkungsmittel sprechen kann. Sie dient dazu, wichtige Wörter hervorzuheben, sie zusammenzuhalten oder sie einander gegenüberzustellen. Die schon in der Vorlage befindliche Wiederholung der Eingangsbitte *miserere – pomiluj ny* scheint das Muster abgegeben zu haben. Auch die einleitende Anrufung *Hospodine* wird später wiederholt. Eine Wurzel, *spas-* (eigentlich *(s)pas-*), kann sich in Anrufung und Bitte wiederholen: *Spase – spasiž*, und in der Schlussbitte liegt eine Wiederholung des Wurzelvokals vor: *žizn a mír*. Interessant ist die Wiederholung der Wurzel *mír-* in zwei Bedeutungen: ‘Welt’ und ‘Friede’, – hierdurch wird ein Gegensatz zwischen der Erlösung aller Welt (*Spase všeho míra*) und der Sicherung des Wohls der Gemeinde *hic et nunc* (*žizn a mír v zemi*) angegeben. Schliesslich gehört hierher auch das wiederholte *krleš*, die tschechische Form des Schlusskyrie.

Was das Metrum betrifft, folgen die fünf Bitten, aus denen unser Lied besteht, nicht einfach nacheinander als fünf Verse. Der Rhythmus wird von den beiden ersten kürzeren Bitten, die nur zwei Kola haben und selbständige Verse ausmachen, angeschlagen und der nachfolgende Text ist in Dikola aufgeteilt. Weil jeder Vers hiernach doch mit einem Appellwort (Vokativ oder Imperativ) anfängt, bewahrt der einzelne Vers den Anschein einer Bitte. Nur der siebente Vers ist anders; er enthält ohne einleitenden Appell den Gegenstand der Schlussbitte *žizn a mív v zemi* und in den spätmittelalterlichen Aufzeichnungen werden Vers 6-7 durchgehend als ein Vers behandelt.

Schon Jakobson (1929, 22-25) und später auch Mareš (1967, 1261-1263) rechneten damit, dass unser Lied ursprünglich Halbvokale enthielt und dass sie nach ihrem Wegfall teilweise mit Zeilenfüllern ersetzt wurden. Sie meinten voraussetzen zu können, dass die Verse ursprünglich isosyllabisch waren und aus je acht Silben bestanden. Ich meine jedoch nicht, dass wir berechtigt sind, die ursprüngliche Existenz genau derselben Silbenzahl in jedem Vers zu postulieren. Im Mittelalter gab es auch eine Welt ausser dem regelmässig aufgebauten Versmass, in der die Singbarkeit eines Lieds nicht dadurch bedingt war, dass die Verse, alle oder paarweise, dieselbe Silbenzahl hatten, und hier konnte im selben Lied das Schema der Verteilung der Silben auf die einzelnen Verse von Strophe zu Strophe wechseln. In den aus dem Spätmittelalter stammenden Aufzeichnungen hat das Lied denn auch nur annähernd acht Silben (in der ältesten Aufzeichnung 8, 8, 7, 7, 8, 7, 5 und 4 Silben, vgl. Mareš, 2000, 434). Dass unser Lied mit fünf Bitten schon von Anfang an in acht Verse mit je acht Silben aufgeteilt war, scheint mir nicht ganz einleuchtend (vgl. Mužík, 1965, 8). Auch Lehár (1990, 16-21), der das Metrum eingehend untersucht hat, meint, dass wir uns mit einer Tendenz zu Isosyllabismus begnügen müssen.

Bei der Beurteilung des aus dem Spätmittelalter überlieferten Textmaterials muss man sich vergegenwärtigen, dass es nicht wie sonst auf einer schriftlichen, sondern auf einer mündlichen Überlieferung beruht. In der Gesangtradition haben die Singer vermutlich schon von Anfang an die tschechischen Normen für Aussprache und Flexion befolgt und im Laufe der Zeit haben sich verschiedene Änderungen der tschechischen Sprache leicht geltend machen können. Um das Alter des Lieds näher bestimmen

und die Frage nach den näheren Umständen seiner Entstehung beantworten zu können, müssen wir uns an die Wörter selbst wenden, von denen einige der Entwicklung standgehalten haben und als Fremdlinge im modernen Tschechisch erscheinen: *pomilovati* 'misereri', *Spas* 'Salvator', *mir* 'mundus', die Aequivalente im Altkirchenslavischen haben, und weiter auch *žizn* 'fertilitas' und *krleš* 'kirleis', die noch im Alttschechischen Verwendung fanden.

Persönlich glaube ich, dass unser Bittlied von einem mazedonischen Missionar geschaffen wurde. Ich stelle mir die Sache folgendermassen vor: Um heidnische Gebräuche mit Bittrufen um gute Ernte und Landfrieden (solche Gebräuche sind aus skandinavischer Kultgeschichte bekannt, (vgl. Třešůík, 1988, 23-45; Paul, 1928, 22)) mit christlichen Bittrufen ersetzen zu können, hatte schon die Bayernmission Prozessionen mit lateinischen Litaneien eingeführt, denen sich die Tschechen mit dem Ruf *krleš* (dem der tschechischen Zunge angepassten deutschen *kirleis* aus *Kyrie eleison* (Trost, 1979, 283-284)) anschliessen konnten. Ein mazedonischer Missionar hat dann später von einem tschechischen Mitarbeiter, der früher in der Bayernmission gearbeitet hatte und deshalb die Litanei kannte, diese übersetzen lassen, aus ihr vielleicht die Bitten ausgewählt und sie in einem regelrechten Altkirchenslavisch geformt. Um das Interesse der Tschechen vollauf für diese Kurzlitanei zu gewinnen, hat er aber mit Absicht die Schlussbitte um gute Ernte und Frieden mit denselben Wörtern, die die Tschechen als Heiden zu rufen gewohnt waren, ausgedrückt. Die beiden Wörter *žizn* und *mir* waren zwar auch im Altkirchenslavischen bekannt: *žiznъ* 'Leben' und *mirъ* 'Welt, Friede', aber sie wurden im Lied in den für das damalige Tschechisch kennzeichnenden Bedeutungen 'Fruchtbarkeit' und 'Friede' verwendet, – und noch dazu: diese beiden Ausdrücke sind mit dem im Tschechischen üblichen Konjunktion *a* (nicht mit *i*) verbunden. Danach haben die Tschechen mit dem von den bayerischen Missionaren gelernten *krleš*-Ruf eingesetzt.

# Liturgica

## 1. Der kroatisch-glagolitische Messkanon

Die Paläoslovenisten diskutieren sehr lange, welche Liturgie die Apostelbrüder in ihrer Missionsarbeit in Grossmähren benutzt haben. Es wäre am natürlichsten zu denken, dass sie dem byzantinischen Ritus folgten. Sie waren in dieser Liturgie aufgewachsen und waren durch ihre Tätigkeit bis dahin mit der byzantinischen Liturgie innig vertraut. Auch sind die zu uns gekommenen altkirchenslavischen Sprachdenkmäler so gut wie alle Übersetzungen aus dem Griechischen. Aber gerade auf dem liturgischen Gebiet ist es begrenzt, was wir an Texten aus kyrillomethodianischer Zeit überliefert haben und unter den wenigen Texten kommen auch Übersetzungen römischer Liturgie vor.

Altkirchenslavische Texte zum Gebrauch im Stundengebet (*služba*, *akoluthia*) fehlen mit Ausnahme der Prager Blätter, die jedoch keine Texte zur Feier nachbiblischer Heiliger enthalten. Es liegt nahe anzunehmen, dass man am Anfang der Slavenmission in grossem Umfang Chordienst im Griechischen abgehalten hat. Ein vollständiger Textapparat zum Stundengebet scheint erst in nachmährischer Zeit zustande gekommen zu sein. Für wichtiger hat man sicher gehalten, schon von Anfang an über messliturgische Texte im Slavischen zu verfügen. Hier liegen nach byzantinischem Ritus zwei Evangeliare (*Codex Assemanianus*, um 1000, und das *Savabuch*, 11. Jh.) vor, nach römischem Ritus Sakramentarauszüge (*Die Kiever Blätter*, 10. Jh.). Man kann versucht sein, zu glauben, dass römische und byzantinische Liturgie Seite an Seite existierten, aber ein klares Bild, wo und wann welche Liturgie benutzt wurde, kann eine blosser Registrierung des Textsmaterials nicht geben.

Zu den römischen messliturgischen Texten gehört auch der Messkanon, der uns in kroatisch-glagolitischen Missalen aus dem 14. Jahrhundert überliefert ist. Schon Vajs zeigte (*ČMF* 1939, 113-134, *AAV* 1939, 89-141; 1948, 102-119), dass der kroatisch-glagolitische Messkanon getreuer als die anderen Texte des Missals den kyrillomethodianischen Wortschatz reflektiert und auch in grammatischer Hinsicht viel Altes bewahrt. Er erklärte dies dadurch, dass man in Kroatien, als es beim Übergang von der byzantini-



schen zur römischen Liturgie notwendig wurde, Texte für die römische Messliturgie zu übersetzen, den Messkanon betreffend eine schon vorliegende, aus grossmährischer Zeit stammende altkirchenslavische Übersetzung benutzte. Kurze Zeit nachher stellte Vašica (1940, 65-77; 1939-46, 1-54; 1966, 23-24) fest, dass der kroatische Messkanon aus dem Griechischen übersetzt worden war. Er meinte, hierin einen weiteren Beweis dafür erblicken zu können, dass der römische Messkanon schon in grossmährischer Zeit von einem mazedonischen Missionar übersetzt worden war. Nach seiner Auffassung hatten sich die Slavenapostel genötigt gesehen, anderen ostkirchlichen Gemeinden, die unter päpstlicher Jurisdiktion wirkten, zu folgen und die sogenannte Petrusliturgie einzuführen, d.h. sie konnten die byzantinische Liturgie beibehalten, vorausgesetzt, dass sie in die Messliturgie eine Übersetzung des römischen Messkanons einverleibten.

Vašica verglich die in kroatisch-glagolitischen Missalen vorliegende slavische Übersetzung des Messkanons mit Übersetzungen in andere Sprachen und fand, dass ihr die georgische Übersetzung besonders nahe steht. Dies ist insofern nicht überraschend, denn diese beiden Übersetzungen sind, wie Vašica selbst ausführt, zu ungefähr derselben Zeit entstanden. Man kann sich vielleicht vorstellen, dass sich beide Übersetzer als Vorlage einer mehr oder weniger identischen griechischen Übersetzung des lateinischen Grundtexts bedient haben. Auch kann die Übereinstimmung in der Anführung von Heiligennamen im Embolismus (die Heilige Jungfrau, der Erzengel Michael, Johannes der Täufer) so ausgelegt werden, dass beide Übersetzer ihre Vorlage aus Italien bekommen haben, denn die angeführten Namen indizieren nach Ebner (1896, 426f.) ihre italienische Herkunft. Höchstwahrscheinlich haben die Apostelbrüder schon am Anfang ihrer Missionstätigkeit die Petrusliturgie eingeführt, spätestens wohl nach der Reise nach Rom im Jahre 967. Es wäre eigentlich nicht undenkbar, dass es noch in der ersten Zeit in Kroatien Priester gab, die im Stande waren, den Messkanon aus dem dem Griechischen ins Altkirchenslavische zu übersetzen, aber auf eine frühe Einführung der Petrusliturgie deutet auch der Umstand, dass das Gebet gegen den Teufel, das, wie wir oben gezeigt haben, unter die ersten altkirchenslavischen Schöpfungen zu rechnen ist, einige Heiligennamen enthält (Agatha, Lucia, Caecilia, Felicitas), die den Anschein haben, dem Messkanon entnommen zu sein.

Vajs' und Vašicas Theorie hat später allseitige Zustimmung gefunden. Nur Laurenčik (1971, 201-214) und nach ihm Mareš (1981, <sup>2</sup>2000, 183-184) haben die Existenz einer slavischen Petrusliturgie zu kyrillomethodianischer Zeit beanstandet, aber meiner Meinung nach nicht die Beweisführung der beiden Prager Paläoslovenisten erschüttert. Man kann indessen Vajs seinen unvorsichtigen Gebrauch des Wortes Archaismus vorhalten. Als Archaismus bezeichnet er in der Praxis jedes Wort, das sich im kyrillomethodianischen Schrifttum belegen lässt, ohne seiner etwaigen Frequenz im kroatisch-glagolitischen Schrifttum Rechnung zu tragen. Im Falle von *řesnotivno* 'certus' sagt er geradezu, dass das Wort im damaligen Kroatischen nicht lebendig war (Vajs, AAV 1939, 4). Aber dieses Wort und mehrere andere charakterisiert Jagić folgendermassen: »[Sie] sind ja bis in die spätesten Zeiten Gemeingut aller kroatisch-glagolitischen Texte geblieben« (Jagić, 1890, 30), oder »[Sie] bewegen sich ganz im Bereiche des echten altkirchenslavischen Lexicons ältester Periode, dessen Reflexe in dem kroatischen Glagolismus, dem unmittelbarsten Fortsetzer der pannonisch-slovenischen literarischen Arbeit, durch Jahrhunderte fortlebten (Jagić, 1898, 20; hierzu Vondrák, 1904, 39-40). Besonders leichtfertig scheint es mir, über Archaismen in Verbindung mit grammatischen Erscheinungen im kroatischen Messkanon zu sprechen. Solche Erscheinungen wie nichtkontrahierte Formen des Pronomens und des zusammengesetzten Adjektivs, nichtkontrahierte Imperfekte und Kurzformen des praet. part. act. der IV. Klasse sind allgemein in der kroatisch-glagolitischen Literatur verbreitet. Man muss sich vergegenwärtigen, dass in manchem die Sprache selbst eher als die einzelnen Wörter und Formen archaisch ist.

Man hat mehrmals (Vajs selbst, AAV 1939, 7) darauf aufmerksam gemacht, dass sich das Vaterunser im kroatisch-glagolitischen Messkanon sprachlich nicht mit dem Vaterunser der altkirchenslavischen Evangelienübersetzung deckt. Wo die Evangelienübersetzung in den einleitenden Bitten des Vaterunsers *da*-Sätze hat, stehen im kroatischen Messkanon Imperative (*sveti se, pridi, budi*). Darin braucht man kein Problem zu erblicken. Ich halte es für natürlich, dass man in Kroatien, als man die altkirchenslavische Übersetzung des römischen Messkanons übernahm, sei es im Anschluss an die byzantinische oder erst später im Anschluss an die römische Liturgie, das Vaterunser in Einklang mit der in Kroatien

gebräuchlichen Form des Vaterunsers brachte und die *da*-Sätze durch Imperativsätze ersetzte. Bloss ist dann zuzugeben, dass hier Kroatisch archaischer als Altkirchenslavisch ist, – der slavische Imperativ ist wie bekannt vom indoeuropäischen Gesichtspunkt aus eine Optativform, und die bewahrt gerade im 3. Sg. die alte Optativbedeutung (Sprachgeographisches bei Matějka, 1971, S. 232-233).

## 2. Die Kiever Blätter

Die Kiever Blätter stellen Auszüge des Sakramentars dar. Das Sakramentar, eines der römischen Messbücher, die vor der Entstehung des Missals gebraucht wurden, bestand aus zwei Teilen, einem grösseren Teil, dem Proprium, mit Gebeten für die verschiedenen Sonn- und Feiertage des Jahres, und einem kleineren Teil, dem Commune, mit Gebeten zur Verwendung an Alltagen und an Festtagen, wenn der zu feiernde Heilige nicht im Proprium mit eigenen Gebeten aufgenommen war. Zum Inhalt des Sakramentars gehörte auch die *Ordo missae* mit dem Messkanon.

In den Kiever Blättern finden wir Gebete zum Gebrauch am Gedenktag der hl. Clemens und Felicitas, dann folgten Gebete für sechs Alltagsmessen und zum Schluss Gebete zum Feiern von einer Gruppe von Märtyrern und zum Feiern der Himmelmächte – in Zahlen 7 Blätter mit 38 Gebeten auf 10 Messen verteilt.

Die Gebete der Kiever Blätter machen den Eindruck, am Ende des Sakramentars gestanden zu haben, denn der Gedenktag der hl. Clemens und Felicitas fällt auf den 23. November am Ende des römischen Kirchenjahres. Die Blätter scheinen – jedenfalls auf den ersten Blick – die letzte Lage einer Sakramentarübersetzung gebildet zu haben, beziehungsweise die zweitletzte oder drittletzte, je nachdem, ob im Commune noch andere Heiligenkategorien mit Gebeten vertreten waren oder noch der Messkanon folgte.

Man spricht in Verbindung mit den Kiever Blättern beharrlich über ein Fragment, als hätten sich die Blätter von dem Einband einer vollständigen Sakramentarübersetzung gelöst. Es geschieht denn auch oft, dass sich das Ende, d.h. die letzte Lage oder die letzten Lagen einer Handschrift, zumal es wie hier, durch tagtäglichen Gebrauch der Abnutzung unterliegt, abtrennt. In unserem Falle sind die Blätter aber gar nicht abgenutzt, im Gegenteil die

ursprünglich leere erste Seite der Kiever Blätter war in so gutem Zustand, dass sie später (aber schon im 11. Jahrhundert) mit einem Text versehen werden konnte.

Vielmehr lässt sich von der Wiederherstellung einer abgenutzten und abgestossenen Lage sprechen. Darauf könnte besonders die ursprünglich leere Erstseite deuten, denn sie war vermutlich zusammen mit dem letzten, ursprünglich auch leeren, aber jetzt abgeschnittenen Blatt als »Schutzumschlag« vorgesehen: man wollte vielleicht den Text in eine neue bestandsfähigere Lage eintragen, die dann als Beilage zum Sakramentar hätte dienen können (vgl. Kølln, 1997, 119). Die Hypothese von der Wiederherstellung eines Fragments ist aber auch keine befriedigende Lösung, denn es ist fragwürdig, ob wir überhaupt die Existenz eines vollständigen Sakramentars voraussetzen dürfen.

Die Frage nach der Existenz einer vollständigen Übersetzung des römischen Sakramentars ins Altkirchenslavische und die damit verbundene Frage, ob man vielleicht slavische Liturgie in Grossmähren irgendwo oder irgendwann ausschliesslich nach römischem Ritus gefeiert hat, wird von Zeit zu Zeit diskutiert. Die Entdeckung eines slavischen Messkanons nach römischem Ritus aus kyrillomethodianischer Zeit gab der Diskussion neue Nahrung.

Vajs (MF 1939, 25) war der Auffassung, dass »la découverte de ce canon paléoslave ... a fourni la preuve qu'un sacramentaire slave complète existait déjà à l'époque des Saints Cyrille et Méthode«. Nach näheren Untersuchungen und Erwägungen kam Vašica zu einem ähnlichen Ergebnis. Er vertrat den Standpunkt, dass der Messkanon und die Messgebete, wie wir sie aus den Kiever Blättern kennen, komplementäre Bestandteile der Petrusliturgie waren, und wies darauf hin, dass beides in der griechischen Petrusliturgie zusammen vorkommt. Er meinte (Vašica, 1996, 50, 53) – soviel ich sehen kann, aber ohne dazu berechtigt zu sein – davon absehen zu können, dass der Messkanon in der georgischen Übersetzung der Petrusliturgie, die gleichen Alters wie die altkirchenslavische Übersetzung ist, ohne die römischen Messgebete auftritt.

Im Gegensatz zu Vajs und Vašica bin ich der Ansicht, dass gerade der Umstand, dass im kroatisch-glagolitischen Missal nur der Messkanon auf kyrillomethodianische Zeit zurückgeführt werden kann, dafür spricht, dass zur Zeit, als man in Kroatien an einer sla-

vischen Übersetzung des Missals arbeitete, die Übersetzungen von Messkanon und Messgebeten nicht als Bestandteile desselben Messbuchs vorlagen. Hinzu kommt, dass die Übersetzungen von Messkanon und Messgebeten sehr unterschiedlich sind. Wie Vašica selbst (1966, 54f., 147ff.) klargestellt hat, ist der kroatisch-slawoligistische Messkanon eine getreue Übersetzung aus dem Griechischen, die Messgebete der Kiever Blätter hingegen ziemlich freie Übersetzungen aus dem Lateinischen, die an mehreren Stellen Anklänge an die byzantinische Messliturgie enthalten. Die beiden Texte müssen deshalb unter ganz verschiedenen Umständen entstanden sein. Wahrscheinlich sind die Messgebete der Kiever Blätter erst späterhin in Böhmen übersetzt worden. Das bedeutet natürlich nicht, dass diese Übersetzung dem kroatischen Übersetzer des römischen Missals unbekannt sein musste (vgl. Matějka, 1968, 255-262). Im Gegenteil wissen wir, dass die Kiever Blätter längere Zeit in Kroatien aufbewahrt und hier, wie oben berührt, nachträglich im 11. Jahrhundert mit einem Text auf der ursprünglich leeren ersten Seite versehen wurden. Der Grund, warum man bei der Anfertigung der kroatischen Missalübersetzung diese Übersetzung doch nicht hat übernehmen können, ist dann vielleicht einfach der gewesen, dass man sie nicht für korrekt gehalten hat.

Möchte man nun die Entstehung der Kiever Blätter näher erklären, muss man sich vergegenwärtigen, dass wir keine Gewähr haben, dass die Gebete, die wir in den Kiever Blätter finden, in der lateinischen Vorlage ein zusammenhängendes Stück ausgemacht haben, d.h. dass sie dort nacheinander ohne Zwischenglieder folgten. Zwischen der Messe für Papst Clemens mit Kommemoration für die hl. Felicitas am 23. November und den Alltagsmessen können noch andere Heiligenmessen aus dem Ende des Kirchenjahres eingegliedert gewesen sein, und zwischen den Alltagsmessen und den beiden Messen für Heiligengruppen, dürften Messen für einzelne Heiligen verschiedener Kategorien ihren Platz gehabt haben. Hieraus ergibt sich, dass die Kiever Blätter nicht als ein zufällig bewahrtes Stück eines Sakramentars zu betrachten sind und nicht als Indiz für die Existenz einer vollständigen slavischen Sakramentarübersetzung angeführt werden können, sondern dass wir es mit drei speziell ausgewählten Stücken zu tun haben, die anscheinend etwas dargeboten haben, das in den liturgischen Büchern der Ostkirche nicht zu finden war.

Der wichtigste Teil der Kiever Blätter ist ohne Zweifel der mittlere mit den Gebeten für sechs Alltagsmessen. Hier darf man nicht vergessen, dass die byzantinische Messliturgie in Grossmähren nach dem Ausweis des Evangeliiars des Codex Assemanianus keine Alltagsmessen kannte. Feste Messtage waren nur Samstag und Sonntag. Während ihrer fortgesetzten Tätigkeit in Böhmen konnte die slavische Kirche, die seit 895, als sich Fürst Spytihněv König Arnulf unterwarf, wahrscheinlich dem Regensburger Bischof unterstand, seitens der römischen Kirche aufgefordert worden sein, Messen auch an Alltagen zu lesen. Einer diesbezüglichen Verordnung sind die slavischen Priester dann dadurch nachgekommen, dass sie lateinische Alltagsmessen übersetzten oder bearbeiteten. Auf diese Weise entstanden meines Erachtens auch die Orationen der Alltagsmessen, die in den Kiever Blättern vorliegen.

Schon Pokorný (Liturgie pĕje slovansky 1963, 178-179; Slawische Liturgie 1963, 123-125) hat die Kiever Blätter auf ihre Funktion hin definiert. Er hielt sie für einen besonderen, die Alltagsmessen enthaltenden libellus missae. Dieser Bestimmung kann ich mich anschliessen, bloss kann ich mir für eine so späte Zeit keine Aufteilung des Sakramentars in libelli vorstellen. Die Kiever Blätter können auch nicht in dieser Beziehung als Teil des römischen Sakramentars betrachtet werden, sondern stellen eine Beilage zu den slavischen nach byzantinischem Ritus eingerichteten Messbüchern dar.

Nach Pokorný ist die Clemensmesse, die die Einleitung zu den Kiever Blättern bildet, als eine Weihung des Libellus an den hl. Clemens, der eine sehr grosse Rolle für die kyrillomethodianische Mission spielte, aufzufassen. Diesen Gedanken finde ich richtig. Der Ruhm des hl. Clemens unter den Slaven leitet sich davon ab, dass die Apostelbrüder die sterblichen Überreste dieses hochrangigen Papstheiligen nach Rom brachten. Dadurch verschafften sie der slavischen Mission das Wohlwollen der römischen Kirche. In diesem Geist sind ihm die Kiever Blätter geweiht. Sie wurden einem Schutzpatron des slavischen Gottesdiensts geweiht, aber der Umstand, dass der hl. Clemens der erste Papst war und dass die hl. Felicitas ebenfalls mit Rom verknüpft war, macht es natürlich, in dieser Weihung zugleich einen Ausdruck von Obediens für die römische Kirche zu erblicken.

Man muss sich klarmachen, dass der hl. Clemens nicht nur in

der grossmährischen Zeit, sondern – wie ich in einem nachfolgenden Kapitel noch zeigen werde – auch in der weiteren Entwicklung der slavischen Kirche eine grosse Rolle als Schutzheiliger spielte. Die Weihung der Kiever Blätter an diesen Heiligen gibt deshalb keine Grundlage einer näheren Datierung der Schrift ab.

Im Vorhergehenden haben wir versucht, Ort und Zeit der Entstehung der Kiever Blätter ihrem Inhalt nach zu bestimmen, und angenommen, dass wir es mit einer Schrift zu tun haben, die in Böhmen nach 895 entstanden ist. Bisher hat man sich damit begnügt, die Entstehungsort und -zeit der Kiever Blätter nach sprachlichen Daten zu bestimmen und es ist eine allgemein verbreitete Auffassung gewesen, dass die uns vorliegende Handschrift sprachlich der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts angehört, was mit unserer Bestimmung der Entstehungszeit nach dem Inhalt gut übereinstimmt. Allein Mareš (1961, 12-23; <sup>2</sup>2000, 46-60) unterwarf das sprachliche Material einer neuen Prüfung und datierte die Handschrift in die grossmährische Zeit, eine Datierung, die unter tschechischen Forschern bald weitere Verbreitung fand. Hinzu kommt, dass mehrere Forscher die Kiever Blätter als eine späte Abschrift betrachten und das Original in die grossmährische Zeit datieren. Einige Forscher halten sogar den hl. Kyrill für den Urheber des Texts der Kiever Blätter (Vašica, 1996, 55).

Was in sprachlicher Hinsicht die Kiever Blätter besonders gegenüber den im Alter nächstkommenden Handschriften kennzeichnet, ist, dass ihre Lautbezeichnung sehr genau dem Lautbestand entspricht, den wir für die altkirchenslavische Sprache in kyrillomethodianischer Zeit, d.h. in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, voraussetzen. Die anderen Handschriften, die Abschriften aus der Zeit um 1000 oder später darstellen, weisen ziemlich viele Abweichungen auf; in ihnen ist die altkirchenslavische Lautung kyrillomethodianischer Originale in beträchtlichem Ausmass mit Elementen der eigenen Sprache der Kopisten vermischt.

Eine schwankende Schreibweise hat man in den Kiever Blättern nur in einem Falle, *всѣхъ* / *всѣхъ*, vermerkt. Die überraschend konsequente Orthographie macht es unmöglich, sich das Mitwirken von mehreren in Ort und Zeit entfernten Kopisten vorzustellen, und man kann sich sogar fragen, ob die Kiever Blätter nicht eine Originalhandschrift seien. Seit Vondrák (1904, 5), der darauf

hinwies, dass der Anfang von einer anderen Hand als die übrige Text geschrieben ist, hält man sie für eine Abschrift. Liest man nur Vondráks Erklärung von der Beteiligung zweier Hände, wird man nicht ausschliessen können, dass eine und dieselbe Person beide Teile, bloss zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Arbeitsbedingungen (Müdigkeit, Beleuchtung) geschrieben hat. Schaekens minuziöse Untersuchung (1987, *passim*) lässt jedoch keinen Zweifel daran, dass es sich um zwei Hände handelt. Ich bezweifle nicht, dass die Kiever Blätter eine Abschrift sind, aber wahrscheinlich handelt es sich um eine der vielen Abschriften, die gleich nach der Übersetzung angefertigt wurden, um nach der Einführung der Messe an Alltagen den Bedarf der Kirchen an Textunterlagen zu befriedigen. Ich meine, dass in diesem Falle die Abschrift so gut wie eine Originalhandschrift ist.

Ist nun auch die Orthographie unserer Handschrift sehr konsequent und gibt sie auch den Lautbestand des Altkirchenslavischen sehr getreu wieder, muss man darauf achten, dass die Handschrift in anderen Beziehungen nicht die altkirchenslavische Sprachnorm befolgt. Der für die Sprache der Kiever Blätter Verantwortliche hat die Sprache der mazedonischen Missionare sehr gut beherrscht. Dies kann nicht wundernehmen, denn seine im ganzen so perfekte Beherrschung der altkirchenslavische Schriftsprache setzt letzten Endes eine sehr gute aktive Kenntnis des Mazedonischen voraus, der gesprochenen Sprache, die der altkirchenslavischen Schriftsprache zugrunde liegt. Man kann sich eventuell auch vorstellen, dass er im Milieu der mazedonischen Lehrer aufgewachsen und zweisprachig war.

In seinen Bestrebungen, den tschechischen Priestern einen Text darzubieten, der sie in den Stand setzen würde, die Messe mit der richtigen Aussprache vorzutragen, hat der Übersetzer den Text mit Akzent- und Quantitätszeichen versehen. Es fehlten ihm allerdings die Voraussetzungen, diese Aufgabe zur Vollkommenheit lösen zu können. Viele Wörter sind ohne Akzentangabe und die Verwendung der Akzentzeichen ist nicht ganz konsequent. Mehrere Forscher haben sich zur Akzentuierung der Kiever Blätter skeptisch geäußert, aber andererseits herrscht unter den Forschern, die sich mit dieser Frage besonders befasst haben (Vondrák, 1904, 5-30; Trager, 1933; Trubeckoj, 1954, 43, 74; Jakobson, 1935, 51-52, 1963, 161ff; 1964, 259-260; Kortlandt, 1980, 1-3; Schaeken, 1987, 51-78) Einigkeit darüber, dass sich die angewand-



ten Zeichen auf Akzent und Quantität beziehen, und in grossen Zügen auch Einigkeit darüber, was die einzelnen Zeichen angeben. Es lässt sich ein Akzent- und Quantitätssystem erschliessen, das sehr an das des modernen Serbokroatischen, bzw. des Čakavischen, erinnert. Besonders haben den Schreiber die Quantitätsunterschiede zwischen Tschechisch und Mazedonisch interessiert und mit voller Konsequenz hat er z.B. die Länge der Endung -ъ im Gen. plur. der nominalen *e/o-* und *a-*Stämme in allen vorkommenden Fällen registriert (Vondrák, 1904, 23).

Die Akzentuierung der Kiever Blätter ermöglicht an sich keine Bestimmung ihrer Entstehungszeit. Ein Bedürfnis, in altkirchenslavischen Texten, die zum Vortragen – auch von Nicht-Mazedoniern – vorgesehen waren, den Akzent zu bezeichnen, hat wohl immer vorgelegen und wir können nicht ausschliessen, dass es von Zeit zu Zeit seitens der Übersetzer oder der Priester Versuche gegeben hat, liturgische Texte zu akzentuieren. Die Kiever Blätter betreffend können wir soviel sagen, dass die Akzentuierung nicht von einem Mazedonier vorgenommen wurde, denn in dem Falle wäre gewiss der dynamische Akzent mit grösserer Konsequenz angegeben. Ich glaube, dass ein Tscheche, falls Tschechisch schon damals Anfangsbetonung hatte, gerade geneigt sein konnte, die Rolle des freien dynamischen Akzents im Altkirchenslavischen zu unterschätzen und das Hauptgewicht auf die Angabe der Quantität, der in beiden Sprachen frei war, zu legen.

Dass der Übersetzer der Kiever Blätter ein guter Kenner der gesprochenen Sprache war, äussert sich auch in seiner Verwendung der Akkusativform *ny* an Stelle der Nominativform *my* 'wir'. Schon damals hat man, wie es scheint, in der mazedonischen Umgangssprache im Nominativ *ny* statt *my* gesagt, vgl. *nie* 'wir' in der heutigen mazedonischen Schriftsprache. Bei der Kodifizierung des Altkirchenslavischen hat Kyrill wahrscheinlich beobachten können, dass im mazedonischen Vaterunser und vielleicht auch sonst in mündlich überlieferten religiösen Formeln *my* 'wir' noch im Gebrauch war und dieser Form den Vorrang gegeben. Vielleicht hat er auch die Nominativform *my* aus anderen Mundarten gekannt. Für den Übersetzer der Kiever Blätter, wahrscheinlich einen Tschechen, der mit den mazedonischen Missionaren verkehrt hatte, aber die sprachlichen Verhältnisse in Mazedonien nicht näher kannte, war die Nominativform *ny* ein auffallendes Merkmal des Mazedonischen und auch die richtige Form, schlichthin

weil die hl. Kyrill und Method so gesprochen hatten. Man muss jedoch die Möglichkeit offen halten, dass der hl. Kyrill, als er die altkirchenslavische Sprache begründete, ohne weiteres eine im Mazedonischen vorliegende Nominativform *ny* als schriftsprachlich akzeptierte und dass diese Form in der ganzen grossmährischen Periode und später auch in Böhmen als solche betrachtet wurde. Die Nominativform *my* sollte hiernach erst später auf mazedonisch-bulgarischem Boden eingeführt worden sein. Dies musste zur Voraussetzung haben, dass man in den damaligen mazedonisch-bulgarischen Kulturzentren nicht länger die Nominativform *ny* als hochsprachlich anerkennen konnte. Soweit ich sehen kann, fehlt es uns an Sprachmaterial, um diese Frage lösen zu können.

In anderer Hinsicht scheint die Sprache der Kiever Blätter vom Tschechischen, das vermutlich die Muttersprache des Übersetzers gewesen ist, beeinflusst zu sein. An erster Stelle ist hier die Vertretung der ursl. *\*tj* und *\*dj* anzuführen. In den uns erhaltenen altkirchenslavischen Handschriften sind ursl. *\*tj* und *\*dj* als *št* und *žd* reflektiert, nur in den Kiever Blättern und in den Prager Blättern als *c* und *z* wie im Tschechischen (z.B. *nasyčeni*, *dazb*).

Aksl. *št* und *žd* sind in den aus Bulgarien stammenden altkirchenslavischen Handschriften als autochton zu betrachten. Im Altkirchenslavischen, das Mazedonien als Heimat hatte, wurden aber allem Anschein nach *\*tj* und *\*dj* ursprünglich durch palatalisierte Verschlusslaute *k´* und *ǵ* vertreten, durch die Reflexe, die wir auch aus der modernen mazedonischen Schriftsprache kennen. Oblaks Untersuchungen (1896, 55-68) in Dörfern in der nördlichen Umgebung von Saloniki zeigen, dass hier die einheimischen mazedonischen Reflexe *k´* und *ǵ* »ganz entschieden überwiegen«, *št* (*šč*) »stark zurücktritt« und *žd* »äusserst selten ist«. Dass die einheimischen mazedonischen Reflexe in den südlichsten mazedonischen Mundarten – in der Nähe der Stadt, aus der Kyrill und Method stammten – so gut erhalten sind, ist von grösster Bedeutung. Diese Laute können unter keinen Umständen als Eindringlinge aus dem Serbischen betrachtet werden. Auf Grund theoretischer Erwägungen über den ursprünglichen Bestand von Lauten in der altkirchenslavischen Schriftsprache hat ferner Durново (1929, 55-58) die Hypothese geäussert, dass der zwölfte Buchstabe *ѣ*, der in den zu uns gekommenen altkirchenslavischen Texten zur Bezeichnung des palatalisierten *ǵ* in griechischen

Lehnwörtern (*anǵelъ*) Anwendung findet, ursprünglich auch zur Bezeichnung des palatalisierten  $\acute{g}$  < ursl. \**dj* in einheimischen slavischen Wörtern diene. Später, aber schon zu grossmährischer Zeit, sei nach dieser Hypothese im Altkirchenslavischen  $\acute{g}$  vor dem tschechischen Reflex *z* gewichen, da es den mährischen Priestern nicht möglich gewesen war, das ihnen fremde Phonem auszusprechen. Ein solcher Zustand liege in den Kiever Blättern vor, wo ursl. \**dj* mit *z* wiedergegeben ist (Ausführlich bei Tkadlčík, 1963, 351ff.; abweichend Šaur, 2000, 132-142). Zugunsten dieser Hypothese führte man weiter an, dass es in einigen altkirchenslavischen Handschriften tatsächlich Beispiele für *z* statt  $\acute{z}$ d gibt. Die Belege, die schon von Vondrák (1904, 40-43) gesammelt wurden, sind aber sehr dünn gesät (4mal *rozbstvo* Cloz., Mar., *vizžb* Mar.) – und Jakobson (1939, 10) meinte sogar, sie wegdeuten zu können.

Betreffs der Vertretung des ursl. \**tj* im Altkirchenslavischen ist die Sachlage anders. Ein glagolitischer Buchstabe für palatales  $k'$  ist uns nicht überliefert, was natürlich nicht ausschliesst, dass ein solcher Buchstabe existieren konnte. Der Grund, warum der glagolitische Buchstabe für  $\acute{g}$  bewahrt wurde, nicht aber der Buchstabe für  $k'$ , kann meines Erachtens der sein, dass der Buchstabe für  $\acute{g}$  den häufig gebrauchten Zahlenwert '30' bezeichnete und somit eine grössere Überlebensfähigkeit hatte als der Buchstabe für  $k'$ , der offenbar einen höheren und seltener in Betracht kommenden Zahlenwert bezeichnete. Dieser Buchstabe für  $k'$  kam ausser Gebrauch, als sich der neue bulgarische Reflex *št* durchsetzte. Der wurde einfach durch die beiden Buchstaben  $\omega\sigma$  (kyrillisch  $\omega\tau$ ) = *št* wiedergegeben, oder aber durch éinen, wie es scheint, nachträglich gebildeten Buchstaben  $\psi$ , der zugleich als Zahlenzeichen diene, aber als solches erst im Kroatisch-Glagolitischen mit dem Zahlenwert '800' belegt ist (Hierzu namentlich Auty, 1963, 5-11). Wie das nicht überlieferte glagolitische Zeichen für  $k'$  und '800' ausgesehen hat, darüber kann man nichts Näheres wissen. Vielleicht ist der Ausgangspunkt das am Ende des griechischen Alphabets nach Omega stehende (und im Slavischen »pě« genannte?) Sampi gewesen, denn im glagolitischen Alphabet folgt  $\psi$ , das Zeichen für *št* und '800', unmittelbar nach einem Zeichen für '700', das eine Modifikation des griechischen Omegas ist. Die Frage nach der Herkunft des glagolitischen Buchstabens  $\psi$  bringt die Diskussion von der Priorität des glagolitischen Alphabets in Erinnerung. Unmittelbar sieht kyrillisches  $\psi$  = *št* wie eine

Ligatur von  $\omega = \check{s}$  und  $\tau = t$  aus, und das glagolitische  $\uplus$  wäre somit dem kyrillischen  $\Psi$  nachgebildet: es ist derselbe Buchstabe, bloss mit der für das glagolitische Alphabet so charakteristischen Öse versehen (Georgiev, 1942, 40). Man kann sich vielleicht denken, dass  $\Psi$  ursprünglich zum Gebrauch im kyrillischen Alphabet erfunden wurde, um diesem Alphabet Eingang auf solche Gebiete zu sichern, wo ursl.  $*tj$  nicht als  $\check{s}t$ , sondern als ein Phonem reflektiert wurde, in Mazedonien als  $k'$ , in Serbien als  $\acute{c}$ .

In den wichtigsten Punkten möchte ich mich Durnovo und Auty anschliessen, und ich stelle mir die Entwicklung folgendermassen vor: Im Altkirchenslavischen wurden am Anfang ursl.  $*tj$  und  $*dj$  durch die im Mazedonischen bodenständigen palatalisierten  $k'$  und  $\acute{g}$  vertreten. In dem vom hl. Kyrill erfundenen glagolitischen Alphabet wurden diese Reflexe durch besondere Buchstaben bezeichnet. Man muss meines Erachtens damit rechnen, dass die mazedonischen Missionare diese Laute und Buchstaben in mündlicher und schriftlicher Sprachausübung die ganze grossmährische Periode hindurch benutzten. Wenn ihre mährischen Schüler Gottesdienst nach den altkirchenslavischen liturgischen Büchern abhielten, lasen sie einfach die betreffenden Buchstaben als  $c$  und  $z$ , d.h. sie benutzten die ihnen geläufigen tschechischen Reflexe, und diese Aussprache wurde wahrscheinlich geduldet, bzw. als schriftsprachlich anerkannt. In dem Umfang, in dem die mährischen Schüler das Abschreiben auf sich nahmen, war ihnen sicher daran gelegen, richtig abzuschreiben, was ihnen jedoch nicht immer gelang, und auf diese Weise können wir das sporadische Vorkommen der tschechischen Reflexe  $c$  und  $z$  in einigen altkirchenslavischen Denkmälern erklären. Erst später, nach der Vertreibung der mazedonischen Missionare aus Mähren im Jahre 885, als die tschechischen Priester selbst anfangen, religiöse Texte zu schreiben, benutzten sie durchwegs die Buchstaben für  $c$  und  $z$  sowohl bei der Abfassung neuer Schriften (die Kiever Blätter), als auch beim Abschreiben (die Prager Blätter).

Auf dem Gebiet des Satzbaus ist zu bemerken, dass die in den Orationen vorkommenden Bitten, die in der lateinischen Vorlage mit *ut* und Konjunktiv auftreten, in den Kiever Blättern durch einen wechselnden Modus übersetzt sind, entweder wie gewöhnlich im Altkirchenslavischen durch den Indikativ oder – und ziemlich häufig – durch den Imperativ (Matějka, 1968, 251-256; 1971, 227-

236). Es kann befremden, den Imperativ in Nebensätzen anzutreffen, aber Wahlfreiheit zwischen Indikativ und Imperativ in abhängigen Wunschsätzen ist aus dem modernen Slovenischen (Skrbinšek, 1921, 91; Svane, 1958, 145) sowie aus den angrenzenden kajkavischen Mundarten in Kroatien (Matějka, 1971, 236, vgl. dazu Babić, 1965, S. 124) bekannt und auf das einstige Vorkommen des Imperativs in Nebensätzen im Čakavischen deutet der hier noch vorkommende Gebrauch periphrastischer Imperativformen in Nebensätzen (Rešetar, 1891, 108; Belić, 1909, 255). Wenn man bedenkt, dass der slavische Imperativ aus indoeuropäischer Sicht betrachtet ein Optativ ist und im Tschechischen und Slovenischen (vgl. oben S. 25) auch in Hauptsätzen in der dritten Person vorkommt und optativische Bedeutung bewahrt hat, können wir den Gebrauch des Imperativs in Nebensätzen, der gleichfalls ins Funktionsgebiet des indoeuropäischen Optativs schlägt, als altes Erbe auffassen. Mit Mareš (1961, <sup>2</sup>2000, 53) nehme ich an, dass der Übersetzer hier eine Fügung verwendet hat, die er aus seiner tschechischen Muttersprache gekannt hat. Die Anregung zu einem erweiterten Gebrauch des Imperativs in Gebeten kann ihm das tschechische Vaterunser, in dem die einleitenden Bitten im Imperativ stehen und dessen Wortlaut gewiss von den mazedonischen Missionaren gebilligt worden war, abgegeben haben.

Betreffs der Wortwahl fällt auf, dass die in den Kiever Blättern hauptsächlich in Rubriken vorkommenden messliturgischen Termini so gut wie alle deutsch-lateinischer Herkunft sind (Auty, 1969, 3-6; 1976, 169): *mbša* (8mal), *oplatv* (10mal), *prěfacija* (7mal), *rovanije* < ahd. \**arwanī* 'munera' (1mal) (Anders Tkadlčík, 1997, 325-329; vgl. Matějka, On Translating, 1968, 260-261; The Bohemian School, 1968, 1038), *vbsqđv* < ahd. *wizzōd* 'eucharisteria' (14mal) (Gelehrte Etymologisierung nach lat. *usandum*, vgl. Mareš, 1984; <sup>2</sup>2000, 578-581). Es sind Termini, die sich mit Ausnahme von *prěfacija* zweifelsohne schon zur Zeit der Bayernmission im Tschechischen eingebürgert hatten. Hier ist der Übersetzer offensichtlich tschechischem Sprachgebrauch gefolgt. Diese Terminologie ist gewiss auch unter den mazedonischen Missionaren bekannt gewesen, aber man kann sich nur schwerlich vorstellen, dass ein altkirchenslavischer Text mit einer so konsequenten Verwendung deutsch-lateinischer Termini der mazedonischen Schreiberschule zu verdanken sei. Nach dem Ausweis des Slovník (1966-1997) kommen derartige Lehnwörter mit Ausnahme von

Wörtern, die sich speziell auf römische Verhältnisse beziehen (*Rimъ, papežb, apostolikъ*), praktisch nur in Texten vor, die von Tschechen, Slovenen oder Kroaten geschrieben oder abgeschrieben sind. Ein mazedonischer Missionar hätte, gerade um den tschechischen Gläubigen entgegenzukommen, eher slavische Termini gewählt, aber hätte eigentlich in diesem Falle, in dem die zu übersetzenden lateinischen Termini nur in Rubriken vorkamen und nicht zum Vortragen bestimmt waren, keinen Grund gehabt, die im Tschechischen eingewurzelten Ausdrücke anzuwenden. Mareš bemerkt über den Gebrauch von *всрдѣ* ausserhalb der Rubriken, dass die Übersetzung hier frei, aber doch dem Sinn des lateinischen Originals getreu ist. Auch dies deutet auf einen Tschechen als Übersetzer hin.

Der tschechische Übersetzer hat freilich bis auf wenige Ausnahmen (*skvrnostb, otъplatiti*) – keine Schwierigkeiten gehabt, sich an altkirchenslavische Wörter zu erinnern, hat sich aber in bezug auf die kirchliche Terminologie entschieden, die zur gegebenen Zeit gebräuchlichen Termini der slavischen Kirchenorganisation in Böhmen zu benutzen, vgl. auch *вsemogyi, papežb, zakonъnikъ, inokostb*. Auf die Dauer hat sich offenbar die spezielle altkirchenslavische Terminologie nicht behaupten können; in den Kiever Blättern sind nur zwei Ausdrücke, die sich auf den Marienkult beziehen, erhalten: *bogorodica* und *prisnoděva*, vgl. auch das polnische Lied Bogurodzica und die Theotokia in polnischen und tschechischen Leisen (Pražák, 1996, 92).

Im Vorangegangenen habe ich nachgewiesen, dass die Sprache der Kiever Blätter in einigen wichtigen Punkten von der altkirchenslavischen Sprachnorm abweicht. Die Abweichungen sind sehr unterschiedlich, können aber alle auf die Entstehung der Schrift im tschechischen Sprachraum bezogen werden. Es sind keine zufälligen, unbewussten Verschreibungen eines tschechischen Kopisten, und ebensowenig handelt es sich um Bohemismen in der Rohübersetzung eines lateinkundigen Tschechen, die ein mazedonischer Bearbeiter übersehen haben konnte. Die Abweichungen sind wohlbegründet und – wenn wir von der Akzentangabe absehen – mit voller Konsequenz durchgeführt. Wir stehen einer neuen Norm gegenüber, oder, vorsichtiger gesagt, einer anderen Norm als der, die wir sonst aus den altkirchenslavischen Texten kennen. Da hat nun Mareš (1961, 12-23; <sup>2</sup>2000, 46-60) angesetzt und die Meinung geäußert, dass die Kiever Blätter

gerade nach jener Norm geschrieben sind, die fürs Altkirchenslavische in grossmährische Zeit galt und die die mazedonischen Missionare in ihrer Übersetzungstätigkeit befolgten. Die Einverleibung tschechischer Sprachelemente sei nach Mareš dadurch zu erklären, dass die mazedonischen Missionare in besonderen Fällen die Norm der altkirchenslavischen Sprache tschechischem Sprachgebrauch angepasst haben.

Ich finde es natürlich, dass die Apostelbrüder den tschechischen Schülern beim Aufsagen der Heiligen Schrift oder liturgischer Bücher gewisse tschechische Aussprachegewohnheiten und andere sprachliche Eigentümlichkeiten geduldet haben, meine aber, wie ich oben dargestellt habe, dass die mazedonischen Missionare es für unnatürlich und überflüssig halten mussten, hätten sie bei der Übersetzung die tschechische Aussprache und Ausdrucksweise berücksichtigen sollen. Eine derartige Annäherung hätte letzten Endes leicht zur Verwirrung und Auflösung der Norm der altkirchenslavischen Sprache führen können. Erst später, in nachmährischer Zeit, als die Tschechen selbst die notwendigen religiösen Texte abfassen mussten, begannen sie Laute und Formen, die ihnen früher bei der Rezitation geduldet wurden, auch zu schreiben.

Kurz: Obgleich die Kiever Blätter in einem so gut wie perfekten Altkirchenslavischen abgefasst sind, zeigen einige Fälle von Nichtbefolgung der Norm dieser Sprache, dass die Übersetzung nicht einem in Grossmähren tätigen Mazedonier zu verdanken ist, sondern erst später nach der Vertreibung der mazedonischen Missionare entstanden ist und einen Tschechen zum Urheber hat.

Wir können jetzt zur Frage nach der Möglichkeit, auf Grund sprachlicher Daten die Entstehungszeit der Kiever Blätter zu bestimmen, zurückkehren. Wie ersichtlich deutet alles darauf hin, dass sie erst nach der Vertreibung der mazedonischen Missionare im Jahre 885 geschrieben worden sind, und dies stimmt gut mit dem Terminus post quem überein, den wir auf Grund einer Analyse des Inhalts der Schrift als 895 angesetzt haben (siehe oben S. 28). Wir müssen uns bloss vergegenwärtigen, dass das Zentrum der slavischen Mission in der Zwischenzeit in Böhmen der Přemysliden gerückt war. Böhmen hatte damals angefangen, politisch und kulturell eine grössere Rolle zu spielen, und als Entstehungs-ort ist an Prag zu denken.

Die sprachlichen Daten ermöglichen uns auch, einen Terminus ante quem anzusetzen. Aus unseren Ausführungen geht hervor, dass der Übersetzer, ein Tscheche, in Kontakt mit den mazedonischen Missionaren gewesen war und von ihnen die altkirchenslavische Sprache erlernt hatte. Um bei ihnen eine theologische Bildung erhalten zu haben, muss er spätestens in den sechziger Jahren des 9. Jahrhunderts geboren und somit spätestens um die Mitte des 10. Jahrhunderts gestorben sein (vgl. Vondrák, 1904, 92). Als Terminus ante quem setze ich 950 an.

Die Frage nach der Entstehungszeit lässt sich aber noch nicht als endgültig gelöst betrachten, denn es gibt eine geschichtliche Quelle, die die Einführung von Gottesdienst an Alltagen in Böhmen erwähnt und deshalb wichtig für eine genauere Datierung der Kiever Blätter ist, nämlich die Wenzelslegende in russisch-kirchenslavischer Sprache, die Vostokov im Jahre 1827 herausgab, die sogenannte Erste slavische Wenzelslegende. Sie ist seit langem bekannt, ist aber in den Schatten der im Jahre 1902 gefundenen kroatisch-glagolitischen Fassung der Legende geraten, die lange für ursprünglicher gehalten wurde. Erst am Ende des vorigen Jahrhunderts ist man darüber ins Klare gekommen, dass die Vostokovsche Fassung, was den Inhalt betrifft, einen ursprünglicheren Text hat und als geschichtliche Quelle von grösserem Gewicht ist. Ich werde später Gelegenheit haben, diese Sache näher zu erhellen. In der Vostokovschen Fassung der Ersten slavischen Wenzelslegende liest man: »Voinu služba idjaše po vsja dni kъ bogu jako i vъ veličechъ jazycěchъ ustroenim dobrogo i pravednago vladyky vjačeslava« (Serebrjanskij, 1929, 16), d.h. »Ohne Unterbrechung geschah der Gottesdienst an allen Tagen, so wie bei den grossen Völkern, durch die Veranstaltung des guten und gerechten Herrschers Wenceslaw« (Wattenbach, 1857, 236). Anstatt »po vsę dni« steht an der entsprechenden Stelle in der kroatisch-glagolitischen Fassung »danъ i nošť«, d.h. »Tag und Nacht«, was sich eher als Hinweis auf die Einführung eines täglichen Stundengebets verstehen lässt.

Das Zeugnis der Ersten slavischen Wenzelslegende gestattet mithin die Annahme, dass die Übersetzung der Messorationen der Kiever Blätter unter der Regierung des hl. Wenzels entstanden ist. Seine Regierungszeit lässt sich nicht genau abgrenzen, aber weil es uns hier nicht auf eine ganz genaue Datierung ankommt, werden wir nur in aller Kürze die verschiedenen Ansich-



ten der Forscher einander gegenüberstellen. Nicht einmal das Jahr des Märtyrertodes des hl. Wenzel liegt fest. Als Todesjahr wird 929 (Mareš, 1972, 192-208; <sup>2</sup>2000, 328-340) oder 935 (Třeštík, 1997, 209-224) angegeben. Vlček (1984, 401, 408), der nach einer Untersuchung der sterblichen Überreste Wenzels überraschend zum Ergebnis gelangte, dass er erst in einem Alter von gut vierzig Jahren starb, hielt eine Regierungszeit von 921-929 für wahrscheinlich. Třeštík (1997, 205) führt als Regierungszeit 922-935 an, Kadlec (1987, <sup>2</sup>1991, 43, 51-52) 924-929. Hieraus ergibt sich, dass die Zeit des Erlasses der Verordnung, Messe auch an Alltagen zu lesen, mit ungefähr 925 angesetzt werden kann. Bloss darf man kein Gleichheitszeichen zwischen der Ausstellungszeit der Verordnung und der Entstehungszeit des dazu gehörigen Textmaterials setzen, und man kann auch nicht ganz davon überzeugt sein, dass die Verordnung tatsächlich unter Wenzels Regierung eingeführt wurde: es kann von einem erneuerten Versuch, eine bereits früher gegebene Verordnung einzuführen, die Rede sein. Unter diesen Umständen muss man mit einer verhältnismässig grossen Sicherheitsmarge rechnen. Ich nehme an, dass die Kiever Blätter im Zeitraum von 915-935 entstanden sind.

Die Kiever Blätter umfassen nur ein Dutzend Seiten kleineren Formats. Sie enthalten nur Gebete und die Sprache ist deshalb ziemlich stereotyp. Sie sind erst im 10. Jahrhundert entstanden und stammen also im Gegensatz zu einigen anderen umfassenderen altkirchenslavischen Texten nicht von der Hand der Slavena-postel. Sie sind keine originale Schöpfung, nur eine Übersetzung, von deren Anwendung in der messliturgischen Praxis wir nichts wissen.

Und doch müssen wir den Kiever Blättern, nicht zuletzt als Sprachdenkmal, eine sehr grosse Bedeutung beimessen. Das Altkirchenslavische, das hier hervortritt, ist das Altkirchenslavische, das der Übersetzer zur Zeit um 880 von den mazedonischen Missionaren gelernt hat, was wiederum das Altkirchenslavische war, das diese Missionare im Jahre 863 mit sich nach Mähren brachten. Es ist eine sehr altertümliche Sprache, die die weitere Entwicklung der altkirchenslavischen Schriftsprache auf bulgarischem oder mazedonischem Boden nicht mehr durchgemacht hat, und wegen der besonderen Überlieferung der Kiever Blätter – sie stellen sozusagen eine Originalhandschrift dar – hat der Text auch keine Veränderungen durch wiederholtes Abschreiben er-

fahren. Die Altertümlichkeit der Sprache erweist sich z.B. darin, dass die urslavischen Halbvokale in vollem Umfang bewahrt sind. Andererseits lehren uns die Kiever Blätter, dass der Zusammenfall zwischen Nom. *my* 'wir' und Akk. *ny* in eine Form *ny*, der sonst nur vereinzelt im Altkirchenslavischen belegt ist und erst in der weiteren Entwicklung der Mazedonischen und Bulgarischen eine größere Rolle spielt, in der salonikischen Mundart schon damals eine Realität war. Darüber hinaus geben die Kiever Blätter durch ihre Angaben von Akzent und Vokallänge wertvolle Auskünfte über die altkirchenslavische Prosodie.

Die Sprache der Kiever Blätter weist in sehr wenigen, aber näher abgegrenzten und besonders begründeten Fällen auch tschechische Züge auf. Die angewandte kirchliche Terminologie ist die in Böhmen zur Zeit des hl. Wenzels gebräuchliche mit später eingebüßten Termini althochdeutscher und altkirchenslavischer Herkunft. Die erweiterte Verwendung des Imperativs (in der 3. Person, in Nebensätzen) war die des slavischen Westens und ist, wenn man von Relikten absieht, nur noch im Slovenischen und in kroatischen (kajkavischen) Mundarten erhalten.

Die Übersetzung der Kiever Blätter hat man einer Person anvertraut, die die altkirchenslavische Sprache wirklich beherrschte und dazu einen ausgeprägten Sinn für die Sprachrichtigkeit und Sprachpflege besass. Ihre Kenntnis des Lateinischen, der Originalsprache der Gebete, ist indessen, wie es scheint, mittelmässig gewesen (Leumann, 1954, 291-305). Eher als mit einer wort- oder sinngetreuen Übersetzung haben wir es mit einer freien Bearbeitung zu tun. Der Übersetzer hat dabei in hohem Masse seine nähere Kenntnis der byzantinischen Messliturgie verwertet (Ušeničnik, 1930, 235-253; Novák, 1955, 90-92; Vašica 1965, <sup>2</sup>1996, 54). Die Stilgerechtigkeit der Übersetzung ist nie angefochten worden und hinzu kommt auch der Sinn des Übersetzers für Poetik: Die Gebete sind in mehreren Fällen in isosyllabische Verse gegliedert (Jakobson, 1963, 162-164; Vašica, 1965, <sup>2</sup>1996, 147-150; Vlášek, 1971, 125-141; ablehnend Schaeken, 1987, 153-162).

# Hagiographica

## 1. Der hl. Clemens

Clemens I. (um 100), Papst und Märtyrer, war vor allem in der Westkirche ein sehr bedeutender Heiliger, wurde aber, wie aus Ehrhards Registrierung von Clemenslegenden in Menologien ersichtlich (Ehrhard, 1937, 307, 347, 413, 414, 415, 419, 482, 507), in ansehnlichem Umfang auch in der Ostkirche als Heiliger gefeiert.

Die Rolle des hl. Clemens als Schutzheiligen der kyrillomethodianischen Kirche gründet sich darauf, dass Kyrill im Jahre 861, während seines Aufenthaltes auf der Krim, die sterblichen Überreste des hl. Clemens an den Tag brachte und sie als Reliquien mit sich nach Mähren und später, 867, auch nach Rom führte, wo sie in der Kirche des hl. Clemens beigesetzt wurden. Kurze Berichte über die Invention und über die Überführung nach Rom liegen in der altkirchenslavischen, sogenannten Pannonischen Legende des hl. Kyrill vor. Ein zeitgenössischer Bericht über die Invention, am ehesten wohl Kyrills eigener und vermutlich kurz nach der Invention im Griechischen abgefasster Bericht, ist aus der erst im 16. Jahrhundert in russisch-kirchenslavischer Redaktion überlieferten Korsuner Legende bekannt (Vašica, 1965). Darüber hinaus liegt in lateinischer Sprache ein Bericht über die Invention und Translation des hl. Clemens in der sogenannten Italienischen Legende vor (Devos und Meyvaert, 1955, 455-461). Er stammt aus der Hand des Velletrier Bischofs Gauderich, eines Zeitgenossen des hl. Kyrill, und berichtet nicht nur über die Invention und die Translation des hl. Clemens, sondern auch über die Missionstätigkeit des hl. Kyrill auf der Krim und in Grossmähren samt über seinen Tod in Rom im Jahre 869. Er ist somit zugleich eine Legende des hl. Kyrill und ein Zeugnis davon, dass die römische Kirche ihn früh als Heiligen anerkannte.

Bemerkenswert ist, dass man in der slavischen Liturgie in grossmährischer Zeit nicht nur den Passionstag (25. Nov.), sondern auch den Inventionstag (30. Jan.) als Gedenktag an den hl. Clemens feierte. Das bezeugen zwei auf diese Zeit zurückgehende Evangeliare, Codex Assemanianus (um 1000) und Ostromirsches Evangelium (1056-57), und ebenfalls zwei Apostolare (aus Slepč

und Ohrid, 12. Jh.). Der Inventionstag wird sonst weder in der Westkirche noch in der Ostkirche gefeiert.

Dem hl. Clemens wurden schon im Grossmähren des 9. Jahrhunderts Kirchen geweiht. Wir haben Gründe zu vermuten, dass die auf Špitálky in Staré Město in Südmähren gefundene Kirche eine Clemenskirche aus kyrillomethodianischer Zeit ist (Poulik, 1955, 346), und die Clemenskirche in der Burgwallanlage des hl. Clemens bei Osvětimany, ebenfalls in Südmähren, wurde wahrscheinlich auch zu dieser Zeit gegründet (Hrubý, 1959, 19-70).

In Böhmen geht die Clemenskirche in Levý Hradec bei Prag auf diejenige Clemenskirche zurück, die Fürst Bořivoj, wie Christians Wenzelslegende berichtet, gleich nach seiner Taufe um 875 in seiner damaligen Residenz bauen liess (Ludvíkovský, 1976, 20, 141; Borkovský, 1965, 50-57). Kirchenweihungen an den hl. Clemens fanden auch später statt, nicht zuletzt in Böhmen (vgl. Stanislav, 1950, 72-74; Birnbaumová, 1948, passim; Ryneš, 1973, 80).

Die besonderen Messgebete an den hl. Clemens, die in den Kiever Blättern in altkirchenslavischer Übersetzung vorliegen, habe ich schon oben (S. 28) näher behandelt. Ich glaube nicht, dass sie tatsächlich in der slavischen Liturgie benutzt wurden, und betrachte sie vielmehr als einen Ausdruck dafür, dass der hl. Clemens in Böhmen noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts als Patron der slavischsprachigen Kirche betrachtet wurde.

Nachdem man in Böhmen aufgehört hatte, Altkirchenslavisch als Kirchensprache anzuwenden, spielte die im Lateinischen geschriebene Legende, die Italienische Legende, eine immer grössere Rolle. Schon seit der Mitte des 13. Jahrhunderts kannte man in den böhmischen Ländern die Italienische Legende aus den Bearbeitungen, die als Schluss der Clemenslesungen des Dominikanerordens und der Clemenslegende in der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine benutzt wurden (Boyle, 1958, 362-375; Devos, 1975, 261-268). Die Legende selbst ist erst in einer aus dem 14. Jahrhundert stammenden Handschrift der Prager Kapitelbibliothek überliefert. Es ist aber eine gut bewahrte Handschrift, die seit Devos und Meyvaert (1955, 455-461) als Grundlage moderner Ausgaben der Legende dient.

Boyle war der Auffassung, dass die Handschrift ursprünglich den Dominikanern bei St. Clemens in Prag gehört hatte: sie haben sich die Legende verschaffen, um die näheren Umstände der in den Ordenslesungen erwähnten Invention und Translation ih-

res Kirchenpatrons kennenzulernen. Ich finde es aber nicht ausgeschlossen, dass die Italienische Legende in ihrer Eigenschaft als Kyrill-Legende schon früher in den böhmischen Ländern bekannt war, und sehe jedenfalls keinen Grund anzunehmen, dass die Slavenapostel, nachdem die slavische Kirchenorganisation ihre Tätigkeit eingestellt hatte, in Vergessenheit geraten sein sollten. Mit der Pannonischen Legende als Quelle erzählt in seiner Wenzelslegende (um 1000) schon Christian über ihre Verdienste um die Einführung des Christentums und betont dabei ihre Anwendung des Slavischen als Kirchensprache. Cosmas Pragensis hat man dann entgegengehalten, dass er in seiner *Chronica Bohemorum* (1119-1125) die Verdienste der beiden Apostelbrüder verschwiegen hat. Nun ist seine Schilderung des Zeitraums von Bořivojs Taufe bis Wenzels Tod (894-929) sehr knapp. Er beschränkt sich darauf, die wechselnden Fürsten aufzuzählen und verweist sonst auf das *Privilegium Moravensis ecclesiae*, auf den *Epilogus terrae Moraviensis atque Bohemiae* und auf eine Wenzelslegende, d.h. auf die drei Teile, aus denen Christians Werk besteht (Kølln, 1996, 25). Daraus kann man eigentlich nur folgern, dass Cosmas nicht gemeint hat, selbst eine bessere Darstellung liefern zu können, und dass er sich Christians Darstellung anschliesst.

Der Italienischen Legende kommt ein besonderer Platz in der Tradition böhmischer Legenden der hl. Kyrill und Method zu. Zusammen mit den einleitenden Abschnitten von Christians Wenzelslegende bildet sie die Grundlage der sogenannten Mährischen Legende der hl. Kyrill und Method. Diese Legende entstand noch im 13. Jahrhundert (Ludvíkovský, 1967, 255-268; 1973-74, 303) und enthält auch Berichte über die Invention und Translation des hl. Clemens. Weil die Legende auch in Polen, d.h. in der ganzen damaligen Dominikanerprovinz, Verbreitung fand (vgl. Barlieva, 1994, 26-31; 1998, 40-49), ist nicht auszuschliessen, dass die Dominikaner wenigstens an ihrer Verbreitung beteiligt waren. In Böhmen entsteht nach 1250 auch eine Sequenz für die St.-Clemens-Messe *Hanc dieculam* (Škarka, 1950, 35-36). Hier liegt es vielleicht nahe, an einen Dominikaner bei St. Clemens in Prag als Autor zu denken.

In der überlieferten kroatisch-glagolitischen Literatur sind Legenden verhältnismässig sparsam vertreten. Wir sind so gut wie ausschliesslich auf Breviarlegenden angewiesen, die normal späte

Überarbeitungen (Auszüge) der eigentlichen Legenden darstellen. Immerhin existieren mehrere Zeugnisse eines ursprünglich bedeutenden Kults des hl. Clemens (Zaradija, 1986, 147-160). Dass man im kroatischen Küstenland auch den Inventionstag feierte, bezeugt der Kalender der in der Pariser Nationalbibliothek befindlichen kroatisch-glagolitischen Handschrift Cod. Slav. 11 (14. Jh.) (Vajs, 1904, 827-829; 1910, XXXVII-XLI). Dieser Kalender ist äusserlich betrachtet ein Kalender der römischen Liturgie; aufgenommen sind lediglich Heilige, die von der römischen Kirche verehrt wurden. Einige von diesen Heiligen sind aber an Tagen, an denen sie nach dem Kalender der Ostkirche zu feiern waren, eingetragen, und es fällt auf, dass ausser Kyrill und Method auch Heilige aus Böhmen (Ludmila, Wenzel und Adalbert) und Pannonien/Ungarn (Ladislau, Stephan, Emerich, Elisabeth) aufgenommen sind. Man hat offensichtlich zum Ausdruck bringen wollen, dass die kroatisch-glagolitische Kirche ihre Wurzeln in der Missionsarbeit der slavischen Glaubensboten in Grossmähren hat (Vgl. auch Bauerová, 1999, 21-25). Die böhmischen Heiligennamen (Prokop fehlt, Ludmila wird nur mit Translation angeführt) machen den Eindruck, einem alten, noch vor dem Ende des 12. Jahrhunderts entstandenen böhmischen Kalender entnommen zu sein (vgl. Třeštík, 1981, 70-71).

Bemerkenswert ist ferner die Breviarlegende des Clemens-Offiziums im 4. Vrbniker Breviar (14. Jh.) (Josef Vajs, 1910, LXXVI-LXXVIII). In seiner kommentierten Ausgabe dieser Legende führt Vajs (1911, 565-571) mehrere grammatische und lexikalische Eigenheiten an, die nach seiner Meinung von einem betrachtlichen Alter des Texts zeugen. Die angeführten Erscheinungen haben nicht alle dieselbe Beweiskraft, denn sie kommen auch in anderen Texten der kroatisch-glagolitischen Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts vor. Aber auf Grund der verwendeten griechischen Lehnwörter (*idolb*, *eři*, *iđemunь*) finde ich es möglich, anzunehmen, dass die Breviarlegende auf einer aus dem Griechischen übersetzten Vorlage beruht. Die Vorlage, d.h. eine vollständige Legende des hl. Clemens, kann entweder von einem in Grossmähren tätigen mazedonischen Missionar oder aber von einem in Kroatien in der ersten Periode slavischer Liturgie tätigen Priester übersetzt worden sein. Näher liegt wohl die erstere Möglichkeit, denn ein Bedarf an einer Legende muss gleich nach der Translation nach Rom vorgelegen haben. Auch Sobolevskij (1912,

222) hat sich für eine frühe Entstehung der Legende auf tschechischem Gebiet ausgesprochen; dessen Beweisführung muss ich jedoch als verfehlt betrachten.

Bei der Datierung der Vorlage der kroatischen Breviarlegende würde man vielleicht geneigt sein, besonderes Gewicht auf die Anwendung des Wortes *apostolič* als Titel des hl. Clemens zu legen, auf die schon Vajs aufmerksam gemacht hat. Im Altkirchenslavischen wird dieses Wort in Übereinstimmung mit dem lateinischen *apostolicus* als Titel des jeweils fungierenden Papsts gebraucht (Kurz, 1958, 30-33). Es kommt in den Viten und im Enkomion der hl. Kyrill und Method vor (entsprechend auch in der Italienischen Legende) (Belegstellen bei Grivec, 1960, 262), und die Belege beziehen sich hauptsächlich auf den Aufenthalt der Slavenapostel in Rom. In der kroatisch-glagolitischen Literatur hat das Wort einen etwas breiteren Verwendungsbereich und es ist auch aus dem modernen Kroatischen (aber nur als Adjektiv) und Slovenischen bekannt. Unter diesen Umständen kann das Wort nicht zu einer näheren Datierung unserer Breviarlegende oder ihrer Vorlage dienen; andererseits – und das ist insofern von grösserer Bedeutung – bezeugt sein Vorkommen, dass die Legendentradition über die Translation des hl. Clemens und die Verhandlungen der Slavenapostel mit dem Papst ursprünglich in Dalmatien sehr gut bekannt war. Zugleich ist das Wort auch ein eklatantes Beispiel dafür, dass man im Kroatisch-Glagolitischen sehr beharrlich an der Verwendung spezieller altkirchenslavischer Sprachelemente festgehalten hat.

Die reichhaltige russische Clemensüberlieferung (Lavrov, 1911) umfasst so gut wie alle Arten von hagiographischer Literatur. Die russische Kirche war aber schon von Anfang an nach Byzanz orientiert. Für die im Lateinischen geschriebene Italienische Legende hat man kein Interesse gezeigt. Clemens' Translation nach Rom war deswegen nur aus dem kurzen Bericht in der Pannonischen Legende über den hl. Kyrill bekannt. Sonst kannte man in Übertragung aus dem Griechischen ausser einer Vita des hl. Clemens eine Passionslegende, die Wunderlegende des Ephraim von Chersonnes und nicht zuletzt die Korsuner Legende über den Fund der sterblichen Überreste des hl. Clemens auf der Krim, die wie die Vita auch als Prologlegende bekannt ist. In allen diesen Legenden spielt verständlicherweise Korsun, die Stel-

le des Martyriums, eine grosse Rolle, und ein wichtiger Grund, warum man sich so viel für den hl. Clemens interessierte, ist zweifelsohne, dass diese ursprünglich hellenische Stadt später in die russische Interessensphäre geriet. Korsun war nach der Nestorchronik ausserdem die Stelle, wo Fürst Vladimir für sich und ganz Russland das Christentum in seiner byzantinischen Form annahm. In einer volkstümlicheren Tradition fliessen die beiden auf diese Lokalität bezogenen Ereignisse zusammen. Fürst Vladimir tritt hier als Finder der Reliquien des hl. Clemens auf (Viskovatá, 1948, 259-263). Diese Vermengung lag um so viel näher, als in der Inventionslegende Kyrill weder als Autor noch als Initiator der Nachsuche genannt wird. Aber auch in der in Russland überlieferten Pannonischen Legende macht sich, gerade im Kapitel über Kyrills Aufenthalt in Korsun, in dem Kyrill als Finder der Reliquien erwähnt wird, eine patriotische Tendenz geltend. Es wird erzählt, wie Kyrill auf Grund von hier vorfindlichen Büchern Hebräisch, Samaritanisch – und Russisch lernte. Dass er zu dieser Zeit auf der Krim ein mit russischen Buchstaben (*rus'skymi pismeny*) geschriebenes Evangelium und Psalter finden und sich dazu auch mit einem Russen bekannt machen sollte, kann rätselhaft vorkommen. Meiner Meinung nach handelt es sich um eine späte Hinzudichtung. Wenn man hier las, wie Kyrill anfang, fremde Sprachen zu lernen, hat man erzählen wollen, dass er auch Slavisch beherrschte, und hat ihn Russisch auf dieselbe Weise wie Samaritanisch, d.h. auf Grund von Büchern und Gesprächen mit einer Person, die die betreffende Sprache als Muttersprache hatte, lernen lassen. Diese Auffassung stützen weitere Zusätze zur Bearbeitung der Pannonischen Legende (Lavrov, 1914, 149, Mareš, 1963, 169-176), in denen betont wird, dass Gott das russisch geschriebene Evangelium und Psalter dem hl. Kyrill schon auf der Krim offenbarte, und dass Kyrill in seiner späteren Tätigkeit in Mähren selbst weitere russische Bücher schrieb. (Andere Erklärungen bei Gerhardt, 1953, 78-88; Birnbaum, 1997-99, 9-15).

Von den im Altrussischen überlieferten hagiographischen Texten über Papst Clemens sind die Korsuner Legende, die Pannonische Legende und das vom Ohrider Bischof Clemens verfasste Enkomion als kyrillomethodianisch anzusprechen. Sobolevskij meint (1903, 1-16; 1907, 294-310; vgl. 1912, 215-222), dass auch die russisch-kirchenslavische Vita und die Passionslegende alt sei-



en. Ob sie auch aus kyrillomethodianischer Zeit stammen, werden weitere Forschungen, hierunter auch Vergleiche mit der kroatisch-glagolitischen Breviarlegende, zeigen können.

## 2. Der hl. Vitus

Der Gedanke, dass die weit verbreitete Verehrung des hl. Vitus in den nördlichen Teilen Deutschlands, die früher in grosser Zahl von Slaven bewohnt waren, auf einen heidnischen Kult des Wendergottes Swantewit zurückgeht, ist alt.

Die mittelalterlichen Chronisten waren zwar entgegengesetzter Auffassung. Nach Helmold (1909, 16-17, 103, 211-213) seien nach Rügen Mönche aus Corvey (wohin die Gebeine des hl. Vitus im Jahre 836 überführt worden waren) gekommen, haben dort missioniert und den Vituskult eingeführt, später haben die abtrünnigen Rüger den hl. Vitus unter dem Namen Swantewit als heidnischen Gott angebetet. Die Sache liegt indessen klar. In Norddeutschland war es im grossen ganzen der aus dem Kloster in Corvey und anderswoher ausgehenden Mission gelungen, die Wenden zu bekehren, bis auf die Rüger, die erst nach der dänischen Eroberung der Insel im Jahre 1169 getauft wurden. Den Sieg mass man dem hl. Vitus bei, weil die entscheidende Schlacht an seinem Festtag, am 15. Juni, stattgefunden habe, und unter Berufung darauf, dass der hl. Vitus in dieser Schlacht seine Überlegenheit über Swantewit dargetan habe, wurde auf Rügen der christliche Glaube mit Vitus als Schutzheiligem eingeführt (vgl. Saxo, 1931, 368, 465-473).

Die Substitution des wendischen Gottes durch den christlichen Heiligen auf Rügen und anderswo bei den Slaven war natürlich durch die Namensähnlichkeit bedingt. Dem damaligen Slaven lag es nahe, \**svętyi Vitъ*, wie die wörtliche Übersetzung von *sanctus Vitus* ins Altkirchenslavische lauten musste, mit dem ihm wohlbekannten *Swantewit*/\**Svētovitъ* zu identifizieren.

Schon der Altmeister der slavischen Altertumskunde Lubor Niederle (1917, 140f.) befürwortete die Auffassung, dass auf Rügen der Vituskult die Fortsetzung eines Swantewitkults war. Der Swantewitkult war aber in seiner Auffassung eine lokale Erscheinung, die auf die Ostseeküste Deutschlands beschränkt war. Matějka (1974, 42) schloss sich Niederle an, meinte indessen, dass

auch der sehr frühen Verbreitung des Vituskults bei den Slaven im inneren Deutschland und in den böhmischen Ländern ein Swantewitkult zugrunde liegt, was sicher richtig gedacht ist. Freilich kann man den Swantewitkult in Mähren nicht direkt nachweisen, aber ein wichtiges Indiz liegt im oben behandelten Gebet gegen den Teufel vor, das Matějka nicht erwähnt hat. Unter den hier angerufenen westlichen Heiligen tritt auch Vitus auf. Man hätte den blossen Vokativ *Vite* erwartet, dem ist aber ein *božestvennyi* ‘div(in)us’ vorgestellt, und zum Überfluss: in einem anderen altrussischen Gebet *Molitva potrebná vsěmъ svjatymъ glagolema na vsjakъ denъ*, das Sobolevskij (1910, 36) herangezogen hat und das einige westliche Heilige mit dem Gebet gegen den Teufel gemeinsam hat, wird der hl. Vitus als *blaženyi Vite* angerufen. Hier muss man daran denken, dass es bei der Anrufung der Heiligen üblich war, vor seinen Namen ein *svętyi* ‘sanctus’ zu setzen (im Text selbst wurde bloss *svętiï* vor die ganze Gruppe gesetzt, z.B. *svętiï strastoterpci*), aber im Falle des hl. Vitus war es, um um jeden Preis eine Verwechslung mit Swantewit zu vermeiden, erwünscht, *svętyi* mit einem Synonym, *blaženyi* ‘beatus’ oder *božestvennyi* ‘divus’, zu ersetzen. Beide Synonyme kommen im Altkirchenslavischen vor (Slovník, 1966; vgl. Sreznevskij, 1893; Slovar’, 1988). Hieraus geht hervor, dass die Verehrung des heidnischen Gottes auch in Grossmähren eine Realität war. Dies berechtigt uns zwar nicht, schon zu dieser Zeit mit einem allgemein verbreiteten kyrillomethodianischen Vituskult zu rechnen. Man muss bloss voraussetzen, dass es schon den bayerischen Missionaren gelungen war, während des halben Jahrhunderts, als sie in Mähren allein missionierten, die Mährer für einen Vituskult zu gewinnen; sonst hätte man sich kaum bemüht, den Namen des hl. Vitus ins Gebet mitzunehmen. Unter allen Umständen bezeugt die vorsichtige Anrufung dieses Heiligen, dass das Gebet schon in der einleitenden Phase der kyrillomethodianischen Missionsarbeit übersetzt wurde.

Können wir nun auch bezweifeln, dass der hl. Vitus schon von Anfang an verehrt wurde, haben wir doch sichere Belege für einen etwas späteren slavischen Vituskult. Sein Name figuriert mit Anführung der zu benutzenden Perikope im ältesten zu uns gekommenen altkirchenslavischen Evangeliar, im Codex Assemanianus (ca. 1000) (Vgl. Mareš, 1988, 3-10; 2000, 247-255). Hierin kommen nur zwei westliche Heilige vor, ausser Vitus der hl. Cle-

mens, dessen Reliquien Kyrill auf der Krim gefunden und nach Rom gebracht hatte. Gleichfalls kommt der Name des hl. Vitus in anderen alten Evangeliiaren vor; aus dem russischen Sprachgebiet stammen das Ostromirsche und das Archangelsk-Evangeliar, aus dem Serbischen das Miroslav-Evangeliar, wo jedoch Vitus bloss im Kalender (ohne Perikope) eingeführt ist. In den Apostolaren hingegen wird der Name des hl. Vitus nicht angetroffen. Die Angabe von Mareš (1973, 103, 108), dass er im Ohrider Apostolar vorkommen sollte, habe ich nicht verifizieren können (Kul'bakin, 1907).

Von einem grossmährischen Vituskult zeugt ferner eine Kirche in Staré Město in Südmähren, dem Kerngebiet der kyrillomethodianischen Mission, die nach Hrubý (1965, 195) im letzten Viertel des 9. oder gleich zu Beginn des 10. Jahrhunderts gebaut wurde. Hrubý schliesst nicht aus, dass die Kirche erst nach dem Tode Methods 885 von der bayerischen Mission gebaut wurde. Dies kann vielleicht diskutiert werden, aber letzten Endes muss man zugeben, dass der allmählich gut verankerte Vituskult in Grossmähren allem Anschein nach das Ergebnis gemeinsamer Bestrebungen der beiden Missionen war.

Ausserdem kennen wir eine aus dem Lateinischen übersetzte Vituslegende. Sie ist uns im Russisch-Kirchenslavischen in mehreren Handschriften überliefert, von denen die älteste, Uspenskij sbornik (1971), um das Jahr 1200 entstanden ist; gekürzt kommt sie als Prologlegende vor (Mareš, 1973, 97-113). Sobolevskij (1903, 278-296), der diese Legende entdeckte und herausgab, nahm auf Grund sprachlicher Besonderheiten an, dass die Legende ursprünglich in Böhmen oder Mähren übersetzt worden war.

Noch früher hatte Vajs (1901, 21-35) im Augustinerkloster in Prag ein Breviarfragment entdeckt, das Offizien im Kroatisch-Glagolitischen enthielt, u.a. auch ein Offizium mit Lesungen über den hl. Vitus. Vajs konnte feststellen, dass das Breviar noch im 14. Jahrhundert von kroatischen Benediktinern bei dem im Jahre 1347 von Kaiser Karl IV. gegründeten Emmauskloster in Prag angefertigt worden war. Er stellte weiter fest, dass eine solche Vituslegende in Kroatien unbekannt war, und meinte deshalb, dass sie die kroatischen Mönche aus Kroatien kaum hatten mitbringen können.

Vergleicht man die beiden Legenden, stellt sich heraus, dass sich der Text der kroatisch-glagolitischen Breviarlegende, abgesehen von der Sprachform, mit dem entsprechenden Text der rus-

sisch-kirchenslavischen Legende deckt. In Fortsetzung des Gedanken von Sobolevskij lässt sich annehmen, dass die beiden Legenden auf eine im tschechischen Sprachraum entstandene kirchenslavische Übersetzung zurückgehen und dass die kroatischen Benediktiner im Emmauskloster die Breviarlegende auf Grund eines von alters her in Prag befindlichen Exemplars der slavischen Vituslegende angefertigt haben. Vašica (1948, 163) meinte, dass die Übersetzung in Böhmen im 10. Jahrhundert zustande gekommen war, leugnete aber nicht, dass der kroatische Text einige lexikalische und syntaktische Eigentümlichkeiten aufweist, die sonst altkirchenslavische Texte grossmährischer Herkunft kennzeichnen. Besonderes Gewicht lege ich hier auf die eingehende Untersuchung von Pelc (1984, 334-339), der nicht nur die von Vašica nachgewiesenen lexikalischen und syntaktischen Archaismen registriert, sondern speziell die Aufmerksamkeit darauf hinlenkt, dass im kroatischen Text Nomina (*e/o-* und *je/o-* Stämme), die eine Mannsperson bezeichnen, in der Einzahl als Objektkasus vorwiegend den alten mit dem Nominativ zusammenfallenden Akkusativ beibehalten, wogegen sie in der Uspenskij-Legende so gut wie immer im Genitiv-Akkusativ, d.h. im neuen, dem Genitiv gleichen Akkusativ, stehen. Stärker gesagt: trotz ihrer späten Überlieferung (14. Jh.) bewahren die kroatischen Vitus-Lektionen vielfach die alten Akkusativformen, die uns in grösserer Zahl sonst nur auf den ältesten slavischen Sprachstufen begegnen. Der alte mit dem Nominativ zusammenfallende Akkusativ der *e/o-*stämmigen Personalia ist auf serbokroatischem Boden selten (Daničić, 1874, 27; vgl. Vince-Marinac, 1987, 118-119) und auch in den kroatisch-glagolitischen Handschriften aus dem 14. Jahrhundert sehr dünn gesät. Aber ein Parallelfall zu seinem Vorkommen in unseren Vituslektionen ist bekannt. Schon Vajs (1900, 388) machte darauf aufmerksam, dass in einem kroatisch-glagolitischen Breviar, dem Laibacher Breviar aus der Zeit um 1400, die Akkusative in den Lektionen zum Fest der hl. Kyrill und Method überwiegend die alte Form aufweisen. Der Parallelismus bezieht sich auch auf die Überlieferungsgeschichte; allem Anschein nach (vgl. zuletzt Tkadlčík, 1977, 85-128) ist auch in diesem Falle das Offizium von kroatischen Benediktinern im Emmauskloster in Prag auf Grund einer in Prag befindlichen Vorlage angefertigt worden. Die Lektionen decken sich mit Kap. 14-15 in der in Grossmähren entstandenen sogenannten Pannonischen Legende des

hl. Kyrill. In Anbetracht dessen glaube ich, dass Pelc auf dem richtigen Wege ist, wenn er vermutet, dass die Bewahrung der alten Akkusativform in den kroatisch-glagolitischen Vituslektionen mit der ursprünglich tschechischen Überlieferung der Vituslegende zusammenhängt. In beiden Fällen wurde wahrscheinlich als Vorlage der Lektionen ein in Prag befindlicher Legendentext benutzt, der nachdem man in Böhmen um die Mitte des 11. Jahrhunderts aufgehört hatte, Gottesdienst für das Volk auf Slavisch zu halten, überflüssig wurde und also lange Zeit hindurch – etwa 300 Jahre – nicht durch Abschreibungen oder Bearbeitungen geändert wurde. Soviel ich sehen kann, können wir nur auf diese Weise die verhältnismässig gute Bewahrung der alten Akkusativformen erklären.

Kehren wir jetzt zur Frage des Entwicklungsorts und -zeit der Übersetzung der Vituslegende zurück, müssen wir folgern, dass sie aus einer Zeit stammt, als der Nominativ-Akkusativ noch in lebendigem Gebrauch war. Mit genügender Sicherheit kann man wohl annehmen, dass er noch am Anfang des 11. Jahrhunderts, als die Legende ausser Gebrauch kam, üblich gewesen war. Die Übersetzung der Legende kann hiernach entweder, wie Vašica meint, aus dem Böhmen des 10. Jahrhunderts oder, wie es der Parallelismus mit der Legende des hl. Kyrill nahelegt und wie Pelc meint, aus Grossmähren des 9. Jahrhunderts stammen. Eine weitere Forschung wird vielleicht mehr Licht in diese Frage bringen können. Vorläufig werden die meisten Forscher wohl mit Chaloupecký meinen, dass Herzog Wenzels Aufbau der Vitus-Rotunde auf der Prager Burg eine gute Veranlassung war, eine Legende über diesen Heiligen zu übersetzen (vgl. Chaloupecký, 1939, 427, Anm. 472; Bláhová, 1993, 428-430).

Der hl. Vitus gilt als Schutzheiliger der böhmischen Länder. Üblicherweise nimmt man an, dass der heutige Kult des hl. Vitus gerade auf Herzog Wenzels Aufbau der Kirche des hl. Vitus zurückgeht. Man weist darauf hin, dass sich Wenzel im Jahre 929 König Heinrich unterworfen und zugleich auch dem hl. Vitus, dem Patron Sachsens und Heinrichs Stammlandes, unterstellt habe. Weiter beruft man sich auf eine Episode in der Wenzelslegende, in der ihm Heinrich eine Armreliquie des hl. Vitus überreicht. Die Übergabe einer Reliquie wird aber erst in der Legende *Ut annuncietur* aus der Mitte des 13. Jahrhunderts erwähnt und eine Armreliquie kommt erst in der Dalimilchronik aus dem An-

fang des 14. Jahrhunderts vor (Třeštík, 1997, 412f.). Nichtsdestoweniger bestehen sowohl Historiker als auch Paläoslovenisten (Mareš, 1982, 73; Třeštík, 1997, 412-417) darauf, dass die Kirche, die Wenzel gebaut hatte, auf der durch die Überreichung der Armreliquie kundgetanen Initiative seitens König Heinrichs dem hl. Vitus geweiht wurde. Ganz unmöglich ist dies nicht. Ich gebe zu, dass Wenzels Kirchenbau viel für die weitere Verbreitung des Vituskults bedeuten musste, meine aber, dass für die Wahl des Patroziniums ausreichend oder wenigstens ausschlaggebend gewesen ist, dass es in den böhmischen Ländern im voraus einen bedeutenden Kult des hl. Vitus gab. Der hl. Vitus hatte gewiss in Böhmen zur Zeit Herzog Wenzels eine ähnliche Popularität wie in Mähren gewonnen.

### 3. Die Erste slavische Wenzelslegende

Die Erste slavische Wenzelslegende kennen wir aus mehreren Handschriften, die jedoch alle ziemlich spät sind. Sie verteilen sich auf eine kroatisch-glagolitische und eine russisch-kirchenslavische Tradition. Die kroatische Legende ist uns in ihrer ganzen Länge als Lektionen in drei Breviaren aus dem 14.-15. Jahrhundert (1387, 1396, 1459) überliefert, am besten im Laibacher Breviar (1396), in dem sie von Hymnographie begleitet ist (Jagić, 1902, 92-108; 1903, 11-12, 18-19). Die russische Legende liegt in drei Rezensionen vor. Die Vostokovsche Legende und die Menäenlegende sind aus Legendensammlungen des 16. und 17. Jahrhundert bekannt. Nach der allgemein verbreiteten Meinung steht die Vostokovsche Legende dem Archetyp der russischen Legenden näher, aber einige Lesarten, die die Menäenlegende mit der kroatischen Legende gemein hat, zeigen, dass die Menäenlegende in gewissen Fällen als ursprünglicher zu betrachten ist. Die dritte russische Rezension ist eine Translationslegende, die seit dem 14. Jahrhundert in Prologen überliefert ist. Sie steht dem Archetyp noch näher als die Vostokovsche Legende, aber weil sie nur den Bericht über die Translation enthält, hat sie keine grössere Rolle in der Diskussion über die Filiation der Handschriften gespielt. Ausgaben des russischen Legendenmaterials sind von Serebrjanskij (1929, 9-28) und Rogov (1970, 34-68, 115-117) besorgt worden.

Weingart (1934, 916-917), der sich die Aufgabe gestellt hatte, den ursprünglichen Wortlaut der Ersten slavischen Wenzelslegende möglichst genau wiederherzustellen, legte besonderes Gewicht auf die sprachliche Form des Textmaterials und meinte, hinsichtlich der Ursprünglichkeit der kroatischen Legende den Vorrang geben zu müssen. Weingarts Standpunkt ist nicht unbegründet, denn die der kroatisch-glagolitischen Sprachtradition unterliegende Mundart des Serbokroatischen, das im dalmatinischen Küstenland verbreitete Čakavische, ist eine im ganzen sehr archaische Mundart. Das Kroatisch-Glagolitische bewahrt oft sehr lange sprachliche Erscheinungen, die sonst nur in den ältesten altkirchenslavischen Texten zu belegen sind. Ich will nicht bestreiten, dass zum Beispiel die Belege der alten kurzen Aoristformen der Typen *idъ* und *řchъ* (Daničić, 1874, 320; Vajs 1910, 17 f.; Kolln, 1961, 265f.), auf die sich Weingart beruft, als eine Kontinuation entsprechender Formen in einer in Böhmen gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts – bald nach den Kiever Blättern – entstandenen originalen Legende aufgefasst werden können. Ist nun eine Kontinuation von Lauten, Formen und Wörtern im Sinne von Weingarts Ausführungen nicht auszuschliessen, sind wir jedoch keineswegs berechtigt, mit ihm anzunehmen, dass in diesem Falle die ältere Sprachform auch eine ältere, ursprünglichere Fassung des Legendentexts gewährleistet. Man muss sich am Ende auch klar machen, dass das Formeninventar der kroatischen Legende an sich keine Grundlage für eine Datierung von Vorlage oder Abschrift (Bearbeitung) abgibt. Einerlei ob es sich um unerweiterte Aoristformen oder unerweiterte Partizipien des Präteritums, nichtkontrahierte Formen des bestimmten Adjektivs oder oblique Formen des unbestimmten Adjektivs handelt, sind diese Formen auch in anderen Texten des 14. und 15. Jahrhunderts belegt (Vajs, 1910, 16f.). Aus dem blossen Vorkommen solcher Formen kann man deshalb nicht erschliessen, ob die kroatische Legende direkt auf eine im 10. Jahrhundert importierte originale Legende zurückgeht oder ob die Vorlage vielleicht, wie Hamm (Hrvatski typ, 1963, 47; Vom kroatischen Typus, 1963, 16) vorgeschlagen hat, erst im 14. Jahrhundert den Glagoliten in Kroatien von Landsleuten, die in Prag als Mönche in dem im Jahre 1347 gegründeten Emmauskloster wirkten, übermittelt wurde.

Weingarts Untersuchung ist ziemlich einseitig auf die Kontinuation isolierter Wörter und Wortformen orientiert. Eine solche

Kontinuation berechtigt uns nicht, mit einer Kontinuation des Texts in seiner Gesamtheit zu rechnen. Zieht man die vielen Unterschiede zwischen der kroatischen und russischen Textüberlieferung in Betracht, könnte man vielmehr meinen, dass die kroatische Legende eine stilistische und inhaltliche Überarbeitung des Grundtexts darstellt.

Eine Untersuchung, die den Text als Ganzes umfasst, verdanken wir Jakobson (1939-1944, 155-168 = 1996, 72-86). Er betrachtete den Text, in casu die Translation der Ersten slavischen Wenzelslegende, als eine Aufeinanderfolge von Wörtern und stellte sich als Aufgabe, auf Grund eines Vergleiches der Rezensionen einen Grundtext aufzustellen und alle Änderungen, d.h. Einfügungen, Weglassungen, Austausche und Umstellungen von Wörtern zu registrieren. Die Entwicklungsstufe der einzelnen Rezensionen sollte dann aus der Anzahl von Abweichungen vom Grundtext hervorgehen. Jakobson stellt fest, dass die kroatische Wenzelslegende, was die Translation betrifft, an Ursprünglichkeit der Vostokovschen Legende nachsteht. Die Anzahl der Abweichungen der Vostokovschen Legende vom vermuteten Grundtext (25) ist jedoch nicht wesentlich niedriger als die Anzahl der Abweichungen der kroatischen Legende im Laibacher Breviar (31). Jakobsons Untersuchung zeigt in erster Linie, dass die Translation in den beiden Legenden stilistisch sehr verschieden ausgestaltet ist.

Es scheint unmöglich, auf Grund der Sprachform allein der Frage, wie die Rezensionen zu einander stehen, näher zu kommen. Es bleibt übrig, eine Inhaltsanalyse vorzunehmen. In den letzten Jahrzehnten haben die Forscher begonnen, in höherem Grade den Inhalt zu berücksichtigen und haben die Priorität der kroatischen Legende in Frage gestellt (Mareš, 1972, 192-208; Pražák, 1983<sup>2</sup>1996, 22-23; Tkadlčík, 1985, 329-334; Konzal, 115-116; abweichend Třeštík, 1997, 220-224). Unter diesen Umständen finde ich es am richtigsten, zur Darlegung des Herausgebers der kroatischen Legende V. Jagić (1902, 92-108) zurückzukehren. Jagić, der Altmeister der Paläoslovenistik und nicht zuletzt ein hervorragender Kenner des kroatisch-glagolitischen Schrifttums, hielt die Vostokovsche Legende für den wichtigsten Textzeugen. Er wies darauf hin, dass sie eine Reihe konkreter Angaben enthält, die in der kroatischen Legende fehlen: den Namen der Kirche (St. Maria), in der Wenzel als Junge zu einem Leben als Diener Gottes geweiht wurde, den Namen der Grossmutter (Ludmi-



la) und ihre Rolle für Wenzels Anlernung in slavischer Liturgie, den Namen des Ortes (Budeč), wo er in lateinischer Liturgie angelernt wurde, die Anzahl von Schwestern (4), das Alter Wenzels (18 Jahre), als er den Thron bestieg, den Ort, wo er ermordet wurde (Boleslav, fehlt nur in der Laibacher Handschrift),<sup>Note</sup> und das Todesjahr. Jagić meinte, dass diese Angaben im Grundtext vorhanden waren und erst in der kroatischen Legende mit Rücksicht auf ihre Verwendung als liturgischer Text weggelassen wurden. Jagić' Erklärung scheint befriedigend: aus einer als Dokumentarbericht konzipierten Legende mit einer Fülle von konkreten Angaben (Mareš, 2000, 292) wurde eine Breviarlegende geschaffen, in der nur die Passion selbst im Einzelnen geschildert ist.

Um Weingarts Theorie von der Priorität der kroatischen Legende zu retten, wäre wohl möglich, anzunehmen, dass die besprochenen Angaben erst später in die Legende interpoliert worden waren. Man könnte sich vorstellen, dass ein gelehrter Mönch des Klosters in Sázava die Angaben den zu seiner Zeit existierenden lateinischen Wenzelslegenden oder vielleicht auch einer mündlichen Wenzelsüberlieferung entnommen und in die Legende eingeführt hat. Dies heisst jedoch nur, eine schwach unterbaute Hypothese mit einer anderen, eben so schwach unterbauten Hypothese unterstützen zu wollen.

Um die Prioritätsfrage lösen zu können, wäre meiner Ansicht nach zu untersuchen, welche der beiden Legenden, die kroati-

*Note:* Zum Ort des Mordes möchte ich bemerken, dass man nicht wissen kann, wie früh nach dem Morde sich das Possessivum \**Boljeslavъ* zum Personennamen *Boljeslavъ* als Ortsname eingebürgert hat. In der Laibacher Handschrift fehlt die Ortsbestimmung, aber in der Hymnendichtung, die die Legende in der Laibacher Handschrift begleitet, kommt die Ortsbestimmung *v' Boleslavli gradě* 'in Boleslavs Burg' zweimal vor. Die Hymnendichtung hat jedoch kaum die slavische Wenzelslegende zur Quelle gehabt. Weil hier in slavischer Übersetzung die Antiphona ad Magnificat *Laus alme sit trinitati* vorkommt, die nach F. Pokorný (1970, 408) schon in einem mährischen Wenzelsoffizium aus dem 12. Jahrhundert vorhanden ist, glaube ich vielmehr, dass die Hymnendichtung lateinische Vorbilder hat. Auf dieselbe Weise ist das Invitatorium *Venite adoremus regem regum*, das man im kroatisch-glagolitischen Wenzelsoffizium des Triester Breviarfragments aus dem 13. Jahrhundert liest (Pantelić, 1991-93, 110), auch in einem mährischen Wenzelsoffizium aus dem 13. Jahrhundert zu finden (F. Pokorný, *ibidem*). In diesem Zusammenhang ist nicht zu übersehen, dass im Mittelalter ein Wenzelskult auch in der lateinischsprachigen Kirche in Kroatien verbreitet war (Orel, 1937, 112-113, 378-383; Uhlřř, 1991, 40-50; Matějka, 1973, 74 Anm.).

sche oder die Vostokovsche, einem eventuellen Legendenmuster näher steht und welche besser eine logisch zusammenhängende und in die Verhältnisse der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts hineinpassende Schilderung des Lebens des hl. Wenzel bewahrt hat. Erst dann können wir auch dazu Stellung nehmen, inwieweit die konkreten Angaben der Vostokovschen Legende bezüglich des Rahmens von Wenzels Leben als authentisch zu betrachten sind.

Hier kann es nun keinem Zweifel unterliegen, dass die Vostokovsche Legende mit den einleitenden Abschnitten über die Priesterweihe des kleinen Jungen und seine theologische Heranbildung ihr Vorbild in einer byzantinischen Legende gehabt hat. Ein direktes Vorbild lässt sich schwerlich nachweisen, aber in der nach der Mitte des 9. Jahrhunderts entstandenen Vita des Michael Synkellos (Šmit, 1906, 227-259) lesen wir sehr ähnliche einleitende Abschnitte. Michael wird schon als Dreijähriger vom Patriarchen der Auferstehungskirche in Jerusalem durch Haarschur mit dazu gehörigem Gebet Gott geweiht. Er wird dann einem Lehrer übergeben, der ihm Anfangsunterricht gibt, und nachher wird er in eine Schule geschickt.

Wir müssen uns nicht verwirren lassen, dass in der slavischen Legende von einem Notar gesprochen wird. »Notar« ist gewiss nicht als Name eines Bischofs, sondern als Gattungsname zu betrachten. Der Titel war auch in Byzanz bekannt (Havránek, 1948, 141). Dass ein byzantinisches Vorbild zugrunde liegt, bezeugt ebenfalls der Wortlaut des Einsegnungsgebets (Vajs, 1929, 48ff.; Frček, 1948, 144-158). Hinzu kommt, dass die Laurentiuslegende (Laurentius, 1972), – die lateinische Wenzelslegende, die der Ersten slavischen Wenzelslegende am nächsten steht –, zwar von Weihe und theologischem Unterricht zu erzählen weiss, aber dies in umgekehrter Reihenfolge nennt: hier bekommt Wenzel zunächst Unterricht, nachher wird er Gott geweiht, und die Weihe ist keine Knabenordination, sondern eine späte Taufe mit Zusage einer Märtyrerkrone. In der Westkirche hat man die Weihe umdeuten müssen.

Es besteht auch kein Zweifel, dass die Vostokovsche Legende dem byzantinischen Muster näher steht. Die Weihe wird zwar in beiden Legenden im grossen ganzen auf dieselbe Weise geschildert, in der kroatischen Legende fehlt nur der Name der Kirche. Dagegen ist die Erzählung über Wenzels Unterricht in der kroati-

schen Legende zu einem einzigen Satz gekürzt: »naviče že k'nigi slověn'skie i latyn'skie dobrě«. Besonderes Gewicht lege ich darauf, dass in der kroatischen Legende die Angabe fehlt, dass Wenzel »anfang, lateinische Bücher wie ein guter Bischof oder Priester zu verstehen« (»nača že uměti knigi latyn'skija jakože dobryi episkopъ ili popъ«). Ich meine, der Legendenverfasser hat hier zum Ausdruck bringen wollen, dass Wenzel als Stellvertreter des Bischofs befähigt war und dass er im damaligen Böhmen, das noch kein selbständiges Bistum war, als Stellvertreter des Regensburger Bischofs, als ein »Synkellos«, wirkte. Die Hervorhebung der Qualifikationen Wenzels als Geistlicher ist sicher auch im Grundtext der kirchenslavischen Legende zu finden gewesen, denn die Laurentiuslegende hat sie in umgedeuteter Gestalt übernommen: Wenzel ist hier ein Wunderkind, das bald seine Lehrer an Klugheit und Wissen übertrifft.

Wir wissen, dass der mittelalterliche Monarch weitgehend ein Einsehen bei der kirchlichen Verwaltung hatte, aber der Gedanke, dass Wenzel geistliche Befugnisse innehatte, ist selbstverständlich allen lateinischen Wenzelslegenden fremd; im Gegenteil, die degradieren ihn zu einem Mönch – schon die Laurentiuslegende misst ihm mönchische Neigungen bei. Die byzantinisch orientierten slavischen Priester in Böhmen konnten anscheinend leichter die Souveränität des Herzogs in geistlichen Fragen akzeptieren. Er muss seine Hand über sie gehalten haben; ohne seine Protektion hätte die slavische Kirche in Böhmen kaum existieren können.

Nach den einleitenden Abschnitten darüber, wie Wenzel vorbereitet worden war, für die Verbreitung des Christentums zu arbeiten, schildert die slavische Legende den weiteren Lebenslauf Wenzels und erzählt von seinen christlichen Tugenden, und welch Gutes er für die Kirche tat: er baute und stattete Kirchen aus, gründete die Kirche des hl. Vitus in Prag, berief Priester aus anderen Ländern, sorgte überhaupt für die Priester, legte ihnen auf, jeden Tag Gottesdienst zu halten, und besuchte – wie auf Visitation – die verschiedenen Kirchen zu ihrem Kirchweihfest. Von diesen Handlungen schlägt wohl streng genommen allein die Erlassung der Verordnung täglichen Gottesdiensts in die Befugnis eines Bischofs. Wie wir oben gesehen haben, wird diese Verordnung nur in der Vostokovschen Legende erwähnt, in der kroatischen Legende ist sie zu einer Verordnung, Stundengebete einzuführen, umgedeutet. Wir haben hier wieder (siehe oben S. 57)

eine Stelle, wo die Vostokovsche Legende eine ursprünglichere Lesart aufweist. Die Priorität dieser Legende kann nicht beanstandet werden.

Wenn man nun annehmen muss, dass im Originaltext der Legende der Gedanke, dass Wenzel als stellvertretender Bischof befähigt und tätig war, eine grosse Rolle spielte, muss man weiter annehmen, dass der Originaltext vor der Errichtung des Bischofsitzes in Prag im Jahre 973 entstanden sein muss. Vielleicht können wir ebenfalls folgern, dass die kroatische Rezension mit ihrer Herabstimmung der Befähigung des Herzogs als kirchlichen Beauftragten erst aus der Zeit nach 973 stammt. Ihr spezielles Interesse für das Stundengebet scheint zu indizieren, dass diese Rezension einen Mönch als Urheber gehabt hat.

Die Darstellung, wie Wenzel als Christenmensch und Gottes Diener lebte, folgte einer vorwärtsschreitenden Linie. Zugleich, einer anderen Linie folgend, die sich auch durch die ganze Legende zieht, läuft die Schilderung, wie sich das Verhältnis zwischen den Angehörigen der herzoglichen Familie entwickelte. Immer neue Sequenzen aus den beiden Linien lösen sich wie auf einem Film ab. Die Kontinuität der Darstellung wird durch Wiederaufnahme der Fäden gesichert; Wiederholungen spielen überhaupt eine grosse Rolle für den Eindruck einer trotz allem festen Komposition. Die beiden Linien laufen lange parallel, um sich zuletzt in der Schandtats zu begegnen: der Diener Gottes wird auf Veranlassung seines Bruders ermordet. Der Hintergrund der Darstellung, wie sich die Beziehungen zwischen den Angehörigen der herzoglichen Familie entwickelten, ist wohlbekannt: in einem Zwischenraum von wenigen Jahren wurden die Grossmutter Wenzels und Wenzel selbst Opfer von Mordtaten, hinter denen Wenzels Mutter und Bruder standen. Diese Darstellung ist homiletisch gestaltet. Auch im Umgang zwischen Familienangehörigen liegt die Hoffnung in Reue, Vergebung, Versöhnung und Erlösung. Nach der Legende versöhnt sich Wenzel mit seiner Mutter und der Verfasser findet ebenfalls entschuldigende Momente für das Mitwirken des Bruders am Mord an Wenzel: Boleslav wird sozusagen weissgewaschen. Die versöhnliche Haltung gegenüber Wenzels Mutter und Bruder hat man dadurch erklärt, dass es unmöglich war, den Bruder des Mordes anzuklagen, weil er doch Wenzels Nachfolger als Herzog war, und man hat auch hierin einen Beweis dafür sehen wollen, dass die Legende geschrieben worden

ist, während Boleslav noch regierte. Der regierte sehr lange, bis zu seinem Tode im Jahre 972. Dieser Beweis passt gut zu dem anderen schon oben angeführten Beweis für eine frühe Entstehung der Legende, nach dem sie vor der Errichtung des Bischofssitzes in Prag im Jahre 973 entstanden sein muss. Und wie die zu uns gekommenen lateinischen Legenden, die alle nach 973 entstanden sind, die Befähigung und die Befugnis Wenzels, bischöfliche Verwaltung auszuüben, bestreiten und ihn zu einem Mönch machen, so kennen sie auch keine mildernden Umstände für den Brudermörder. In der Laurentiuslegende steht die Frage nach einer versöhnlichen Haltung gegenüber Boleslav nicht länger auf der Tagesordnung und in der Legende *Crescente fide* werden die Gegensätze geradezu verschärft: die Mutter und der Bruder sind eingelebte Heiden und eben im Kampf gegen die Heiden findet Wenzel den Märtyrertod.

Die Filiation der ältesten Wenzelslegenden stelle ich mir folgendermassen vor: Unsere Erste slavische Wenzelslegende ist die älteste Wenzelslegende überhaupt. Um die Zeit der Errichtung des Bischofssitzes in Prag hat man sich entschlossen, Wenzel zum Patron der neuen Diözese zu machen. Zuerst hat man sich an das Montecassino-Kloster gewandt, und man hat hier – wahrscheinlich auf Grund einer Übersetzung der slavischen Legende – eine Legende geschaffen, die aber nicht ganz den Wünschen der Prager und Regensburger Geistlichkeit entsprochen hat. Unter Auswertung dieser montecassinischen Legende, aber mit besseren Ortskenntnissen und einem besseren Verständnis der Erfordernisse der Gattung (Kølln, 1986, 5-7) hat ein im Regensburger Domkloster ausgebildeter Mönch die Legende *Crescente fide* geschrieben (vgl. Staber, 1970, 185 ff.; Třeštík, 1997, 155-175), die der Ausgangspunkt der weiteren Legendentradition wurde. Die montecassinische Legende wurde nie in Gebrauch genommen, aber nach weiteren Informationen eines Besuchers des Klosters aus Böhmen (des hl. Adalbert?) wurde die Legende um einige Wunder vermehrt. Auch diese Bearbeitung, die wir unter dem Namen Laurentiuslegende kennen, fand keine weitere Verbreitung.

Von einer Heiligenlegende verlangt man, dass sie *sub specie aeternitatis* geschrieben ist. Dieser Forderung ist der Verfasser sich zweifellos bewusst gewesen. Die Ewigkeit ist in unserer Legende nicht nur Zukunft, sondern in hohem Grade auch Vorzeit. Dies zeigt vor allem der Gebrauch des Ausdrucks »gerecht« (aksl.

*pravьdnyi*), eines Ausdrucks, der in mehreren Bedeutungsnuancen spielt: 'gerecht', 'etisch vollkommen', 'heilig'. Der Ausdruck wurde gleich natürlich vom Monarchen des Mittelalters wie vom Patriarchen des Alten Testaments verwendet und wie bekannt war Elysion sowie das christliche Himmelreich von Gerechten bewohnt. Der Ausdruck wird vielleicht besonders häufig in byzantinischen religiösen Traktaten benutzt. In unserer Legende wird Wenzel zweimal als der gerechte Herrscher erwähnt, sonst kommt der Ausdruck in der eingangs angeführten Benediktion in Verbindung mit der Haarschur Wenzels und am Ende der Legende in den dort angeführten Begräbnisgebeten vor (Frček, 1948, 144 ff., 153).

In ihrer konkreten Ausarbeitung ist aber die Legende im höchsten Grade als zeitgebunden zu betrachten: die römische Kirche konnte der slavischsprachigen Kirche in Böhmen vorhalten, dass sie der weltlichen Macht zu untertan war, wenn sie in ihrer Legende Herzog Wenzel bischöfliche Befugnis beimass und Herzog Boleslav, den Mörder, nicht anklagen wollte. In dieser Beziehung nahmen die lateinischen Legenden einen entgegengesetzten Standpunkt ein. Die lateinischen Legenden konnten vieles aus der slavischen Legende übernehmen, haben sie aber nur als Ab sprungstelle, nicht als eigentliches Fundament benutzen können. Andererseits ist natürlich zuzugeben, dass erst die Ereignisse in den Jahren 872 und 873, der Tod Boleslavs I. und die Errichtung eines Bischofssitzes in Prag, den Anstoss gaben, eine neue Legende auszuarbeiten. Die Frage, wie die Autorität Wenzels als christlicher Herrscher zu verstehen war und wie man sie veranschaulichen konnte, wird sogar erst um das Jahr 1000 in der Christianslegende gelöst: die Kampfszene mit dem Fürsten von Kouřim zeigt, dass in staatlichen Angelegenheiten dem heiligen Fürsten Autorität von oben gegeben ist (Kølln, 1996, 37-40).

Die Jahre 872-873 sind eher terminus post quem für die lateinischen Legenden als terminus ante quem für die slavische Legende, denn zweifelsohne entstand die slavische Legende schon sehr bald nach der Translation des hl. Wenzel, die drei Jahre nach seinem Märtyrertod erfolgte. Die slavische Legende ist in hohem Masse eine zeitgenössische Schilderung. Sie meldet nichts von dem Mord an Wenzels Grossmutter, dem Hintergrund der Erzählung über Wenzels Versöhnung mit seiner Mutter, den die zeitgenössischen Leser leicht selbst hinzudenken konnten, und bringt

dafür im Bericht des Mordes an Wenzel viele konkrete Daten, z.B. Namen von Gegnern, Getreuen und Priestern und andere Einzelheiten, die nur Zeitgenossen interessieren konnten und in keiner späteren Legende vorkommen.

Die Erste slavische Wenzelslegende behält ihren Wert als historisches Dokument. Dieser Wert beruht nicht nur darauf, dass sie die einzige zeitgenössische Schilderung des Mordes an Herzog Wenzel ist. Sie bringt auch wertvolle Hintergrundinformation, namentlich über die damaligen religiösen Verhältnisse in Böhmen. Hinzu kommt der literarische Wert der Legende, die einen hochgebildeten und schöpferisch begabten Priester als Verfasser gehabt hat.

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass die konkreten Daten, die wir in der russischen Rezension der Legende finden, nicht das Ergebnis einer späteren Interpolation sind, sondern schon im Grundtext vorhanden waren. Das bedeutet nicht, dass wir diese Daten der Vostokovschen Legende ohne weiteres als authentisch betrachten können. Hier stehen wir dem besonderen Umstand gegenüber, dass Zahlen eines glagolitischen Texts nicht immer richtig umgerechnet werden, wenn der Text in kyrillischen Buchstaben umgeschrieben wird. Im konkreten Fall gibt die Vostokovsche Legende, die eine kyrillische Umschrift einer ursprünglich mit glagolitischen Buchstaben geschriebenen Legende darstellt, das Todesjahr des hl. Wenzel als 828/829 (umgerechnet zu unserer Zeitrechnung) an, was offensichtlich unrichtig ist. Da sonst die einzige in mittelalterlichen Schriften überlieferte Jahreszahl für Wenzels Tod 929 ist, liegt die Möglichkeit vor, dass es sich nur um ein verhältnismässig einfaches Versehen im Zählen der Hunderter handelt. Entweder kann ein Hunderter, der in der ursprünglichen Legende durch einen glagolitischen Buchstaben bezeichnet war, vom russischen Legendenschreiber mechanisch als Zeichen des Zahlenwerts des entsprechenden kyrillischen Buchstabens aufgefasst worden sein, obwohl dessen Zahlenwert um eins kleiner war (Mareš, 1972, 198; <sup>2</sup>2000, 334), oder der russische Schreiber hat sich – vielleicht eher – beim Umrechnen von der westlichen Zeitrechnung zur byzantinischen um 100 geirrt. Dies sei nach Fiala (1973, 905) eine wahrscheinlichere, wenn auch vom marxistischen Standpunkt aus keine befriedigende Lösung. Ich finde es natürlich legitim zu untersuchen, ob die falsche Jahreszahl sich irgendwie erklären lässt, aber die etwaigen Erklärungen

können nur mehr oder weniger wahrscheinlich sein und beweisen an sich nicht, dass in der ursprünglichen Legende das Todesjahr 929 war. Entscheidend ist hier, dass Christians Wenzelslegende (um 1000) das Jahr 929 hat. Nach allgemeiner Auffassung hat Christian manches von der Ersten slavischen Wenzelslegende übernommen und hat also wahrscheinlich das dort angeführte Todesjahr gekannt. Ausserdem könnte man meinen, dass Christian, der Mönch war und sehr wahrscheinlich der herzoglichen Familie angehörte, aus der Familientradition wissen musste, wann er im Verhältnis zu Wenzels Tod geboren wurde und jedenfalls sein eigenes Geburtsjahr kannte (Kølln, 1996, 48). Das Jahr 929 passt auch zur Angabe der Vostokovschen Legende, dass der Todestag, der 28. September, auf einen Montag fiel. – Einige tschechische Historiker, die die Christianslegende und die Vostokovsche Rezension der Ersten slavischen Wenzelslegende für späte und deshalb unzuverlässige Quellen halten, meinen, auf Grund einer Stelle bei Widukind, Wenzels Todesjahr als 935 ansetzen zu können (Třeštík, 1997, 209-224).

Kann man sich nicht unmittelbar auf die Zahlenangaben der Vostokovschen Legende verlassen, gibt es um so mehr Grund, was in den einleitenden, einem byzantinischen Legendenschema nachgebildeten Abschnitten mitgeteilt wird, in Frage zu stellen: Man kann nichts als bezweifeln, dass Wenzel als Junge zum Priester geweiht und theologisch herangebildet worden ist, und ebensowenig kann man einer Haarschur des kleinen Jungen Glauben schenken. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass sich der Legendenverfasser in der Beschreibung des Unterrichts, der dem hl. Wenzel sollte zuteil geworden sein, seinem byzantinischen Muster gegenüber sehr selbständig verhält. Mit Vorsicht können wir dieser Beschreibung Aufschlüsse über böhmische Verhältnisse entnehmen. Vor allem erfahren wir, dass es sowohl eine lateinischsprachige als auch eine slavischsprachige Kirche gab. Die Angabe, dass die Grossmutter Ludmila für die Ausbildung Wenzels im Lesen slavischer Bücher sorgte, soll man natürlich nicht buchstäblich nehmen. Der Legendenverfasser hat hier wahrscheinlich nur hervorheben wollen, dass die herzogliche Familie ursprünglich der slavischen Kirche angehört hatte. Dies stimmt mit der Nachricht der späteren Christianslegende überein, nach der Ludmilas Gemahl, Fürst Bořivoj, der erste christliche Herrscher Böhmens war. Dass Wenzel schon der römischen Kirche angehörte,



geht daraus hervor, dass der Legendist seine Kenntnisse des Lateinischen hochschätzt – Lateinisch beherrsche er so gut wie ein Priester oder ein Bischof –, wogegen seine Beherrschung des Slavischen und Griechischen sich auf Lesefertigkeit beschränke. Mit dem späterhin in der Legende vorkommenden Passus, dass Wenzel den hl. Emmeram, den Patron der Regensburger Diözese, an dessen Festtag feierte, ist wohl nur Obedienz ausgedrückt: Böhmen stand in kirchlicher Hinsicht unter dem Bischof von Regensburg.

Weiter erfahren wir, dass es zu jener Zeit zwar noch keine Schulen gab, dass man aber Anfangsunterricht beim örtlichen Priester bekommen konnte und nachher eventuell auch weitergehenden Unterricht bei besonders gelehrten Priestern. Die Angabe, dass Wenzel im Stande wäre, auch griechische Bücher zu lesen, kann dahin verstanden werden, dass es in der slavischen Kirche Priester gab, die Kenntnisse im Griechischen hatten. Unserem Legendenverfasser müssen wir jedenfalls gute Griechischkenntnisse beimessen; wir können annehmen, dass er Zugang zu byzantinischer religiöser Literatur hatte und eine nicht geringe Belesenheit besass. Wahrscheinlich hatte er als junger Mensch Griechisch in Mähren bei den mazedonischen Missionaren gelernt und von ihnen byzantinische Bücher übernommen.

In der zweiten Hälfte des jetzt vergangenen Jahrhunderts hat man in populären Darstellungen oft die Erste slavische Wenzelslegende als eine leichte Modifikation einer mündlichen, chronikartigen Überlieferung über das Leben Herzog Wenzels charakterisiert. Man hat hier nicht nur auf die angeblich einfache Schreibart und Komposition hingewiesen, sondern auch darauf, dass Begriffe wie Heiligkeit und Wunder der Legende noch fern liegen (Siehe auch Třeštík, 1997, 11). Eine erste mündliche Überlieferung hat sicher vorgelegen und zur Quelle gedient, aber aus meinen obigen Ausführungen wird hervorgegangen sein, dass wir es in allem Wesentlichen mit einer echten Heiligenlegende zu tun haben.

Sonst bleibt die Legende ein Paradox: eine konsequent in ostkirchlichem Geist konzipierte Legende – die erste und lange auch die einzige schriftlich vorliegende Wenzelslegende – hat zum Gegenstand einen westkirchlichen Heiligen.

# Zusammenfassung

Das besondere Verdienst des hl. Kyrill als Leiter der Slavenmission in Grossmähren bestand darin, dass er eine slavische Kirchensprache geschaffen hatte und den Gottesdienst im Slavischen ablaufen liess. Die Benutzung des Slavischen als liturgische Sprache war, nach den geschichtlichen Quellen zu urteilen, auch der Kernpunkt der Anklagen der bayerischen Bischöfe gegen Kyrill. Ostkirchliche Abweichungen in Auslegung und Ausübung des Christentums scheinen dagegen eine untergeordnete Rolle in den Zwistigkeiten gespielt zu haben. Auf diesem Gebiet hat Kyrill nichts Neues einführen wollen, sondern, wie es unsere Untersuchung des überlieferten Textmaterials zeigt, in nicht geringem Umfang die westkirchlichen Texte benutzt, die die Bevölkerung schon durch die bayerische Missionierung in derselben Lautung kennengelernt hatte.

Als Kyrill die Aufgabe auf sich nahm, auf einem Gebiet zu missionieren, wo schon bayerische Missionare wirkten, musste er natürlich damit rechnen, auf die Bedingungen eingehen zu müssen, die für ostkirchliche Tätigkeit auf westkirchlichem Gebiet galten. In erster Reihe musste man die sogenannte Petrusliturgie einführen, d.h. der Hauptbestandteil der römischen Messe, der jeden Tag in der selben Lautung wiederholte Kanon, sollte auch einen festen Bestandteil der Messe der slavischsprachigen Kirche ausmachen. Dieses Verlangen wurde tatsächlich erfüllt. Wie Vajs (1939, 113-134; 1939, 89-141) und Vašica (1940, 65-77; 1939-46, 1-54) überzeugend nachgewiesen haben, zeigt der Wortlaut des Kanons im kroatisch-glagolitischen Missal (oben S. 22ff.), dass der römische Kanon zum Unterschied von anderen Teilen des Missals nicht direkt aus dem Lateinischen, sondern lange vor der Entstehung des Missals via Griechisch ins Altkirchenslavische übersetzt wurde. Weil wir sehr wenig Vergleichsmaterial haben, – aus dem 9. Jahrhundert nur die georgische Petrusliturgie –, wissen wir nicht, wie das Verlangen, den römischen Kanon zu benutzen, in der Praxis zu verstehen war, ob der entsprechende Teil der ostkirchlichen Messe, die Anaphora, beibehalten werden konnte oder nicht. Wenn man bedenkt, wie umfangreich der römische Kanon ist, muss man unter allen Umständen in der Annahme der

Petrusliturgie ein wichtiges Zugeständnis gegenüber der Westkirche erblicken.

Die unter tschechischen römisch-katholischen Theologen ziemlich verbreitete Auffassung, dass die slavische Mission schon in Grossmähren Messen sowohl nach byzantinischem als auch nach römischem Ritus las, teile ich nicht. Als Indiz für die Existenz eines kompletten Textmaterials nach römischem Ritus führt man normalerweise die Kiever Blätter an, die angeblich ein Fragment eines vollständigen römischen Sakramentars in altkirchenslavischer Übersetzung seien. Die Kiever Blätter sind aber nicht so alt. Sie sind eine Originalhandschrift aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, die in altkirchenslavischer Übersetzung die veränderlichen Gebete der Alltagsmessen des römischen Sakramentars enthält. U.a. durch diese Übersetzung war die slavischesprachige Kirchenorganisation im Stande, der Verordnung des Fürsten Wenzel, jeden Tag Messe zu lesen, nachzukommen. Die Übersetzung ist überdies sehr frei und schlägt öfters in die Ausdrucksweise byzantinischer Messliturgie um. Sie kann deshalb nicht zur Bekräftigung der Annahme des Vorhandenseins einer kompletten altkirchenslavischen Messliturgie nach römischem Ritus dienen.

Die slavische Mission musste sich zweifelsohne auch in vielen anderen Punkten westkirchlichen Bestimmungen unterordnen. Z.B. war es notwendig, der in Bayern und bayerischem Missionsgebiet geltenden Bussordnung zu folgen, denn für dieselbe Sünde musste auf demselben Gebiet dieselbe Busse auferlegt werden. Diese Bussordnung war die Merseburger Bussordnung, die im Lateinischen abgefasst war, aber zum Gebrauch unter den slavischen Priestern ins Altkirchenslavische übersetzt werden musste. Die Übersetzung liegt im Euchologium Sinaiticum (11. Jh.) vor (oben S. 17).

Als Seelsorger hatten die Priester der Slavenmission die Möglichkeit, westkirchliche Gebete, die darauf abgesehen waren, von den Gläubigen selbst gesprochen zu werden, von der bayerischen Mission in ihrer Übersetzung zu übernehmen (vgl. Isačenko, 1948, 33ff.). Es ist allgemein angenommen, dass die Tschechen schon von den bayerischen Missionaren gelernt hatten, das Vaterunser zu beten (Isačenko, 1948, 54-66; Cibulka, 1956, 406-415). Das tschechische Vaterunser, dessen Wortlaut vom lateinischen und althochdeutschen Vaterunser beeinflusst ist, wurde zweifellos ohne weiteres von der Slavenmission zum ausserliturgischen Ge-

brauch gutgeheissen, – Paläoslovenismen oder Korrekturen nach dem griechischen Wortlaut gibt es in ihm nicht.

In bezug auf Taufe und Beichte hat sich die Slavenmission allem Anschein nach entschlossen, die eingebürgerten westlichen Gebetsformeln und ihre tschechische Übersetzung zum weiteren Gebrauch gutzuheissen. In der Paläoslovenistik kennt man schon lange aus dem Euchologium Sinaiticum (11. Jh.) und aus den Freisinger Denkmälern (um 1000) eine Beichtformel, die unter dem Namen das St. Emmeramer Gebet auch aus dem Althochdeutschen bekannt ist und vielleicht damals in Bayern die verbreitetste Beichtformel war. Ausserdem kennen wir zwei Beichtformeln irisch-schottischen Ursprungs, nämlich das Dreifaltigkeitsgebet (S. 14ff.) und das Sündenbekenntnis (S. 17). Endlich gehört hierher das Gebet gegen den Teufel (S. 9ff.), das als Teufelsbeschwörung bei Taufen diente und gleichfalls irisch-schottischen Ursprungs ist.

Insofern wir es beurteilen können, hat die slavische Mission auch zu einem gewissen Grade kollektive Gebete, die von der Westkirche bei Prozessionen oder anderen besonderen Gelegenheiten benutzt wurden, nachgebildet. Es handelt sich hier um Bittrufe oder Bittlieder, die ihr Vorbild in der Allerheiligenlitanei haben (vgl. Müller-Blattau, 1935, 130ff.). In erster Linie ist das Litaneilied *Hospodine, pomiluj ny* (S. 18ff.) zu nennen, das ursprünglich im Altkirchenslavischen abgefasst wurde, aber in der weiteren mündlichen Überlieferung eine tschechische Form annahm und noch heute gesungen wird. Meiner Meinung nach ist dieses Lied, das in eine Bitte um Fruchtbarkeit und Frieden ausmündet, zum Ersatz für einen alten tschechischen heidnischen Bittruf entstanden. Darüber hinaus existierten in der Volkssprache auch Invokationen an die Heiligen und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass der ersten Strophe des Wenzelschorals *Svatý Václave* mit deutlicher litaneienhafter Prägung (mit Anrufung, Bitte um Fürbitte und abschliessendem Kyrieieleison) ein solches altes Bittlied zugrunde liegt (vgl. Lehár, 1990, 29-37). Die mehrstrophigen tschechischen Leisen haben sich dagegen allem Anschein nach erst später am Vorbild des am Ende des 10. Jahrhunderts in einem bulgarischen literarischen Zentrum gedichteten Wenzelskanons entwickelt (Pražák, 1983, 74-79; 1996, 87-94).

Wie ersichtlich, haben die mazedonischen Missionare in hohem Grade an das Verfahren der bayerischen Mission, das die Be-

völkerung schon gewohnt war, angeknüpft. Sie haben in manchem die Erfahrungen der bayerischen Mission verwertet und nicht zuletzt einen Vorteil darin erblickt, von ihr westkirchliche Texte mitsamt einer bis dahin nur mündlich überlieferten tschechischen Übersetzung zu übernehmen. Wenn wir hier über die bayerische Mission sprechen, müssen wir uns aber vergegenwärtigen, dass die Vermittler solcher Übersetzungen mutmasslich gebürtige Tschechen waren, die früher in der bayerischen Mission gearbeitet hatten und jetzt einen grossen Einsatz in der von Kyrill und Method angeführten Mission leisten konnten. Das Verdienst der mazedonischen Missionare lag darin, dass sie den Wortlaut der Texte in einer slavischen Schriftsprache festhielten, so dass auch neue Priester, die Lateinisch nicht beherrschten, die Texte benutzen konnten.

Man kann vielleicht bei einer oberflächlichen Betrachtung den Eindruck gewinnen, dass es den Slavenaposteln nur darauf ankam, so schnell wie möglich Gebete in slavischer Sprache zu beschaffen, und dass es ihnen gleichgültig war, ob der Text westkirchlich oder ostkirchlich war. Es gab aber damals noch kein Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche. Die Unterschiede in ihrer Ausübung des Christentums wurden nicht als wesentlich betrachtet und sind wohl mit Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Regionen im Osten oder Westen zu vergleichen. In der Heiligenverehrung war es aber schon damals üblich auf die ortsbestimmten Eigenheiten zu bestehen und die lokalen oder regionalen Heiligen hervorzuheben.

Leider kennen wir nicht in allen Fällen den lateinischen Originaltext, aber im Falle der beiden von uns behandelten Litanei-gebete, des Gebets gegen den Teufel und des Dreifaltigkeitsgebets, tritt klar hervor, dass man der byzantinischen Auffassung der Heiligenwelt getreu war. Unter den angerufenen Heiligen gibt es jedoch auch eine kleinere Anzahl von westlichen Heiligen; sie sind gegen Ende der einzelnen Heiligenkategorien eingereiht. Man hat nicht versäumen wollen, Achtung vor den schon früher im Missionsgebet verbreiteten westlichen Heiligen auszudrücken, aber von einer eigentlichen Integration ist nicht die Rede.

Dass westliche Heilige zu jenen Zeiten in gewissem Ausmass Gegenstand liturgischer Verehrung seitens der slavischen Kirche waren, ist nicht unwahrscheinlich. Im ältesten altkirchenslavischen Evangeliar, im Codex Assemanianus (um 1000), sind zwar westli-

che Heilige bis auf Clemens und Vitus nicht angeführt. In anderen Evangeliiarien und Apostolarien, die trotz jüngerer Überlieferung doch als ursprünglich altkirchenslavisch betrachtet werden können, kommen sie dagegen in variierender Zahl vor. Heilige wie Ambrosius, Bonifatius, Benedikt, Caecilia, Felicitas und Agatha, die wir aus dem Gebet gegen den Teufel kennen, finden wir im Ohrider Apostolar (12. Jh.) (Kul'bakin, 1907, CXXXV; Vyskočil, 1990, 64-66) wieder.

War in der Messe das Feiern eines Heiligen meistens auf eine kurze Erwähnung mit Nennung seines Namens beschränkt, war das byzantinische Stundengebet schon damals durch umfassende Heiligenoffizien mit Kurzlegenden und anderen verhältnismässig proprialen Texten gekennzeichnet, – fraglich ist nur, ob die Slavenapostel es der Mühe wert fanden, die Texte zu übersetzen, denn am Stundengebet nahm die Gemeinde nur ausnahmsweise teil. Jedenfalls ist uns aus kyrillomethodianischer Zeit kein solches Textmaterial im Altkirchenslavischen überliefert.

Gleichermassen ist zu vermuten, dass die mazedonischen Missionare keine Aufgabe darin erblickt haben, Legenden aus dem Griechischen zu übersetzen. In einem gewissen Umfang hat man aber vielleicht Heiligenlegenden aus dem Lateinischen übersetzt. Aus kirchenslavischer Überlieferung kennen wir einige westkirchliche Legenden (Anastasia, Apollonarius, Benedikt, Vitus). Schon Sobolevskij (1904) meinte, dass sie auf tschechischsprachigem Gebiet aus dem Lateinischen übersetzt wurden, aber es ist der Forschung noch nicht gelungen, ihre Entstehungszeit und -ort genau zu bestimmen und ihre kyrillomethodianische Provenienz zu beweisen. Ein Sonderfall ist die Legende des hl. Vitus (49ff.), die man als eine ursprünglich ins Altkirchenslavische übersetzte Legende betrachten kann, bloss lässt sich nicht ohne weitere Untersuchungen entscheiden, ob schon Kyrill oder Method die Legende übersetzen liess oder die Übersetzung erst später nach dem Bau der Prager Vituskirche im 10. Jahrhundert entstanden ist. Mit Matějka (1974, 42) nehme ich an, dass der frühen Verbreitung des Vituskults bei den Slaven in Deutschland und in den böhmischen Ländern ein Swantewitkult zugrunde liegt.

Unter den Legenden über westkirchliche Heilige gibt es auch Originalleistungen: Man vermutet, dass der hl. Kyrill, der 861 auf der Krim die sterblichen Überreste des Papstheiligen Clemens I. fand und sie später nach Rom führte, selbst der Verfasser der sich

darauf beziehenden Translationslegende ist, und sein Jünger, Clemens von Ohrid, wird als Verfasser eines Enkomions über Papst Clemens genannt. Diese Legendentexte haben ostkirchliche Vorbilder. Mit ostkirchlichen Legenden als Vorbild wurde später auch die Erste slavische Wenzelslegende geschrieben.

Aus unserer Untersuchung ergibt sich, dass sich Kyrill und Method in ihrer Missionstätigkeit in Grossmähren in einem nicht geringen Umfang westkirchlicher Texte bedient haben. In einigen Fällen waren sie, weil sie auf westkirchlichem Gebiet missionierten, wahrscheinlich gezwungen, westkirchliche Texte zu benutzen (Messordnung, Bussordnung), in anderen Fällen haben sie, um die tschechische Bevölkerung und tschechische Priester zu gewinnen, gewählt, westkirchliche Texte zu benutzen, an die man sich in Grossmähren schon gewöhnt hatte (Gebete, die darauf abgesehen waren, von den Gläubigen selbst gesprochen zu werden, kollektive Gebete). Im Chordienst, zum Studium und zu eigener Erbauung haben sie es kaum nötig gefunden, sich mit westkirchlichen Texten bekannt zu machen, aber es hat vielleicht Ausnahmefälle gegeben (die Vituslegende). Die byzantinische Orientierung der Slavenapostel und der übrigen mazedonischen Missionare äussert sich in ihrer Bearbeitung der lateinischen Vorlagen. Hervorzuheben ist, dass auch die Bildungsgrundlage der Nachfolger der Slavenapostel in Böhmen byzantinisch blieb, wie es namentlich die Kiever Blätter und die Erste slavische Wenzelslegende klar zeigen. Erst nach der Errichtung des Bischofssitzes in Prag im Jahre 973 macht sich eine Änderung bemerkbar. Man setzt zwar fort, Messe im Slavischen zu lesen und religiöse Schriften im Slavischen zu schreiben, aber man ist nicht länger im Stande, ein korrektes Altkirchenslavisch zu schreiben, und man übersetzt nicht länger Schriften aus dem Griechischen.

Ich habe mich bemüht, zu zeigen, dass Texte, die normal nicht zu den geschichtlichen Quellen gerechnet werden, wertvolle Zeugnisse der Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven abgeben. Es gibt aber weitere Texte, die im Verdacht stehen, unter Mitwirkung von tschechischen Priestern aus dem Lateinischen ins Altkirchenslavische übersetzt worden zu sein. Es handelt sich um russisch-kirchenslavische Legenden und Gebete, auf die schon Sobolevskij aufmerksam machte, und in derselben Weise enthält das altkirchenslavische Euchologium Sinaiticum Gebete,

deren Herkunft noch nicht festgestellt ist. Hinzu kommen die im Jahre 1975 im Katharinenkloster auf dem Berg Sinai entdeckten altkirchenslavischen Sprachdenkmäler, die vermutlich ebenfalls in manchem zu einer Erhellung unseres Themas beitragen können. Die künftige Forschung wird uns sicher weiterbringen können.



## Literaturverzeichnis

- ARCHANGEL'SKIJ, A.S., Ljubopytnyj pamjatnik ruskoj pis'mennosti XV věka (= Izdanija Obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti 145 = Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva 50), S.Pb. 1884.
- AUTY, Robert, Glagolitic **Ѡ** and **ѡ**, in: Facts, conjectures and probabilities, Zbornik u čast Stjepana Ivšića, Zagreb 1963, S. 5-11.
- The Western Lexical Elements in the Kiev Missal, in: Slawisch-deutsche Wechselbeziehungen in Sprache, Literatur und Kultur, Berlin 1969, S. 3-6.
- Lateinisches und Althochdeutsches im altkirchenslavischen Wortschatz, in: Slovo 25-26, 1976, S. 169-174.
- BABIĆ, Stjepan, Jezik, Zagreb 1965.
- BÄRLIEVA, Slavia, Abschriften böhmischer Quellen über die Heiligen Kyrillos und Methodios in polnischen Legenda-aurea-Handschriften, in: Listy filologické 117, 1994, S. 26-31.
- Edna chomiletična tvorba za sv. Kiril i Metodij, in: Palaeobulgarica 22, 1998, 2, S. 40-49.
- BAUEROVÁ, Helena, K počátkům hlaholského písemnictví u Charvatů, in: Příspěvky ke slovanské filologii, Brno 1999, S. 21-25.
- BELIĆ, Aleksandar, Zamětki po čakavskim govoram, in: Izvěstija Otdělenija ruskago jazyka i slovesnosti 14,2, 1909, S. 181-266.
- BIRNBAUM, Henrik, Some Remaining Puzzles in Cyrillo-Methodian Studies, in: Slovo 47-49, 1997-99, s. 9-15.
- BIRNBAUMOVÁ, Alžběta, Kostely sv. Klimenta, in: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje 35, 1948, S. 232-237, 270-274, 307-309, 333-337, 365-371.
- BLÁHOVÁ, Emilie u. Václav Konzal, Staroslověnské legendy českého původu, Praha 1976.
- BLÁHOVÁ, Emilie, Staroslověnské písemnictví v Čechách 10. století, in: Sázava, Památník staroslověnské kultury v Čechách, Praha 1988, S. 55-69.
- Ke klasifikaci českocírkevněslovanských památek, in: Slavia 62, 1993, S. 427-442.
- BORKOVSKÝ, Ivan, Levý Hradec, Nejstarší sídlo Přemyslovců, Praha 1965.
- BOYLE, Leonard: Dominican Lectionaries and Leo of Ostia's *Translatio S. Clementis*, in: Archivum Fratrum Praedicatorum 28, 1958, S. 362-375.
- CHALOUPECKÝ, Václav, Prameny X. století legendy Kristiánovy o sv. Václavu a sv. Ludmile = Svatováclavský sborník II, 2, Praha 1939.
- CIBULKA, Josef, Epiusios – nasqš̆t̆nyj – quotidianus – vezdejší, in: Slavia 25, 1956, S. 406-415.
- Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu a začátky křesťanství na

- Moravě (Monumenta Archeologica 7), Praha 1958. Mit deutscher Zusammenfassung.
- První tři velkomoravské kostely objevené na hradišti u Mikulčic, in: Soluňští bratři, Praha 1963, S. 85-157.
  - Grossmährische Kirchenbauten, in: Sancti Cyrillus und Methodius, Leben und Wirken, Praha 1963, S. 49-117.
  - Vypravování legendy Kristiánovy o pokřtění Bořivoje, in: Sborník k sedmdesátinám J. Květa, Praha 1965, S. 65-72.
  - Die Bekehrung des Böhmerherzogs Bořivoj und der Magnaten des Fürsten Ingo, in: Österreich in Geschichte und Literatur 10, 1966, S. 106-112.
- CODEX Vyšehradensis, ed. Jiří Mašín, 2 Bände = Editio Cimelia Bohemica 13, Praha 1970.
- DANIČIĆ, Đore, Istorija oblika srpskoga ili hrvatskoga jezika, Biograd 1874.
- DEVOS, Paul u. Paul Meyvaert, Trois énigmes Cyrillo-Méthodiennes de la Légende Italique résolues grâce à un document inédit, in: Analecta Bollandiana 73, 1955, S. 375-461.
- DEVOS, Paul, Textes dérivés de la Légende Italique, in: Analecta Bollandiana 93, 1975, S. 261-268.
- DVORNÍK, František, Svatý Prokop, čeští Benediktini a pokřesťanění Ruska, in: Se znamením kříže, Řím 1967, S. 75-82.
- EBNER, Adalbert, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, Iter Italicum, Freiburg im Breisgau 1896.
- EHRHARD, Albert, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I,1 (=Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 50, 1-5), Leipzig 1937.
- FAJT, Jiří (ed.), Magister Theodoricus, Dvorní malíř císaře Karla IV. (Magister Theodoricus, Court Painter to Emperor Charles IV), Praha 1997 (Prague 1998).
- FIALA, Zdeněk, Anmeldung von Mareš, 1972, 192-208, in: Československý časopis historický 21, 1973, S. 903-906.
- FINKA, Božidar, Čakavsko narječje, in: Čakavska rič 1, 1971, S. 11-70.
- FIŠER, František, Karlštejn, Vzájemné vztahy tří karlštejských kaplí, ed. Martin Herda, Kostelní Vydří 1996.
- FRČEK, Jan, Byl sv. Václav postřižen podle ritu východního či západního? (=Sbírka ... Josefu Vajsovi), Praha 1948, S. 144-158.
- FROST, M., A Prayer Book from St Emmeran, Ratisbon, in: The Journal of Theological Studies 30, 1929, S. 32-45.
- GAMBER, Klaus, Das glagolitische Sakramentar der Slavenapostel Cyrill und Method und seine lateinische Vorlage, in: Ostkirchliche Studien 6, Würzburg 1957, S. 165-173.

- Die Kiewer Blätter in sakramentargeschichtlicher Sicht, in: *Cyrrillomethodiana*, Köln-Graz 1964, S. 362-371.
- GEORGIEV, Emil, Načaloto na slavjanskata pismenost v Bъlgarija = *Studia historico-philologica Serdicensia* 3,1, Sofija 1942.
- GERHARDT, D., Goten, Slaven oder Syrer im alten Cherson ?, in: *Beiträge zur Namenforschung* 1953, S. 78-88.
- GRAUS, František, Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století, in: *Československý časopis historický* 14, 1966, S. 473-495.
- Böhmen zwischen Bayern und Sachsen, Zu Böhmens Kirchengeschichte des 10. Jahrhunderts, in: *Historica* 17, Praha 1969, S. 5-42.
- GRIVEC, Fran, *Vitae Constantini et Methodii versio latina*, in: *Acta Academiae Velehradensis* 17, 1941, S. 1-127, 161-277.
- GRIVEC, Fran u. Fran Tomšič, *Constantinus et Methodius Thessalonicensis*, *Fontes = Radovi Staroslavenskog Instituta* 4, Zagreb 1960.
- HAMM, Josip, Hrvatski tip crkvenoslavenskog jezika, in: *Slovo* 13, 1963, S. 45-69.
- Vom kroatischen Typus des Kirchenslavischen, in: *Wiener slavistisches Jahrbuch* 10, 1963, S. 11-39.
- HAUPTOVÁ, Zoe, Církevně slovanské písemnictví v přemyslovských Čechách, in: *Jazyk a literatura v historické perspektivě*, Ústí n. Labem 1998, S. 5-42.
- HAVRÁNEK, Bohuslav, Kritické poznámky k První staroslověnské legendě o sv. Václavu, in: *Slovanské studie (Sbírka ... Josefu Vajsovi)*, Praha 1948, s. 139-143.
- Počátky slovanského písma a psané literatury v době velkomoravské, in: *Velká Morava, Tisíciletá tradice státu a kultury*, Praha 1963, S. 77-96.
- Die Bedeutung Konstantins und Methods für die Anfänge der geschriebenen Literatur in Grossmähren, in: *Cyrrillo-Methodianische Fragen, Slavische Philologie und Altertumskunde (= Annales Instituti Slavici* I,4), Wiesbaden 1968, S. 1-12.
- HECHT, Ferdinand (ed.), *Das Homiliar des Bischofs von Prag = Beiträge zur Geschichte Böhmens* I, 1, Prag 1863.
- HEIMING, Odilo, Ein benediktinisch-ambrosianisches Gebetbuch des frühen 11. Jahrhunderts, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 8, Regensburg 1964, S. 325-435.
- HELMOLD, *Cronica Slavorum*, ed. Bernhardus Schmeidler, Hannoverae 21909.
- HOLZBAUER, Hermann: *Mittelalterliche Heiligenverehrung – Heilige Walpurgis = Eichstätter Studien, Neue Folge* 5, 1972.
- HORÁLEK, Karel, K otázce lexikálních bohemismů v staroslověnských památkách, in: *Slovanské studie (= Sbírka ... Josefu Vajsovi)*, Praha 1948, S. 115-129.
- HRUBÝ, Vilém, Velkomoravské hradisko sv. Klimenta u Osvětman, in:

- Časopis Moravského musea, Vědy společenské, 44, 1959, S. 19-70, mit deutscher Zusammenfassung.
- Staré Město, Velkomoravský Velehrad, Praha 1965.
- ISACENKO, A. V. Začiatky vzdelanosti vo Vel'komoravskej ríši, Príspevok k dejinám západoslovanského písomníctva predcyrilometodejského (= Jazykovedný zborník 1-2, 1946/47, S. 137-178, 265-317), Turčiansky Sv. Martin 1948.
- JAGIĆ, Vatroslav, Glagolitica, Würdigung neuentdeckter Fragmente = Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 38,II, 1890.
- Einige Streitfragen 1, Zur Provenienz der Kiever Blätter, in: Archiv für slavische Philologie 20, 1898, S. 1-13.
  - Legenda o Sv. Vjačeslavě, in: Russkij filologičeskij věstnik 48, 3-4, 1902, S. 92-108.
  - Zur Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache = Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 47, I, III, 1902; 2. Ausgabe: Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache, Berlin 1913.
  - Analecta Romana III, in: Archiv für slavische Philologie 25, 1903, S. 9-20.
- JAKOBSON, Roman, Nejstarší české písně duchovní = Národní knihovna 6, Praha 1929.
- K časovým otázkám nauky o českém verši: II. Český verš před tisíci lety, in: Slovo a slovesnost 1, 1935, S. 50-53; vgl. Czech Verse of a Thousand Years, in: Jakobson, 1985, S. 129-152.
  - (Pseud. Olaf Jansen), Český podíl na církevněslovanské kultuře, in: Co daly naše země Evropě a lidstvu, Praha 1939, S. 9-20; vgl. The Czech Part in Church Slavonic Culture, in: Jakobson, 1985, S. 129-152.
  - Some Russian Echoes of the Czech Hagiography, I: The Translation of St Venceslav's Relics, in: Annuaire de l'Institut de Philologie et Histoire Orientales et Slaves 7, 1939-1944, S. 155-168; vgl. Někteří ruské ohlasy české hagiografie, I: Přenesení ostatků sv. Václava, in: Roman Jakobson, Cyrilometodějské studie, Praha 1996, S. 72-86.
  - O stichotvorných reliktech rannego srednevekov'ja v češskoj literaturnoj tradicii, in: Slavistična revija 3, 1950, S. 267-273.
  - Tajnaja služba Konstantina Filosofa i dal'nejšee razvitie staroslavjanskoj poézii, in: Mélanges Georges Ostrogorsky I = Zbornik radova Vizantološkog instituta 8,1 = Recueil de travaux de l'Institut d'études byzantines 8,1, Beograd 1963, S. 154-166; vgl. Jakobson, 1985, S. 260-276.
  - The Slavic Response to Byzantine Poetry, in: Actes du XII<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines I, Beograd 1964, S. 249-267; vgl. Jakobson, 1985, S. 240-259.
  - Comparative Slavic Studies, The Cyrillo-Methodian Tradition = Roman Jakobson, Selected Writings VI, 1, Berlin – New York – Amsterdam, 1985.

- KADLEC, Jaroslav, Přehled českých církevních dějin 1, Řím 1987, <sup>2</sup>Praha 1991.
- KAPPEL, Guido, Die slavische Vituslegende und ihr lateinisches Original, in: Wiener slavistisches Jahrbuch 20, 1974, S. 71-85.
- KØLLN, Herman, Die *e/o*-Verba im Slavischen, in: Scando-Slavica 7, 1961, S. 260-285.
- 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.
  - Die Wenzelslegende des Mönchs Christian = Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 73, Copenhagen 1996.
  - Die Anfänge des Vituskults in den böhmischen Ländern, in: Scando-Slavica 43, 1997, S. 32-38.
  - Ke vzniku Kyjevských listů a Modlitby proti d'áblovi, in: Bibliotheca Strahoviensis 3, 1997, S. 119-123.
- KONZAL, Václav u. Emilie Bláhová, Staroslověnské legendy českého původu, Praha 1976.
- KONZAL, Václav, První slovanská legenda václavská, in: Studia Mediaevalia Pragensia 1, 1988, S. 113-127.
- Otazníky kolem církevněslovanské Modlitby k sv. Trojici a českých vlivů na literaturu Kyjevské Rusi, in: Slavia 60, 1991, S. 8-23.
  - Staroslověnská modlitba proti d'áblovi, in: Europa Orientalis 11,2, 1992, S. 171-231; vgl. Staroslavjanskaja molitva protiv d'javola, Moskva 2002.
  - Gloria – Hymnos heothinos v Sinajském žaltáři, Staroslověnský příspěvek k dějinám liturgie, in: Cyrillomethodiana (Sborník ... Vojtěcha Tkalčíka), Olomouc – Praha 2000, S. 90-97.
- KORTLANDT, Frederik, Zur Akzentuierung der Kiever Blätter, in: Zeitschrift für slavische Philologie 41, 1980, S. 1-3.
- KUL'BAKIN, S.M., Ochridskaja rukopis' apostola konca XII věka (= Вѣлгарски старини 3), Sofija 1907.
- KURZ, Josef, Patriarcha, císař a papež v Životě Konstantinově a Metodějově, in: Franku Wollmannovi k sedmdesátinám, Praha 1958, S. 22-34.
- KYAS, Vladimír, Charvátskohlaholské texty života Konstantinova, in: Slavia 35, 1966, S. 530-553.
- LAURENČÍK, Josef, K otázce slovanské liturgie sv. Petra, in: Studia Palaeoslovenica, Praha 1971, S. 201-214.
- LAURENTIUS, Passio s. Wenceslai regis, ed. F. Newton, in: Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 7, Weimar 1972, S. 23-42.
- LAVROV, P.A., Žitija chersonskich svjatykh v greko-slavjanskoj pis'mennosti = Pamjatniki christianskago Chersonesa 2, Moskva 1911.

- LECHNER, Anton, Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern, Freiburg i. Br. 1891.
- LEHÁR, Jan, Česká středověká lyrika, Praha 1990.
- LEUMANN, Manu, Die altkirchenslavischen Kiewer Blätter und ihr lateinisches Original, in: Sprachgeschichte und Wortbedeutung (Festschrift Albert Debrunner), Bern 1954, S. 291-305.
- LUDVÍKOVSKÝ, Jaroslav, Tempore Michaelis imperatoris, Legenda Moravica, in: Magnae Moraviae fontes historici 2, Brunae 1962 = Opera Universitatis Purkynianae Brunensis 118, S. 255-268.
- Latinské legendy českého středověku, in: Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university 22, E 18-19, 1973-74, S. 267-308.
  - Legenda Christiani, Vita et passio Sancti Wenceslai et Sancte Ludmile ave eius, Pragae 1978.
- MAREŠ, František Václav, Drevneslavjanskij literaturnyj jazyk v Velikomoravskom gosudarstve, in: Voprosy jazykoznanija 10,2, 1961, S. 12-23; vgl. Staroslovanský spisovný jazyk ve velkomoravském státě, in: Mareš, 2000, S. 46-60.
- K. Gamber, Das glagolitische Sakramentar, Besprechung in: Byzantinoslavica 24, 1963, S. 161-166.
  - Skazanie o slavjanskoy pis'mennosti, in: Russkaja literatura XI-XVII vekov sredi slavjanskich literatur = Trudy Otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury AN SSSR v Leningrade 19, 1963, S. 169-176; vgl. Vyprávění o slovanském písemnictví, in: Mareš, 2000, S. 507-514.
  - Stopa předcyrilometodějských moravských misí iroskotských v česko-staroslověnské slovní zásobě ?, in: Vznik a počátky Slovanů 5, 1964, S. 7-11.
  - Stich češko-cerkovnoslavjanskoy pesni »Gospodine pomiluj ny«, in: To Honor Roman Jakobson, The Hague 1967, S. 1261-1263.
  - Das Todesjahr des hl. Wenzel in der I. kirchenslavischen Wenzelslegende, in: Wiener slavistisches Jahrbuch 17, 1972, S. 192-208; vgl. Rok smrti sv. Václava v I. církevněslovanské svatováclavské legendě, in: Mareš, 2000, S. 328-340.
  - Proložní legenda o svatém Vítu, in: Slovo 23, 1973, S. 97-113.
  - Die slavische Liturgie in Böhmen zur Zeit der Gründung des Prager Bistums, in: Millenium dioeceseos Pragensis 973-1973 = Annales Instituti Slavici 8, Wien – Köln – Graz 1974, S. 95-110, vgl. Slovanská liturgie v Čechách v době založení pražského biskupství, in: Mareš, 2000, S. 477-486.
  - An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin (= Slavische Propyläen 127), München 1979.
  - Slovanská liturgie sv. Petra, in: Tekstologija srednjovekovnih južnoslavenskih književnosti, Beograd 1981, S. 195-215; vgl. Mareš, 2000, S. 166-187.
  - Das altkirchenslavische *ъѡсѡдѡ* »communio, Eucharistia«, in: Das Ro-

- manische in den Ostalpen = Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 442, Wien 1984, S. 125-131; vgl. Staroslovenské *vsqdtv* »communio, eucharistia«, in: Mareš, 2000, S. 578-581.
- Slovenskite svetci vo Asemanievoto evangelie, in: Lihnid (zbornik na trudovi) 6, Ohrid 1988, S. 3-10; Slovanští světki v Assemanově evangeliu, in: Mareš, 2000, S. 247-255.
  - Svatý Vít, in: Bohemia Sancta, ed. Jaroslav Kadlec, Praha <sup>2</sup>1989 (1990), S. 72-77.
  - Církevněslovanské písemnictví v Čechách, in: Mareš, 2000, S. 256-327.
  - Hospodine, pomiluj ny, in: Mareš, 2000, S. 403-476.
  - Cyrilometodějská tradice a slavistika, Praha 2000.
- MATĚJKA, Ladislav, Moravian Codification of the First Slavic Literary Language, in: The Czechoslovak Contribution to World Culture, The Hague 1964, S. 105-111.
- The Bohemian School of Church Slavonic, in: Czechoslovakia Past and Present 2, The Hague 1968, S. 1035-1043.
  - On Translating from Latin into Church Slavonic, in: American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists 1 = Slavistic Printings and Reprintings 80, 1968, S. 247-274.
  - K syntaxi církevněslovanských překladů z latiny, in: Studia palaeoslovenica, Praha 1971, S. 227-236.
  - Dvije crkvenoslavenske legende o svetom Vidu, in: Slovo 23, 1973, S. 73-96.
  - St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten kirchenslavischen Schrifttum, in: Millenium dioeceseos Pragensis 973-1973 = Annales Instituti Slavici 8, Wien – Köln – Graz 1974, S. 42-49.
  - Tři církevněslovanské legendy svatovítské, in: Litterae Slavicae medii aevi Francisco Venceslao Mareš sexagenario oblatae (= Sagners slavistische Sammlung 8), München 1985, S. 205-209.
- MOHLBERG, Kunibert, Il messale glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del secolo VI-VII, in: Atti della Pontificia Accademia Romana di archeologia, Memorie II, Roma 1928, S. 207-320.
- MOLITVA na dĭjavola, Cerkovno-slavjanskij tekst zapadnoslavjanskago proischoždenija, S predisloviev A. I. Sobolevskago, Fotolitoğrafičeskoe izdanie M.I. i V.I. Uspenskich, Spb. 1899 g.
- MÜLLER-BLATTAU, Joseph, Zu Form und Überlieferung der ältesten deutschen geistlichen Lieder, in: Zeitschrift für Musikwissenschaft 17, 1935, S. 129-146.
- MUŽÍK, František, Hospodine, pomiluj ny, in: Miscellanea musicologica 18, 1965, S. 7-30.
- NIEDERLE, Lubor, Život starých Slovanů II,1, Praha 1917.
- NIMČUK, V.V., Kyjivs'ki hlaholyčni lystky, Kiev 1983.

- NOVÁK, A.J., Vztah Kijevských listů k východnímu obřadu, in: Pravoslavný sborník s kalendářem na rok 1956, Bratislava 1955.
- OBLAK, Vatroslav, Macedonische Studien = Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Cl. 134,8, Wien 1896.
- ORATIO Sancti Gregorii Papae, in: Jacques Paul Migne, Patrologiae cursus completus, series latina 101, Sp. 1400f.
- OREL, Dobroslav, Hudební prvky svatováclavské = Svatováclavský sborník II,3, Praha 1937.
- PANTELIĆ, Marija, Fragmenti hrvatskoglagoljskoga brevijara starije redakcije iz 13. stoljeća, in: Slovo 41-43, 1991-93, S. 61-146.
- PAUL, Herrmann, Altdeutsche Kultgebräuche, Jena 1928.
- PELC, Miroslav, Doba a místo vzniku archetypu svatovítské legendy, in: Slavia 53, 1984, s. 334-339.
- PODSKALSKY, Gerhard, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237), München 1982.
- POKORNÝ, František, Nově objevené officium o sv. Václavu, in: Hudební věda 7, 1970, S. 407-430.
- POKORNÝ, Ladislav, Liturgie pěje slovansky, in: Soluňští bratři, Praha 1963, S. 158-191.
- Die slavische cyrillo-methodianische Liturgie, in: Sancti Cyrillus et Methodius, Leben und Wirken, Praha 1963, S. 118-126.
- POULÍK, Josef, Nález kostela z doby Říše Velkomoravské v trati Špitálky ve Starém Městě, in: Památky archeologické 46, 1955, S. 307-351.
- PRAŽÁK, Emil, K významu slovanských literárních památek českého původu v ruských rukopisech, in: Československá slavistika 1983, S. 13-19; vgl. Pražák, 1996, S. 18-24.
- Poznámky k původu a dějinám textu svatováclavské písně, in: Slavia 52, 1983, S. 74-79; vgl. Pražák, 1996, S. 87-94.
- Stati o české středověké literatuře (= Slavistické monografie, Řada literárněvědná 1), Praha 1996, S. 18-24.
- REŠETAR, Milan, Die čakavština und deren einstige und jetzige Grenzen, in: Archiv für slavische Philologie 13, 1891, S. 93-109, 161-199, 361-388.
- RICHTER, Václav: Die Anfänge der grossmährischen Architektur, in: Magna Moravia, Praha 1965, S. 121-360.
- RJEČNIK crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije 3, Zagreb 1993.
- ROGOV, A.I., Skazanija o načale češkogo gosudarstva v drevnerusskoj pis'mennosti, Moskva 1970.
- Slovanské legendy z doby vzniku českého státu a jejich osudy na Rusi, in: Bláhová u. Konzal, 1976, S. 11-53.
- ŠAUR, Vladimír, Slovanské palatální souhlásky v hlaholici, in: Cyrillomethodiana (Sborník ... Vojtěcha Tkadlčíka), Olomouc – Praha 2000, S. 132-142.
- SAXO Grammaticus, Gesta Danorum, edd. J. Olrik et H. Raeder, I, Havniae 1931.



- SCHAEKEN, J., Die Kiever Blätter = Studies in Slavic and General Linguistics 9, Amsterdam 1987.
- SEREBRJANSKIJ, N.J., Ruské redakce staroslověnské legendy o sv. Václavu, in: Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile, ed. J. Vajs, Praha 1929, s. 9-28.
- ŠKARKA, Antonín, Dominikán Domaslav a čeští hymnografové jeho směru, = Věstník Královské české společnosti nauk, Třída filosoficko-historicko-filologická, 1950,6.
- SKRBINŠEK, Josef, Učebnice jazyka slovinského, Praha <sup>2</sup>1921.
- SLOVAR' drevnerusskogo jazyka (XI-XIV vv.) 1, Moskva 1988.
- SLOVNÍK jazyka staroslověnského, Lexicon linguae palaeoslovenicae, 1-4, Praha 1966-1997.
- ŠMIT, F.I., Kachrie-džami, in: Isvěstija Russkago archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě 11, 1906, S. 227-259.
- SOBOLEVSKIJ, A.I., Mučenie sv. Klimenta Rimskago, in: A.I. Sobolevskij, Žitija svjatyh po drevnerusskim spiskam = Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva 149, 1903, S. 1-16.
- Mučenie sv. Vita v drevnem cerkovnoslavjanskom perevodě, in: Izvēstija Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti 8,2, 1903, S. 278-296.
  - Žitija svjatyh v drevnem perevodě na cerkovno-slavjanskij s latinskago jazyka, Spb. 1904.
  - Něskol'ko rědkich molitv iz russkago sbornika XIII věka, in: Izvēstija Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti 10,4, 1905, S. 66-78.
  - Žitije papy Klimenta v drevnem cerkovnoslavjanskom perevodě, in: Sbornik statej posvjaščennyh ... V.I. Lamanskomu 1, S.-Peterburg, 1907, S. 294-310.
  - Russkija molitvy s upominaniem zapadnyh svjatyh, in: Materialy i izslědovanija v oblasti slavjanskoj filologii = Sbornik Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti 88,3, 1910, S. 36-47.
  - Glagoličeskoe žitie sv. papy Klimenta, in: Izvēstija Otdělenija russkago jazyka i slovesnosti 17,3, 1912, S. 215-222.
- SREZNEVSKIJ, I.I., Materialy dlja slovarja drevne-russkago jazyka po pis'mennym pamjatnikam 1-3, Sankt Peterburg 1890-1912, <sup>2</sup>Graz 1955-56, 1961, <sup>3</sup>Moskva 1958-59.
- STABER, Josef, Die älteste Lebensbeschreibung des Fürsten Wenzeslaus, in: Das heidnische und christliche Slaventum 2 = Annales Instituti Slavici 6, Wiesbaden 1970, S. 183-193.
- STANISLAV, Ján, Zo života slov a našich predkov, Bratislava 1950.
- SVANE, Gunnar Olaf, Grammatik der slowenischen Schriftsprache, Kopenhagen 1958.
- Ældre kirkeslavisk litteratur, 9.-12. århundrede, Århus 1989.
- SVĚRÁK, František, Rýmová tradice ve staročeských skladbách, in: Ročenka pedagogické fakulty Masarykovy university v Brně 1, 1947, S. 177-191.

- SVODNYJ katalog slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR, XI-XIII vv., Moskva 1984.
- SWARZENSKI, Georg, Die Litanei Ludwigs des Deutschen, in: Studien aus Kunst und Geschichte, Freiburg im Breisgau 1906, S. 169-177.
- TKADLČÍK, Vojtěch, Dvě reformy hlaholského písemnictví, in: Slavia 32, 1963, S. 341-366.
- K datování hlaholských služeb o sv. Cyrilu a Metoději, in: Slovo 27, 1977, S. 85-128.
- První staroslověnská legenda o sv. Václavu a Besedy sv. Řehoře Velikého, in: Litterae slavicae medii aevi Francisco Venceslao Mareš sexagenario ... oblatae = Sagners Slavistische Sammlung 8, München 1985, S. 329-334.
- *Rovanija* nebo *rovanije*?, in: Slavia 66, 1997, S. 325-329.
- TRAGER, George L., The Old Church Slavonic Kiev Fragment, its Accents and their Relation to Modern Slavonic Accentuation, in: Language Monographs 13, 1933.
- TRÁVNÍČEK, František, Mluvnice spisovné češtiny, 2: Skladba, Praha 1951.
- TŘEŠTÍK, Dušan, Počátky Přemyslovců, Praha 1981.
- Mír a dobrý rok, Státní ideologie raného přemyslovského státu mezi křesťanstvím a pohanstvím, in: Folia Historica Bohemica 12, 1988, S. 23-45.
- Počátky Přemyslovců (= Česká historie 1), Praha 1997.
- TROST, Pavel, Zur ältesten tschechischen geistlichen Lyrik, in: Wiener slavistischer Almanach 3, 1979, S. 283-287.
- TRUBETZKOY, N.S., Die altkirchenslavische Vertretung der urslav. \*tj, \*dj, in: Zeitschrift für slavische Philologie 13, 1936, S. 88-97.
- Altkirchenslavische Grammatik = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 228, 4, 1954.
- TSCHIŽEWSKIJ, Dmitrij, Kirchenslavische Literatur bei den Westslaven, in: Cyrillo-methodianische Fragen, Slavische Philologie und Altertumskunde = Annales Instituti Slavici I,4, Wiesbaden 1968; S. 13-28.
- TUREK, Rudolf, Počátky české vzdělanosti, Praha 1988.
- TURILOV, A.A., Novyj spisok Vostokovskoj legendy, in: Litterae slavicae medii aevi Francisco Venceslao Mareš sexagenario ... oblatae (= Sagners Slavistische Sammlung 8), München 1985, S. 371-377.
- UHLÍŘ, Zdeněk, Latinské literární projevy svatováclavského kultu v Záhřebu a jejich kořeny, in: Miscellanea Oddělení rukopisů a starých tisků, Národní knihovna České republiky, 8, 1991, S. 40-50.
- UŠENIČNIK, Fr., Najstarejši glagolski spomenik in liturgija sv. Cirila in Metoda, in: Bogoslovni Vestnik 10, 1930, S. 235-253.
- USPENSKIJ sbornik XII-XIII vv., hgg. O.A. Knjazevskaia, V.G. Dem'janov u. M.V. Ljapon, Moskva 1971.

- VAILLANT, André, L'Eucole du Simaï: particularités de la langue du texte, in: *Byzantinoslavica* 21, 1960, S. 75-87.
- VAJS, Josef, »Historická čtení« officií ss. věrozvěstů slovanských Cyrilla a Metoděje, in: *Časopis katolického duchovenstva* 41, 1900, S. 387-395.
- Hlaholský zlomek nalezený v Augustiniánském klášteře v Praze in: *Časopis Musea Království Českého* 75, 1901, S. 21-35.
  - Hrvatsko-hlaholský rukopis Národní knihovny pařížské, in: *Věstník České akademie* 13, 1904, S. 827-829.
  - Nejstarší breviář charvatsko-hlaholský, Praha 1910.
  - Život sv. Klimanta pape u IV. vrbničkom misalu, in: *Starine* 33, 1911, S. 565-571.
  - Postřižiny sv. Václava, in: *Časopis katolického duchovenstva* 70, 1929, S. 48-63.
  - Úcta sv. Václava v breviářích a misálech hlaholských, in: *Časopis katolického duchovenstva* 70, 1929, S. 523-528.
  - Kánon charvátsko-hlaholského misálu Illir. 4, Protějšek hlaholských Listů Kijevských, in: *Časopis pro moderní filologii* 25, 1939, S. 113-134.
  - Mešní řád charvátsko-hlaholského vatikánského misálu Illir. 4 a jeho poměr k moravsko-panonskému sakramentáři stol. IX., in: *Acta Academiae Velehradensis* 15, 1939, S. 89-141.
  - Il canone del più antico messale croatoglagolitico del sec. XIV, in: *Studi e testi (Miscellanea Giovanni Mercati)* 5, Città del Vaticano 1946, Estratto 1-7.
  - Najstariji hrvatskoglagoljski misal = Djela Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti 48, Zagreb 1948.
- VAŠICA, Josef, Slovanská liturgie nově osvětlena Kyjevskými listy, in: *Slovo a slovesnost* 6, 1940, S. 65-77.
- Slovanská liturgie sv. Petra, in: *Byzantinoslavica* 8, 1939-46, S. 1-54.
  - Staroslovanská legenda o sv. Vítu, in: *Slovanské studie (Sbírka statí ... Josefu Vajsovi)*, Praha 1948, S. 159-163.
  - Die Korsuner Legende von der Überführung der Reliquien des heiligen Clemens (= Slavische Propyläen 8), München 1965.
  - Literární památky epochy velkomoravské, Praha 1965, <sup>2</sup>1996.
  - Slavische Petrusliturgie, in: *Anfänge der slavischen Musik*, Bratislava 1966, S. 23-34.
- VEČERKA, Radoslav, Slovanské počátky české knižní vzdělanosti, Praha 1963.
- Problematika staroslověnského písemnictví v přemyslovských Čechách, in: *Slavia* 39, 1970, S. 223-237.
- VINCE-Marinac, Jasna, Iz morfologije crkvenoslavenskog jezika hrvatske redakcije, in: *Slovo* 37, 1987, S. 117-122.
- VISKOVATÁ, Janina, O úctě sv. Klimenta, římského papeže, ve starém Rusku, in: *Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje* 35, 1948, S. 259-263.
- VLÁŠEK, Josef, Staroslověnská modlitba za vlast (Kij 4b 8-13), její poetika,

- sémantická struktura a překlad, in: *Palaeoslovenica*, ed. Ilona Páclová, Praha 1971, S. 125-141.
- VLASTO, A.P., *The Entry of the Slavs into Christendom*, Cambridge 1970.
- VLČEK, Emanuel, Příspěvek antropologickolékařského průzkumu k chronologii nejstarších Přemyslovců, in: *Československý časopis historický* 32, 1984, S. 391-415.
- VONDRÁK, Václav, *O původu Kijevských listů a Pražských zlomků a o bohemismech v starších církevněslovanských památkách vůbec = Spisův poctěných jubilejnou cenou Královské české společnosti nauk v Praze číslo XV*, Praha 1904.
- VOSTOKOV, A. Ch., *Skazanije ob ubijenci sv. Vjačeslava, knjazja češskago*, in: *Moskovskij věstnik* 1827, Nr. 17, S. 82-94.
- VYSKOČIL, Pavel, *Znovu o rusismech v Ochridském apostoľáři*, in: *Slovo* 39-40, 1989-1990, S. 53-71.
- WATTENBACH, W., *Die slawische Liturgie in Böhmen und die altrussische Legende vom heiligen Wenzel*, in: *Abhandlungen der hist. phil. Gesellschaft in Breslau* 1, 1857, S. 205-240.
- WEINGART, Miloš, *První česko-církevněslovanská legenda o svatém Václavu*, in: *Svatováclavský sborník* 1, Praha 1934, S. 863-1088.
- Ex WOLFHARDI Haserensis *Miraculis Monheimensibus*, ed. O. Holder-Egger, in: *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum* 15, S. 535-555.
- ZAGIBA, Franz, *Die abendländisch-lateinischen Grundlagen der slavischen literarischen Bildung*, in: *Wiener slavistisches Jahrbuch* 10, 1963, S. 86-108.
- *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter = Annales Instituti Slavici* 7, Wien - Köln - Graz 1971.
  - *Das Slavische als Missionssprache (lingua quarta) und das Altkirchenslavische als lingua liturgica im 9.-10. Jhd.*, in: *Studia Palaeoslovenica*, Praha 1971, 401-414.
- ZARADIJA, Antonija, *Kult svetog Klementa Rimskog na hrvatskoglagoljaškom tlu*, in: *Slovo* 36, 1986, S. 147-160.
- ZIMMERMANN, Charlotte, *Die deutsche Beichte vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation*, Weida i. Thür. 1934.

*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.

*Abstract, Summary.* – An abstract in English is compulsory. It should count 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. Consult a *recent* issue of the series for general layout.

When typing leave a 4 cm *right* margin. Indicate the position of illustrations and tables in the margin. Manuscripts can be forwarded on disquettes or CD, but in any case a print out must also be attached.

*Figures.* – All included illustrations must be marked with the author's name. It is of utmost importance that the author notices the quality of the illustrations. Fold-out figures and tables should be avoided.

*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 be given in a way to assure avoiding misunderstandings.

## **Correspondence**

Manuscripts are to be sent to

The Editor, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, H.C. Andersens Boulevard 35, DK-1553 Copenhagen V, Denmark. Tel: +45 33 43 53 00. Fax: +45 33 43 53 01. E-mail: [kdvs@royalacademy.dk](mailto:kdvs@royalacademy.dk). Questions concerning subscription to the series should be directed to our

## **Commission agent:**

C.A. Reitzels Boghandel og Forlag  
Nørregade 20, 1165 København K  
Tel. +45 33 12 24 00 Fax: +45 33 14 02 70  
[info@careitzel.com](mailto:info@careitzel.com)  
[www.careitzel.dk](http://www.careitzel.dk)

## **Editor**

Flemming Lundgreen-Nielsen

© 2003. 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, HfS*

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

Priser ekskl. moms / Prices abroad in DKK

Vol.

- 24:1-4 FRITZ SAABY, PEDERSEN:
- The Toledan Tables*, vol.1. 2002. 323 pp. .... 400.- DKK
- The Toledan Tables*, vol.2. 2002. 413 pp. .... 400.- DKK
- The Toledan Tables*, vol.3. 2002. 501 pp. .... 400.- DKK
- The Toledan Tables*, vol.4. 2002. 425 pp. .... 400.- DKK
- The Toledan Tables*, vol.1-4. 2002. 1.662 pp. .... 1.200.- DKK
- 25 *Videnskab og Værdier. Den humanistiske udfordring. Beretning fra symposiet: 31.3.-2.4.2000. Edited by Kirsten Hastrup. 2002. 288 pp. Fig. .... 200.- DKK*
- 26 *The Naq Hammadi Texts in the History of Religion. Proceedings of the International Conference at The Royal Danish Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Edited by Søren Giversen and Jørgen Podemann Sørensen. 2002. 228 pp. .... 200.- DKK*
- 27 *A Comparative Study of Six City-State Cultures, edited by Mogens Herman Hansen. 2002. 144 pp. .... 200.- DKK*

*Historisk-filosofiske Meddelelser, HfM*

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

Vol.

- 79 SUNE DALGÅRD: *Poul Laxmands Sag. 1999. Dyk i dansk historie omkring år 1500. 2000. 233 pp. .... 248.- DKK*
- 80 JØRGEN MEJER: *Die Vermittlung der Philosophie im Altertum. 2000. 240 pp. .... 180.- DKK*
- 81 ERLING LADEWIG PETERSEN: *Magtstat og godsdrift. 2001. 349 pp. .... 336.- DKK*
- 82 *Denmark and Scotland. Acts of Symposium. Edited by Gillian Fellows Jensen. 2001. 304 pp. .... 200.- DKK*
- 83 ROLF KUSCHEL: *Na Tau'a o Mungiki. 2002. 209 pp. .... 140.- DKK*
- 84 ELI FISCHER-JØRGENSEN: *Tryk i ældre dansk. Sammensætninger og Afledninger. 2001. 516 pp. .... 375.- DKK*
- 85 FEREYDUN VAHMAN & GARNIK ASATRIAN: *Notes on the Language and Ethnography of the Zoroastrians of Yazd. 2002. 115 pp. .... 120.- DKK*
- 86 *H.C. Ørsted's Theory of Force. An unpublished textbook in dynamical chemistry. Edited and translated by Anja Skaar Jacobsen, Andrew D. Jackson, Karen Jøved and Helge Kragh. 2003. 320 pp. 8 Figures. .... 200.- DKK*
- 87 HERMAN KÖLLN: *Westkirchliches in altkirchenslavischer Literatur aus Grossmähren und Böhmen. 2003. 96 pp. .... 100.- DKK*