

Slawisches Schrifttum und Liturgie des 10. und 11. Jahrhunderts

DAVID KALHOUS

Slavic Literature and Liturgy of the 10th and 11th Centuries. *This study explores the question of Old Slavic literature and liturgy, which has been the subject of discussion for two whole centuries, and not only in Czech historiography and linguistics. The author shows that in the 10th century only a very limited number of texts can be linked to the Bohemian lands, although the number of such texts increases in the 11th century. However, these are generally translations, and from the Latin at that. The question therefore arises as to whether it is possible to strictly separate the “eastern” and “western”, or the “Latin” and “home” traditions, as this problem evidently did not really affect Bohemia in the Early Middle Ages. Notes in the text entitled Cosmas’ Chronicle from Sázava show that the fall of the “Slavic tradition” there was depicted not as a victory, but rather as proof of the negative impact of discord amidst the monastic community and its insubordination towards the abbot. Just as the importance of papal rulings used to be overestimated, without support in the domestic environment these rulings could usually not be complied with. The same applies to the liturgy in the Slavic language, which was wrongly disassociated from the literary tradition despite the fact that writing, literature and liturgy were closely interlinked in the Early Middle Ages.*

Keywords: Bohemian lands – 10th-11th century – Old Church Slavonic – ecclesiastical history – history of culture

Die Problematik der Existenz altkirchenslawischer Literatur und Liturgie im Böhmen des 10. Jahrhunderts gehört seit langen Jahren zu den kontroversen Fragen der tschechischen Geschichtsschreibung des Frühmittelalters. Sie ist jedoch nicht nur „an sich“ wichtig, sondern ist Bestandteil der Auseinandersetzungen um die Orientierung der „tschechischen“ Kultur in den ersten Jahrhunderten der Přemyslidenherrschaft in Böhmen. Damit werden wir uns hier jedoch nicht beschäftigen, denn ich bin der Meinung, dass diese Kontroversen allzu sehr mit unseren Vorstellungen über die Dichotomie zwischen Ost und West verknüpft sind und wenig mit der frühmittelalterlichen Welt zu tun haben (vgl. JAKOBSSON 2008). Unser Interesse gilt also „prosaischeren“ Problemen, nämlich der Frage der Attribution einiger altkirchenslawischer Denkmale, die mit dem Böhmen des 10. Jahrhunderts in Zusammenhang gestellt werden, und wir werden uns bemühen, das Problem der Kontinuität oder Diskontinuität des altkirchenslawischen Schrifttums zu lösen. Aus diesem Grund werden wir uns auch nicht näher mit Texten befassen, die frühere Forschergenerationen

zwar mit den tschechischen Landen verknüpften, aber eher in das 11. Jahrhundert datierten.

Weiter werden wir das Verhältnis zwischen der „Altkirchenslawischen“ Liturgie und dem Schrifttum jener Zeit analysieren und schließlich das Phänomen einer besonderen Liturgie im Frühmittelalter erläutern.

Mit Rücksicht darauf, dass der Streit über das altkirchenslawische Schrifttum und die Liturgie seit den Zeiten Dobrovskýs geführt wird, häufte sich rund um einzelne altkirchenslawische Texte eine umfangreiche Literatur an. Ziel dieses Artikels ist es nicht, diese Diskussion vollständig zusammenzufassen, sondern eher auf die manchmal extremen Unterschiede zwischen den Forscheransichten zu Zeit, Ort und Grund der Entstehung dieser Texte aufmerksam zu machen. Ein sekundäres Ziel der vorliegenden Studie ist die Vorstellung möglicher Argumentationsweisen auf einem Feld, wo Erkenntnisse mehrerer Wissenschaftsdisziplinen, nämlich der Paläolinguistik, Literaturwissenschaft, Geschichtswissenschaft, Liturgie und Archäologie in einem sehr lichten Netz von Belegen zusammentreffen und aufeinanderstoßen, in der

Bemühung, ein sinnvolles Ganze daraus zusammenzustellen.

Altkirchenslawische Werke, die im 10. Jahrhundert in Böhmen entstanden sein sollen, gibt es nur wenige, und daher ist ihre Attribution sehr schwierig. Bei der Bestimmung des Entstehungsorts und der Datierung einzelner Denkmale spielte die nicht ganz akzeptierbare Annahme eine wichtige Rolle, dass die gegenseitige Beeinflussung zweier Welten, der östlichen und der westlichen, nur in Böhmen oder Mähren erfolgt sein kann. Die Ausdrücke dieser beiden Kulturbereiche wurden folglich in einzelnen Texten „enthüllt“ und für deren chronologische und geographische Bestimmung genutzt. Außerdem kam das für die Literaturgeschichte allgemein typische Bemühen zum Ausdruck, einzelne Werke konkreten, schon bekannten Autoren zuzuschreiben und womöglich mit bedeutenden Ereignissen zu verknüpfen. Dies geschah nicht grundlos, sonst in unbewusstem Bestreben, der Datierung eines Denkmals eine möglichst große Legitimität zu verleihen, indem es mit Konkretem und Bekanntem verknüpft wird.

Bedeutende Argumente für das hohe Alter einiger altkirchenslawischer Denkmäler und deren angeblich tschechische Provenienz unterbreiteten die Philologen. Bei der Chronologie der Werke stützten sich vor allem auf den Erkenntnisstand zur altkirchenslawischen Sprache, in erster Reihe auf die Phonetik und deren Veränderungen, die zu den besterkannten zählen. Eine Schlüsselrolle spielte dabei die Enthüllung sog. Bohemismen,¹ d. h. phonetischer, morphologischer, syntaktischer und lexikalischer Elemente, die die Sprachwissenschaftler nur in Böhmen entdecken konnten, wenn auch in einer späteren Entwicklungsform der Sprache (vgl. WEINGART 1949; VEPŘEK 2006).²

Die angeführte Vorgehensweise hat jedoch mehrere Gefahren, auf die schon F. GRAUS (1964) aufmerksam machte. Sie operiert nämlich mit der Vorstellung der Nachweisbarkeit von Veränderungen in der Sprache, die jedoch mit keinem größeren Komplex von Texten belegt sind, die philologisch, chronologisch und geographisch bestimmbar wären. Dabei ist nach Graus die Provenienz der verfolgten Texte in allen Fällen strittig. Darüber hinaus handelt es sich um Texte in altkirchenslawischer Sprache, die auch sonst ihre Herkunft nur andeuten. Ein Schlüsselargument es erlaubt jedoch,

diese Konstruktionen anzunehmen und den scheinbar unumgänglichen *circulus vitiosus* in einen hermeneutischen Kreis zu verwandeln, nämlich die berechnete Annahme, dass – wenn gleichartige Veränderungen in mehreren Texten zum Vorschein kommen – angenommen werden kann, dass sie zu gleicher Zeit und im gleichen Raum zustande kamen. Damit fällt jedoch die Argumentation F. Graus', der darüber hinaus keine konstruktive Lösung des gegebenen Problems anbot. Aus methodologischer Sicht wäre Graus' These über die Nicht-Existenz von Vergleichsmaterial zudem nur dann richtig, wenn man die Wissenschaft als vollständige Deduktion aus einem Komplex sicherer und invariabler Behauptungen auffasst. Eine solche Disziplin wäre jedoch keine Wissenschaft.³ Würde man Graus' Vorstellung übernehmen, dann müsste man sie auch auf sein eigenes Fach, die Geschichte, anwenden, die dann bestenfalls auf das Umschreiben von Quellen reduziert würde. Das wäre die notwendige Folge, die selbst Graus in seiner Skepsis nicht akzeptieren würde. Daher können seine Einwände vielleicht für konkrete Fachtexte, nicht aber für die Philologie als solche gültig sein.

Graus' Kritik hat jedoch dort seine Berechtigung, wo es darum geht, auf welche Weise die sog. Lexikalbohemismen manchmal determiniert wurden. Mit Rücksicht darauf, dass zu Graus' Zeiten nur wenige Wörterbücher für die historischen Entwicklungsphasen der slawischen Sprachen zur Verfügung standen, scheuten sich die Sprachwissenschaftler nicht, Wörterbücher moderner Sprachen zu benutzen (so MAREŠ 2000a). Dadurch machten sie jedoch ihre Schlussfolgerungen ziemlich problematisch.

Trotz Graus' Kritik müssen wir Historiker die Slawisten und ihre Argumente ernst nehmen und ihre Beweise Schritt für Schritt überprüfen. Es ist selbstverständlich, dass wir dabei Besonnenheit und kritischen Abstand wahren müssen, worauf Graus mit Recht aufmerksam machte. Bestehen bleibt für uns die einzige Aufgabe, die wenigen Denkmale zu erörtern, deren Entstehung die Philologen und ein Teil der Historiker mit dem Böhmen des 10. Jahrhunderts verknüpfen.

Es ist offensichtlich, dass zwischen den Ergebnissen der einzelnen Subdisziplinen der Sprachwissenschaft eine gewisse Hierarchie herrscht. Relativ sicher sind jene, die mit der Phonologie zusammenhängen, denn sie verfügen über ein besonders reiches Belegmaterial, enthalten doch selbst relativ kurze Texte Hunderte von Zeichen und Lauten. Solche Komplexe erlauben es schon, ziemlich überzeugend mittels statistischer Methoden gewisse Tendenzen der Sprache zu verfolgen. Zu den Phänomenen, die auf eine tschechische Herkunft des betreffenden Schriftstücks schließen

1 In jener Zeit kann man jedoch noch nicht direkt vom Tschechischen sprechen, sondern eher von einem gewissen Dialekt des Altkirchenslawischen, dessen schriftsprachliche Version das Kirchenslawische ist. Zur Chronologie der Entstehung der einzelnen slawischen Sprachen anhand der Differenzierung der Lexik mittels der sog. glottochronologischen Methode siehe mindestens ČEJKA/ERHART/LAMPRECHT 1965.

2 Der Grundtext ist die Arbeit Sobolevkýs von der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts (Aleksij Ivanovič Sobolevskij).

3 Den soziologischen Aspekt der Wissenschaft lassen wir außer Acht.

lassen, gehört vor allem die Lautverschiebung von *tj*, *kt* und *dj* in *c* und *z*, *stj* und *skj* in *šč*, der Verlust des *e* im Genitiv des Pronomens *já* (mene – mne), die Verbreitung der Vorsilbe *vy-*, das Weglassen des epentetischen *l*, Veränderungen im Vorkommen der Jerlaute und der Nasale, usw. (vgl. VEČERKA 2006, 100; WEINGART 1949, 35–37, 38–39, 109–112).

Auch das lexikalische Material bietet genügend Belege für eine etwaige Bestimmung der Provenienz altkirchenslawischer Texte. Inspirativ analysierte dies zuletzt M. VEPŘEK (2006, 148–154), der eine engste Gruppe von 57 Wörtern abgrenzte, die zwar im Altschleichen Wörterbuch (*Staročeský slovník*) angeführt sind, aber in weiteren historischen Wörterbüchern Srezněvskýs und Miklošičs nicht erscheinen – gerade in ihrem Fall ist ihre Bindung an das tschechische Milieu besonders wahrscheinlich (VEPŘEK 2006, 119–120). Er bemerkte jedoch richtig, dass nicht jeder Bohemismus notwendigerweise von einer tschechischen Herkunft des betreffenden Textes zeugen muss (VEPŘEK 2006, 28–31). Offen bleibt natürlich die Frage der Bedeutung seiner Feststellung für die geographische Attribution konkreter Denkmale. Gerade die Analysen konkreter Texte enthüllten meistens nur einige wenige Belege (VEPŘEK 2006, 121–148). Problematisch an der ganzen Konstruktion ist auch die Tatsache, dass die Existenz einer festen Gesamtheit von Texten tschechischer Provenienz als Tatsache gilt, ohne dass eine Überprüfung stattfand (VEPŘEK 2006, 101–107).

Der erste dieser Texte ist die sog. *Erste altkirchenslawische Legende über St. Wenzel*. Die Entdeckung der Handschrift war seinerzeit eine Sensation (vgl. HANKA 1830; PALACKÝ 1837). Noch heute gilt sie als wertvolle Quelle, besonders wegen ihres angeblich einfachen, geradezu unlegendären Stils, der – im Gegensatz zu anderen Werken, die nach dem Geschmack des 10. Jahrhunderts verfasst wurden – in unserer pragmatischen und säkularen modernen Zeit Vertrauen erweckt.⁴ Im Laufe der Zeit mehrten sich Manuskriptfunde, und so identifizierten Historiker und Slawisten an der Wende des 19. und 20. Jahrhunderts neben der VOSTOKOVs (1827) auch die nordrussische (1847) und die kroatisch-glagolitische (1903) Version (PASTRNEK 1904; VONDRÁK 1903). Damit nahmen auch Hypothesen über Ort und Zeit der Entstehung der Urfassung der Legende und auch über die Priorität der jeweiligen Versionen zu.

4 Für eine Widerspiegelung der einheimischen Tradition (und damit für ein "wahrhaftes" Bild der Ereignisse rund um die Ermordung Wenzels) hält dieses Werk z. B. D. Třeštík, der auf einige Teile der Erzählung aufmerksam macht, die nicht in das Schema der Legende passen. Siehe die Analyse in TŘEŠTÍK 1997, 225–248 und die populäre Zusammenfassung TŘEŠTÍK 1990. Zur Täuschbarkeit des Vertrauens in "einfache" Erzählungen siehe TODOROV 2000.

Das zuerst entdeckte Schriftstück, die sog. Vostokov-Version der *Ersten altkirchenslawischen Legende* kennen wir nur aus dem sog. *Toržestvenik*, einem Manuskript aus dem 16. Jahrhundert, das Deutungen zu Feiertagen und zum Leben der Heiligen enthält (VAJS, red. 1929, 11; KONZAL 1990, 114). Auch die handschriftliche Form der nordrussischen Version geht nicht über die Grenzen der frühen Neuzeit hinaus; die Manuskripte – insgesamt neun – stammen aus dem 16. und 17. Jahrhundert (VAJS, red. 1929, 12–13; KONZAL 1990, 114–115). In das Mittelalter weist nur die sog. kroatisch-glagolitische Version, die in vier Handschriften vorkommt: aus Ljubljana aus der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts, aus Novljansk aus dem 15. Jahrhundert, aus Rom aus dem 14. Jahrhundert und das Manuskript Rumjancevs aus dem Jahre 1443 (VAJS, red. 1929, 31–32).

Obwohl alle diese Handschriften nicht vor dem 14. Jahrhunderts entstanden sind, ist sich doch die Forschung darin einig, dass das Werk selbst bereits im 10. Jahrhundert auf dem heutigen tschechischen Gebiet entstand. Neben linguistischen Argumenten hierfür⁵ machten die Forscher auch darauf aufmerksam, dass sie, die altkirchenslawische Legende, im Gegensatz zu den ältesten lateinischen Denkmalen nur ein einziges Wunder erwähnt, und darüber hinaus ein Gebet für den Heiligen, nicht das Gesuch um dessen Fürbitte. Dabei ist nicht ganz klar, ob die Legende unmittelbar nach Wenzels Tod oder erst Jahrzehnte später entstand. Auf einer frühen Entstehung der Legende beharren vor allem die Slawisten. Eine andere Ansicht vertritt D. Třeštík. Er sagte zwar nirgends ausdrücklich, wann das Werk geschrieben worden sein soll, aber aus seinem Schema der ältesten Wenzelslegenden ergibt sich, dass er ihre Entstehung in die Zeit nach dem Verfassen der angeblich ältesten Wenzelslegende, der nicht erhaltenen Legende X, und vor die Entstehung der *Legende Christians* legte, also in das 3. Drittel des 10. Jahrhunderts (TŘEŠTÍK 1997, 11; KRÁLÍK 1960).

Ein Stemma, das alle Handschriften der *Ersten altkirchenslawischen Legende* einbeziehen würde, wurde leider noch nicht erstellt. Einigkeit herrscht nur darin, dass die kroatische Variante und die russischen Versionen auf zwei verschiedenen Fassungen fußen. Sowohl im Hinblick auf den Abstand von der

5 Gewöhnlich wird besonders auf die Anwendung des Verbs „*milovati*“ im Sinne von „*amare*“ oder des Terminus „*kostel*“, „*ecclesia*“, aufmerksam gemacht, siehe VAJS, red. 1929, 32–33. Die Forscher heben die archaischen Formen des Aorist und die Anwendung des Partizips II hervor, siehe *ebenda*, 32–33. WEINGART 1949, 51 erwähnt die Wendung „*въ сръкви св. Марийѣ*“, „*божи раби*“, „*люди все миловаше*“, „*ти же намльвише Вецешлаву*“, „*Вѣштеслава же отидо рассѣчена*“, „*кръвъ же ѿ него по три дњи нерачи в ѣземлю ити*“.

Urfassung der russischen Version als auch im Hinblick auf die Urfassung des ursprünglichen Werkes soll die nordrussische Version die jüngste (und am wenigsten getreue) Form des ursprünglichen Textes darstellen.⁶

Bei der Bestimmung des ursprünglichen Textes gehen die Forscher jedoch auseinander: die einen bevorzugen die kürzere kroatische „Breviarversion“ (zuletzt TŘEŠTÍK 1997, 198–200; ausführlich KRÁLÍK 1960, zustimmend VEČERKA 1961) während die anderen der Version Vostokovs Priorität beimessen (zuletzt KONZAL 1990). Diese verschiedenen Ansichten zur Priorität der einzelnen Versionen hängen meistens eng mit der Frage der Datierung der Legende zusammen.

Das sog. *Gebet gegen den Teufel*, dessen tschechische Provenienz und Datierung in das 10. Jahrhundert ebenfalls erwogen wurde, ist nicht mehr ohne Fragezeichen. Aus der neuen Analyse von V. KONZAL (1992),⁷ besonders aus dem Vergleich mit dem *Leben Methods*, geht überzeugend hervor, dass das Werk sicherlich in Großmähren entstand. Es kann also nicht unter die Werke der „tschechischen“ Literatur des 10. Jahrhunderts gereiht werden.

Kaum klarer sind die Schicksale der sog. St. Wenzel-Kanons (SEREBRJANSKIJ, ed. 1929), die sich in einem Manuskript aus den Jahren 1095–1097 erhielten. Es handelt sich um eine Kompilation von mehreren Kanons, die ihre Endform erst in Russland erhielt.

E. PRAŽÁK (1972) datiert ihre Entstehung an das Ende des 10. Jahrhunderts und verknüpft sie mit dem hl. Adalbert. Da sie sich auf die Translationsfeier bezogen, müssen sie in einem Land entstanden sein, in dem das Fest tatsächlich eingeführt worden war. Dieses Land sei nach Pražák Böhmen gewesen und derjenige, der diese Feier einführte, der hl. Adalbert, wie es die Legende *Licet plura* (PEKAŘ, ed. 1906) belegen will.

Bei der Datierung der Legende *Licet plura* ging E. Pražák von den Schlussfolgerungen von H. G. VOIGT (1907) aus. Letzterer stützte seine Datierung des latei-

nischen Sermons jedoch nur auf die Behauptung des Legendisten, dass er aus Berichten von Augenzeugen geschöpft hätte. Das ist jedoch ein offensichtlicher Topos, worauf schon J. LUDVÍKOVSKÝ (1973–1974, 283) aufmerksam machte; für die Datierung von *Licet plura* ist er belanglos. Darüber hinaus wies Ludvíkovský schon früher in Übereinstimmung mit R. Urbánek darauf hin, dass der Autor von *Licet plura* ein Werk zitiert hatte, das frühestens am Ende des 11. Jahrhunderts entstanden sein dürfte, wahrscheinlich aber später, nämlich *Oportet nos fratres*. Somit konnte der Verfasser von *Licet plura* kein Zeitgenosse des hl. Adalbert sein (LUDVÍKOVSKÝ 1950, 202).⁸ Für die Adalbert-Herkunft der Translationsfeier fehlt mithin jeglicher Beweis, und damit fällt auch eines der Schlüsselargumente Pražáks für die frühe Datierung des Wenzelskanons.

Auch wenn man eine frühe Datierung von *Licet plura* annähme, würde die Einführung der Translationsfeier nur ein *datum post quem* der Entstehung des Altkirchenslawischen Kanons bedeuten. Ein ziemlich unsicheres Indiz bietet dann nur die Anrede des hl. Wenzel im 7. und 8. Lied als „*Stolz und Ruhm seines Landes*“, die an einige Bezeichnungen in *Christians Legende* erinnert (SEREBRJANSKIJ, ed. 1929, Lied VII–VIII, 144–145). Man kann also zusammenfassen, dass die Entstehung der St. Wenzel-Kanons mit dem tschechischen Milieu und den Jahren 990 und 1095–1097 nur mit gewissem Vorbehalt verknüpft werden kann. In die altkirchenslawische Literatur des 10. Jahrhunderts tschechischer Provenienz können sie nicht einbezogen werden.

Als Werk, das im 10. Jahrhundert in Böhmen entstanden sein könnte, gilt gewöhnlich das Lied „*Hospodine, pomiluj ny*“ (LEHÁR 1990, 15–29, 123). Die Analyse der erhaltenen Handschrift hilft uns nicht viel, denn auch dieses Lied ist erst aus einem Kodex des späten 14. Jahrhunderts bekannt. Ein gewisses, wenn auch ziemlich schwaches Indiz, welches auf ihre Entstehung vielleicht schon an der Wende vom 10. zum 11. Jahrhundert deutet, stellen zwei Berichte dar: zum einen erwähnen die *Annales Ottacariani* ein Adalbertsches Lied,⁹ zum anderen schreibt Cosmas über einen nicht näher spezifizierten feierlichen Hymnus (BRETHOLZ, ed. 1923a, II. 14, 103). Für eine frühe Datierung dieses Denkmals spricht jedoch überdies – zumindest

6 Obwohl sie z. B. von PEKAŘ 1903 preferiert wurde. Später vertrat diese Ansicht PODHORNÝ 1976.

7 KONZAL (1992) verknüpfte das Schriftstück sogar mit Method, der es während seiner Gefangenschaft in einem bayerischen oder schwäbischen Kloster in den Jahren 870–873 verfasst haben soll. Obwohl die von ihm angeführten Gründe sicherlich relevant sind, darf man nicht vergessen, dass die bedeutenden historischen Persönlichkeiten nur einige von vielen Akteuren der Geschichte sind und dass es sicherlich auch etliche andere Personen gab, die ein derartiges Werk verfasst haben könnten. Ich bin auch nicht sicher, ob die Abfassung eines so stark stilisierten Textes mit einem konkreten Lebenserlebnis verknüpft werden kann. Der Text enthält meistens nur das, was der gute Autor darin haben will. Man kann zwar nicht sagen, dass es keine Verbindungen zwischen dem persönlichen Erlebnis, der Natur des Autors und dem Werk gäbe, aber nichtdestoweniger verlangt die Erforschung dieser Beziehungen wesentlich breitere Kenntnisse über das Leben des Autors und sein Werk; das ist hier sicherlich nicht der Fall.

8 Mit dem Hinweis auf die Erwähnung des hl. Adalbert als Bekenner lehnte schon VACEK 1927, 89–96 eine Datierung der Legende in das 10. Jahrhundert ab.

9 EMLER, ed. 1874, 319 z. J. 1255: „*Nuntii regis Ungariae, qui missi fuerant ex parte eius ad principem Bohemiae, retulerunt coram eodem principe et baronibus eius, quod hora congressionis exercituum ad invicem, Bohemi valido clamore in coelum exaltato canentes hymnum a sancto Adalberto editum, quod populus singulis diebus dominicis et aliis festivitibus ad processionem cantat, equi adversariorum invitis sessoribus fugam arripuerunt.*“

den Philologen zufolge – sein sprachlicher Charakter (LEHÁR 1990; KONZAL 1998; MAREŠ 2000b, ausführlich WEINGART 1949, 87–106). Im Prinzip kann also akzeptiert werden, dass das Lied tatsächlich im Verlauf des 10. Jahrhunderts entstand, absolut sicher ist es aber nicht (LEHÁR 1990, 28–29).

Einen weiteren im 10. Jahrhundert in Böhmen verfassten Text könnte die aus dem Lateinischen übersetzte St. Veit-Legende darstellen, die J. VAJS (1901) am Anfang des 20. Jahrhunderts entdeckt hat. Die Überlegungen zu diesem Text sind wohl unter dem Gesichtspunkt des Konferenzthemas besonders interessant, kamen hierbei doch nicht nur die Philologie und die Geschichtswissenschaft, sondern auch die Archäologie zu Wort.

Zuletzt datierte M. PELC (1984) die Legende bereits in das 9. Jahrhundert und lokalisierte sie in Mähren. Zu einem ähnlichen Schluss ist übrigens schon 1966 V. RYNEŠ (1966) gelangen, der bemerkte, dass St. Veit in zwei altkirchenslawischen Evangeliiaren (*Codex Assemanianus*, *Evangeliar des Ostromir*) vorkommt, worin Ludmila und Wenzel noch nicht angeführt sind. Das würde aber bedeuten, dass der Veitskult im slawischen Milieu relativ alt wäre und seine Wurzeln bis in das 9. Jahrhundert zurückreichen. Einen weiteren Beleg für seine Hypothese über das hohe Alter des Veitskults im slawischen Milieu sah Ryneš in der Anspielung auf St. Veit in dem *Gebet gegen den Teufel*, das durch die Erwähnung der hl. Walburga, die 869 kanonisiert wurde, in die Zeit nach 870 datiert wird.¹⁰ Ryneš war der Meinung, dass Methodius die Verehrung der beiden Heiligen aus seiner ostfränkischen Gefangenschaft nach Mähren gebracht haben könnte.

Er machte darauf aufmerksam, dass dieses Werk in seiner kirchenslawischen Version gemeinsam mit dem *Žitije Mefodija* in einem Manuskript aus der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts überliefert ist. Lexik und stilistische Wendungen wirken zudem relativ archaisch (PELC 1984, 336–337). Mit Rücksicht darauf, dass Archäologen die Existenz einer St. Veits-Kirche im 4. Viertel des 9. Jahrhunderts in Staré Město bei Uherské Hradiště annehmen, soll es auch eine St. Veit gewidmete Legende oder einen Breviartext gegeben haben. Nach M. PELC (1984, 339) sollte das Werk im Kreis der Mitarbeiter Methodius mit der Absicht entstanden sein, durch eine Propagierung westlicher Heiliger ihr eigenes Programm der neuen liturgischen Sprache zu verteidigen. Im Licht dieser Argumente und angesichts dessen, dass es einen lateinischen Text aus dem 10.-11. Jahrhundert gibt, dessen Inhalt zu 90 % dem Kyrril-

schen Text entspricht (MATĚJKA 1973), und ein fast zu hundert Prozent identischer lateinischer Text in den in Heiligenkreuz und Wien aufbewahrten Handschriften aus dem 12. und 13. Jahrhundert vorkommt (entdeckt von KAPPEL 1974), ist laut M. PELC (1984, 339–340) die Existenz eines ursprünglich umfangreicheren lateinischen Werkes anzunehmen, das in Großmähren wohl in den Jahren 873–887 übersetzt wurde.

Bei der Datierung des Werkes stützte sich Pelc auf Schlussfolgerungen von V. HRUBÝ (1965, 191–196, 393–394), der die St. Veit-Kirche in Staré Město in der Lage „U Kostelíka“ bereits in die großmährische Zeit datiert hatte. Das einzige Argument, das V. Hrubý für seine Behauptungen anführen konnte, lautete, dass die Lage der Kirche kaum in die abweichend orientierte hochmittelalterliche Bebauung passte sondern eher in den Grundriss der hypothetischen großmährischen Ansiedlung. Er konnte sich zudem nicht vorstellen, dass die Zisterzienser von Velehrad eine St. Veit-Kirche bauen würden, wenn schon im späten 12. Jahrhundert die Kirche St. Michael als Pfarrkirche diente. Er meinte daher, dass in der Zeit, als St. Michael erbaut wurde, nur ein Wiederaufbau der Kirche St. Veit erfolgte, die nach dem Untergang der Siedlung „U Kostelíka“ baufällig geworden sei.

Diese Hypothese V. Hrubýs stützt sich verständlicherweise auf langjährige Erfahrung und kann nicht ohne weiteres abgelehnt werden. Es ist aber nicht ganz klar, warum an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts die Kirche St. Veit wiederaufgebaut wurde, wenn St. Michael damals als Pfarrkirche diente, ja warum die Kirche St. Michael überhaupt gebaut wurde, wenn sich St. Veit als Pfarrkirche geradezu anbot. Problematisch erscheint auch die Verknüpfung der Kirche St. Veit mit der großmährischen Besiedlung. Der Autor unternahm nämlich auf der betreffenden Fundstelle keine systematische Grabung, sondern legte nur ein paar Suchschnitte an. Die konnten zwar andeuten, dass das Gelände schon im späten 9. Jahrhundert besiedelt war, aber wie diese Ansiedlung aussah, ließ sich kaum erkennen. Die Behauptung, dass die Kirche St. Veit gut in die Struktur der damaligen Besiedlung passte, kann somit auf keinen Fall als erwiesen gelten.

Selbst wenn die Kirche St. Veit in der Siedlung „U Kostelíka“ schon in in großmährischer Zeit bestanden und ihr Patrozinium seither beibehalten hätte, wäre dies überhaupt kein Beweis für die Existenz eines slawischen geschriebenen Textes zu Ehren des hl. Veit, da in Großmähren auch die lateinische Liturgie in Gebrauch war. Das Bestreben, die St. Veit-Legende mit einem konkreten großmährischen Architekturdenkmal zu verknüpfen, ist somit schon vom Ansatz her verfehlt.

Die Verteidiger der großmährischen Provenienz des Werkes wiesen auch auf das Alter der erhaltenen

¹⁰ Dazu KONZAL (1992, 219–223) und BLÁHOVÁ/KONZAL (1976). Die Anfänge der Walburga-Verehrung fallen wohl in spätere Zeiten, nach dem Jahre 893, siehe HOLZBAUER 1972, den ich nach KOLLN 2003, 47–52 zitiere.

Manuskripte der lateinischen Vorlage der Veitslegende hin. Aber das älteste Manuskript stammt aus dem 10.-11. Jahrhundert und bietet für die Datierung und eine etwaige altkirchenslawische Übersetzung nur sehr schwache Indizien. Es gibt nämlich weder das *datum ante quem*, noch das *datum post quem* an, es beweist nur, dass die lateinische Veitslegende in jener Zeit ein lebendiger Text war.

Die einzige einigermaßen sichere Stütze für die Hypothese eines großmährischen Alters der Legende dürfte neben rein philologischen Argumenten die Argumentation Rynešs zum Alter des St. Veit-Kults sein.¹¹ Die tschechischen Lande gelten ihm hierbei als einzigartiges Milieu wegen der nur dort bestehenden Voraussetzungen für eine gegenseitige Durchdringung der beiden Kulturbereiche – des lateinischen und des altkirchenslawischen – und dank dieser Tatsache habe ein westlicher Heiliger in die altkirchenslawische Literatur Eingang gefunden. Es kann also akzeptiert werden, dass die Legende wohl entweder in Mähren oder in Böhmen entstand, und zwar noch vor einer größeren Verbreitung des Wenzelkults am Ende der 60er Jahre des 10. Jahrhunderts (vgl. BLÁHOVÁ 1993, 428–430).

Wir stellen fest, dass nur die *Erste altkirchenslawische Legende über den hl. Wenzel* mit Sicherheit mit dem tschechischen Gebiet des 10. Jahrhunderts verknüpft werden kann. Es ist nicht ausgeschlossen, dass damals in Böhmen oder Mähren auch das Lied *Hospodine pomiluj ny* und die Veitslegende verfasst wurden. Die Entstehungszeit anderer Texte, die F. V. Mareš mit dem 10. Jahrhundert in Böhmen in Zusammenhang brachte, wurde meistens überzeugend bestritten; diese Werke verdanken ihre Entstehung eher den Übersetzern des 11. Jahrhunderts.

Aus den vorherigen Analysen ergibt sich, dass die meisten altkirchenslawischen Texte leider nicht genauer datiert werden können. Die Anzahl der Werke, die mit den tschechischen Landen des 10. Jahrhunderts zuverlässig zu verknüpfen sind, ist derart gering, dass Überlegungen über eine eventuelle Kontinuität des slawischen Schrifttums im 10. Jahrhundert, die nur auf ihnen beruhen würde, sinnlos sind. Zumindest müsste eine systematische Reflexion der Diskussion über das Schrifttum in anderen Teilen Europas im Frühmittelalter vorhanden sein. Die ist jedoch nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit, sondern eher das Ziel künftiger Forschungen.

Neben der Quantität der erhaltenen Texte muss man allerdings auch ihre eventuelle thematische Buntheit in Betracht ziehen. Ebenso wichtig ist auch ihr Charakter: während die Legende als Einzelercheinung da sein kann, haben liturgische und juristische Texte

gewöhnlich einen pragmatischen Aspekt und ihre Existenz deutet zumindest die Wichtigkeit einer gewissen Sprache im Leben der zu erforschenden Kommunität an (vgl. VOGEL 1986; SIEMS 1989, mit kritischen Bemerkungen dagegen WORMALD 1977). Eine ähnliche Rolle ist unbestritten den Inschriften zuzuschreiben. Eine gewisse Bedeutung bei den Überlegungen zur Kontinuität des Altkirchenslawischen als Literatursprache im Fürstentum der Przemysliden hat zweifellos auch der Nachweis eventueller großmährischer Vorlagen altkirchenslawischer oder lateinischer Bohemika.

Bei der Lösung der oben angedeuteten Probleme behilft man sich nicht ohne Texte, die wohl in den tschechischen Landen entstanden, aber nicht im 10., sondern erst im nachfolgenden Jahrhundert. Die Tradition des Schrifttums in einheimischer Sprache kam nämlich Ende des 10. Jahrhunderts nicht zum Erliegen. In Böhmen und Mähren wurden im Verlauf des 11. Jahrhunderts zahlreiche Übersetzungen und selbständige Werke verfasst (übersichtlich bei MAREŠ 2000c; BLÁHOVÁ 1993; HAUPTOVÁ 1998). Hierzu gehört das *Pseudoevangelium des Nikodemus* aus dem 10.-11. Jahrhundert, das *Gebetbuch Jaroslavs* aus dem 10.-11. Jahrhundert, die Übersetzung der *Homilien Gregors des Großen* aus derselben Zeit (KONZAL/ČAJKA 2005–2006; REINHART 1980) und dessen angebliche Gebete (VEPŘEK 2007), das *Leben Benedikts* (BLÁHOVÁ 1992), die *Folterung des hl. Apollinarius* (THOMSON 2003),¹² die *Folterung der hl. Anastasia* (ČAJKA 2008; KAPPEL 1974) und das *Leben des hl. Stephan, des Papstes*, aus derselben Zeit. Dagegen ist die Provenienz der *Folterung des hl. Georg* sehr umstritten (THOMSON 1983). Die Gruppe der vorhandenen altkirchenslawischer literarischer Texte ist also relativ groß, besonders wenn man sie mit den lateinischen Texten vergleicht: eine tiefe Kluft trennt die *Chronik Cosmas'* (1117–1125) von der *Legende Christians* (Ende des 10. Jh.).

Neben diesen Texten literarischen Charakters sind allerdings auch altkirchenslawische Werke tschechischer Provenienz rein pragmatischen Charakters bekannt. Zu nennen ist besonders das Bußbuch *Někotoraja zapověďb*, das zwar nur in einer spätmittelalterlichen Handschrift russischer Provenienz erhalten ist, aber schon vor 1150 zitiert wurde. Seine tschechische Herkunft bezeugen zahlreiche Termini, die aus späteren Rechtstexten tschechischer Abstammung bekannt sind (VAŠICA 1963).¹³

Von ähnlicher Bedeutung sind die sog. *Kiever Blätter*, ein wichtiges liturgisches Denkmal und wohl auch das älteste altkirchenslawische Manuskript.

12 Diese Studie hatte ich leider nicht zur Verfügung.

13 Den Kern dieser Kollektion bildet das Pönitentiale des hl. Bonifatius. Von einer Abfassung des Textes im 11. Jahrhundert zeugt auch die konsequente Lautverschiebung von *ę* zu *a*.

11 Vgl. Anm. 10.

J. SCHAEKEN (1987) stellte sie in seiner umfangreichen Arbeit in Zusammenhang mit dem Gebiet rund um den Plattensee; seine Schlussfolgerungen zweifelte aber R. VEČERKA (1988) überzeugend an. Er machte vor allem auf Schaekens methodisch verfehlte Bemühung aufmerksam, das Werk mit einem besonderen südslawischen Dialekt in Zusammenhang zu stellen, das nur durch diesen Text belegt wäre. Gleichzeitig verwies er auf die sprachliche Nähe der *Kiever Blätter* zu den sog. *Prager Fragmenten*, einem weiteren altkirchenslawischen hymnischen Text tschechischer Provenienz (dazu MAREŠ 2000a; 2000d; KOLLN 1997, 119–120).

Neben den unten angeführten Texten kennen wir auch Glossen in der karolingischen Handschrift des Martyrologium Adonis, das ursprünglich in der Bibliothek des Klosters Ostrov (südlich von Prag) aufbewahrt wurde (FLODR 1956; DOKOUPIL 1966, 189–190).

Unbestritten wichtig, wenn auch vereinzelt, ist im Kontext unserer Überlegungen auch eine Inschrift aus dem 13. Jahrhundert, die in der nordböhmischen Kirche von Levín entdeckt wurde (MAREŠ 2000e).

Bedeutsam ist ohne Zweifel das Verhältnis zwischen den Bohemika und den großmährischen Texten. Schon M. WEINGART (1949, 155–159) unterbreitete Belege für eine Verwendung mährisch-pannonischer Viten bei der Abfassung der *Ersten altkirchenslawischen Legende über den hl. Wenzel*. Er verwies auf Ähnlichkeiten im Aufbau der *Ersten altkirchenslawischen Legende* und der mährisch-pannonischen Viten, und auch der Wortschatz aller drei Autoren sei ähnlich. Neuerlich stimmte ihm auch V. KONZAL (1990, 114) zu, der gegenseitige Parallelen zwischen diesen drei Texten aufsuchte und Weingarts Thesen durch weitere Belege aus dem Bereich des Lexik, des Stils und der Motive stützte. Aus den mährisch-pannonischen Viten schöpfte wohl auch Christian (KALHOUS 2005).

Es zeigt sich, dass das altkirchenslawische Schrifttum in den tschechischen Landen des 10.-11. Jahrhunderts mit seinen relativ vielen Denkmälern sich eines breiten Genrespektrums rühmen kann. Dabei handelt es sich nicht nur um literarische Texte, sondern auch um einige Werke rein pragmatischen Charakters. Belege für eine Verwendung großmährischer Texte in der Przemyslidenzeit zeugen von einer festeren Tradition des Altkirchenslawischen als Literatursprache. Angesichts dessen, dass es sich meistens um Übersetzungen aus dem Lateinischen handelt, muss man diese Schlussfolgerung jedoch einschränken und weniger von einer Kontinuität des altkirchenslawischen Schrifttums als vielmehr von einer Kontinuität des besonderen Alphabets und der Gewohnheit sprechen, lateinische und vielleicht auch griechische Texte in das Altkirchenslawische zu überführen – eine Gewohnheit, die auf tschechischem Gebiet von der großmährischen Zeit

bis mindestens zum Ende des 11. Jahrhunderts anhielt. Gerade der Nachweis überwiegend lateinischer Vorlagen dieser altkirchenslawischen Bohemika stellt die Bemühungen in Frage, in der altkirchenslawischen Literatur einen Beweis der östlichen, byzantinischen Strömung in der tschechischen Kulturtradition der Przemyslidenzeit zu suchen. Das tschechische Milieu ist als einer der Vermittler lateinischer Kultur in Richtung Russland zu betrachten.

Nun kann man sich mit F. GRAUS (1966, 491–492) die Frage stellen, wo diese Werke entstanden, wenn auf dem tschechischen Gebiet nur einige wenige Kirchen mit dem Erzpriesbyteriat an der St. Georgskirche belegt sind. Ist es aber wirklich notwendig, die Existenz einer ganzen Institution anzunehmen, die gezielt nur das altkirchenslawische Schrifttum beschützen würde? Schon am Anfang bemerkten wir, dass das Altkirchenslawische jener Sprache sehr nahe stand, welche damals in Böhmen gesprochen wurde.¹⁴ Als solches mussten es natürlich alle Priester beherrschen, die im damaligen Böhmen tätig waren. Nur das besondere Alphabet könnte ein Problem dargestellt haben. Dieses Hindernis kann jedoch kaum für fatal gehalten werden. Man sollte auch mit der Möglichkeit rechnen, dass die altkirchenslawische Überlieferung durch bayerische Kircheninstitutionen in Regensburg oder Passau vermittelt worden sein könnte – hierfür könnte die Handschriftenüberlieferung der Vorlagen einiger altkirchenslawischer Texte sprechen.¹⁵

Während im 10. Jahrhundert die Entstehung altkirchenslawischer Texte nur durch wenige Werke bezeugt wird und es nur schwache Belege für eine Liturgie in einheimischer Sprache gibt, werden diese beiden Phänomene später eindeutig mit dem Kloster an der Sázava verknüpft. An der Bedeutung des Klosters Sázava ist dabei nicht zu zweifeln, sie wird durch eine mehr als herrliche, von Resten des Hl. Kreuzes und des Gewands der Jungfrau Maria und den Reliquien der Hl. Petrus, Stephanus und Georg bestehende Reliquienkollektion belegt, die durch den Sázaver Glossator der *Cosmas-Chronik* anlässlich der Weihe der Kapelle zum Heiligen Kreuz im Jahre 1070 (BRETHOLZ, ed. 1923a, II, 27, 120 nach Hs. A³) und der Basilika der Jungfrau Maria und Johannes des Täufers im Jahre 1095 (BRETHOLZ, ed. 1923a, III, 4, 163–164 nach Hs. A³) erwähnt wird. Diese Indizien zeugen allerdings eher von der Bedeutung des Klosters unter Abt Božetěch¹⁶, d. h. in

14 In jener Zeit war das Altkirchenslawische im Prinzip wohl noch die Umgangssprache, siehe Anm. 1.

15 Für diese interessante und inspirative Idee möchte ich mich bei Matthias Hardt bedanken.

16 Das Problem ist, dass wir nicht wissen, wann die Sázaver Äbte des 11. Jahrhunderts ihr Amt antraten. Wir kennen nur das Jahr, in welchem Prokop starb, und dann nehmen wir nur an, dass der Abt Veit aus der Urkunde für das Kloster

den späteren Jahren seiner Existenz, nicht aber davon, mit welcher Absicht es gegründet wurde und welche Rolle es in den ersten Jahrzehnten spielte. Anders gesagt: Dafür, dass das Kloster Sázava von Anfang an als exklusive Institution die slawischen Traditionen bewahren sollte, fehlt jeglicher Beweis.

Die Belege für einen slawischen Charakter des Klosters Sázava sind übrigens nicht zahlreich: mit dem kyrillo-methodianischen Nachlass verbinden Prokop erst Werke des 12. Jahrhunderts,¹⁷ der Sázaver Glossator der Cosmas-Chronik weiß über slawische Bücher Bescheid.¹⁸ Dagegen hängt die einzige Handschrift mit slawischen Glossen, die mit Sicherheit mit einer der tschechischen kirchlichen Institutionen verknüpft werden kann, nicht mit Sázava, sondern mit dem Kloster Ostrov zusammen (FLODR 1956). Zu überprüfen ist aber vor allem die Vorstellung über eine starke Gehässigkeit zwischen der „slawischen“ Strömung der tschechischen Kultur des 10.-11. Jahrhunderts und ihrem „lateinischen“ westlichen Zweig. Mit diesen Fragen hängt natürlich die Problematik der ältesten Sázaver Hagiographie und des dortigen Geschichtsschrifttums eng zusammen, besonders die Frage nach der Motivation für die Entstehung der einzelnen Texte. Dann muss auch untersucht werden, warum die „slawischen“ Mönche aus dem Kloster Sázava vertrieben wurden.

Zur Beziehung zwischen der *Vita Minor* und der Chronik des *Mönchs von Sázava* sowie zu den Umständen der Klostergründung gibt es mehrere Hypothesen. Eine wichtige Rolle bei der Beurteilung spielt der Prolog, der dem Bischof Šebř (Severus) gewidmet ist und mit der *Vita Minor* in Zusammenhang gestellt wird. Aber gerade dieses Proemion ist nicht unbestritten. Es kommt nämlich nur in der Hs. A eines ganz anderen Prokopschen Werks, der *Vita Maior*, vor; der *Vita Minor*, der ältesten Legende über St. Prokop (RYBA 1953; ZACHOVÁ 1971; KRÁTKÝ r.n.), wurde es anhand ziemlich vager Argumente angefügt (CHALOUPECKÝ 1953). Trotzdem bot das Proemion Anlass zu Überlegungen über Zeit, Ort und Gründe der Entstehung der *Vita Minor*, über ihre eventuelle Vorlage und ihre Beziehung zur Chronik des *Mönches von Sázava* (dazu NOVOTNÝ 1911a; JELÍNEK 1965; 1967; KADLEC 1966; 1968; KRÁLÍK 1964; 1966; RYNEŠ 1967).

Hradiště (1079) der Abt von Sázava gewesen sein könnte, siehe FRIEDRICH, ed. 1904-1907, Nr. 79, 83.

17 BRETHOLZ, ed. 1923b, Kap. 1, 242; CHALOUPECKÝ/Ryba, eds. 1953a, Kap. 1a, 132: „Fuit itaque beatus abbas Procopius, natione Bohemus, Slavonicis apicibus (litteris in Hss. qw), a sanctissimo Quirillo, episcopo, quondam inventis et statutis canonice, admodum inbutus ...“

18 BRETHOLZ, ed. 1923c, 255: „Idem abbas libros, quos non invenit loco sibi comisso preter Slavonicos, ipsemet nocte et die immenso labore conscripsit...“

P. KRÁTKÝ (r. n., 8, 11) hält Rybas Beweis eines höheren Alters der Legende *Vita Minor* für überzeugend und nimmt an, dass der Autor eher den im 13. Jahrhundert entstandenen Text des Prologs der *Vita Minor* kontaminierte. Er macht ebenfalls auf den Terminus „*cambuca*“ und auf den unterschiedlichen Charakter des Stils im Vergleich zur *Vita Maior* aufmerksam (KRÁTKÝ r. n., 8-9). Er meint, dass die Legende zu wenig über die Herkunft Prokops spricht, um bald nach dessen Ableben entstanden zu sein.

Eine überzeugendere Lösung der Probleme um die ältesten Texte von Sázava und um die Schicksale der Kommunität der Mönche von Sázava während des 11. Jahrhunderts bot schon V. NOVOTNÝ (1911a, 94-104) an. Als Grundlage der ganzen Tradition betrachtete er die Erzählung über die ersten Äbte, die in der Sázavaer Fortsetzung der Chronik von Cosmas enthalten ist. Diese sei in der Absicht verfasst worden, Ansprüche der Familie Prokops auf das Abtamt und damit auf den Besitz der Klostergüter zu verteidigen.¹⁹ Novotný formulierte gleichzeitig die Hypothese, dass die Hauptursache für die Konflikte zwischen dem Kloster Sázava und dem Fürsten nicht in einer Kontroverse über die slawische Liturgie, sondern in Streitigkeiten über die Gründerrechte bestand.²⁰ Gerade die Kontrolle über die Klostergüter und die Selbständigkeit der Mönchskommunität waren ihm zufolge das Motiv der Entstehung des Werkes, das die Hauptvorlage für den *Mönch von Sázava* bei der Schilderung der Geschichte des 11. Jahrhunderts war. Novotný argumentierte besonders mit dem Nachdruck, den der anonyme Autor auf die Beschreibung der Umstände der Wahl der ersten Vorsteher legte. In demselben Sinne interpretierte Novotný auch das Wunder der Vertreibung des ersten lateinischen Abtes und verwies auf die Tatsache, dass Prokops Amt zunächst von seinem Neffen und später von seinem eigenen Sohn übernommen wurde.²¹

19 Dazu kritisch KROFTA 1911. Zustimmung FIALA 1971, 240 und Anm. 28. Den Stadtpunkt Novotnýs verteidigt unbewusst WIHODA 2006. Zu seinen Schlussfolgerungen meldet sich KUBÍN 2007, der in seinem Beitrag einerseits den Fakt selbst, Prokops Kanonisierung, in Frage stellt, andererseits die Entstehung der Legende erst an den Anfang des 13. Jahrhunderts datiert. In dieser Arbeit werden wir die Frage der stilistischen Einheitlichkeit Sázaver Texte nicht lösen, die manche Autoren ganz außer Acht lassen. Nimmt man aber die Existenz eines einheitlich redigierten Textes oder zumindest eines allmählich wachsenden Komplexes von Erzählungen an, ändert dies nichts an dessen pragmatischem Charakter. Auch eine Unterscheidung zwischen Gesta und Legende hat keine große Bedeutung, wenn man textlich nicht belegt, was unter diesen Begriffen verstanden wird.

20 Siehe weiter im Text.

21 Dieser Typ von Schriftstücken ist ziemlich verbreitet, und ebenso häufig begegnet man im Frühmittelalter gewissermaßen „erblichen“ Abteien (aber auch Bistümern), denen

Die Vorstellung, dass die Vertreibung der Sázaver Mönche durch Spytihněv in den 50er Jahren des 11. Jahrhunderts durch verstärkte Verbindungen mit der Kurie motiviert wurde (WIHODA 2002 und 2006, zu den Kontakten ŽEMLIČKA 1992), wird durch die offensichtliche Tatsache geschwächt, dass sein Nachfolger, der diese Kontakte noch intensiver pflegte, ihre Rückkehr zuließ und sich einer positiven Beurteilung seitens der Sázaver Geschichtsschreiber erfreute.

Auch der Sázaver Interpolator von Cosmas nahm zum Gebrauch der slawischen Sprache keine ausgeprägt negative Stellung, sondern machte nur darauf aufmerksam, dass Feinde der Sázaver Mönche „sie schändeten, indem sie sagten, dass sie sich angeblich mit der slawischen Schrift in die Ketzerei und Heuchlerei verwickelten und dass sie überhaupt Gottesleugner sind.“²² Dadurch distanzierte er sich klar von den Behauptungen dieser Verleumder, obwohl er selbst schon die „lateinische“ Kommunität von Sázava vertrat.

Während sich im Fall des ersten Auseinanderjagens der Kommunität das Motiv der Häresie und ihrer Bestrafung anbietet, kann dies über den zweiten Fall in den 1090er Jahren nicht mehr gesagt werden, den der *Mönch von Sázava* zudem nicht als Sieg des lateinischen Ritus präsentiert, sondern eher als Beispiel dafür, wozu Zwietracht in der Mönchskommunität und Ungehorsam gegenüber dem Abt führen können.²³ Die

Schenkungen der lokalen Eliten zufließen und die zu Zentren des betreffenden Gebiets werden und das Andenken der Stifterfamilie pflegen. Da wir den Umfang der ältesten Güter des Klosters Sázava nicht kennen und nicht viel über eventuelle Donationen wissen, sollten wir mit Analogieschlüssen sehr vorsichtig sein.

22 Siehe vorherige Anm. Dies wird m. E. auch durch die Behauptung des anonymen Fortsetzer der Cosmas-Chronik bestätigt (BRETHOLZ, ed. 1923b, 247), dass „*Instigante namque zelo diaboli, multi emuli ficticia venenosa detractionum conspirantes laqueos cavillationum in curia ducis contra Vitum abbatem et fratres eius astruere ceperunt, atque aures principis favorabiliter compositis mendaciis obfuscantes, eos multiphariis vituperiis publicabant, scilicet dicentes, per Sclavonicas litteras heresis secta ypochrisisque esse aperte irretitos ac omnino perversos*); *quam ob rem eiectis eis, in loco eorum latinae auctoritatis abbatem et fratres constituere omnino esse honestum constanter affirmabant. O invidia, inextricabilis maliciae zelus! O invidia detestanda, omnimoda malitia conglobata, ignis inextinguibilis!*“

23 BRETHOLZ, ed. 1923b, 251: „*Rex autem Wratizlaus iam migravit ad Dominum, cuius tunc successor Bracizlaus sublimitate ducatus Bohemie pollebat. Humus aures cum supranotati fratres per se et per amicos cultus ficticiis et innumeris vituperiis contra abbatem suum Bozetchum compositis obpulsando multiplicarent, idem dux nominatum abbatem de loco superius dicto extirpavit et fratres eiect. Ibi impleta sunt verba veritatis: Percutiam pastorem, et dispergentur oves gregis. Abbate itaque eiecto eius fratres, dui prodicionis auctores contra eum extiterant, ex tunc erraverunt usquequaque per incerta loca girovagi, donec ad ultimum aliqui corde compuncti vix in loco*

Vernichtung slawischer Bücher ist ihm zufolge nicht der Grund für den Zerfall der Kommunität, sondern dessen Folge, die er auch nicht verherrlicht, sondern eher als mahnendes Beispiel für seine Brüder vorführt. Die zweite Vertreibung Sázaver Mönche hing kaum mit dem wiederholten päpstlichen Verbot zusammen, die slawische Liturgie zu betreiben, denn der Brief Papst Gregors VII. wurde mehr als 16 Jahre früher gesandt.

Mit den Überlegungen zur altkirchenslawischen Literatur und ihrer Bedeutung im Przemyslidenfürstentum hängt ein weiteres Problem eng zusammen, nämlich die Frage der „Altkirchenslawischen“ Liturgie. Grundlegende, bisher gültige Stellungnahmen formulierten einst in gegenseitiger Polemik F. GRAUS (1963) und R. VEČERKA (1963; 1964; 1967). Beide streitende Parteien vertraten nämlich die Idee, dass das Schrifttum in slawischer Sprache und die in einheimischer Sprache gehaltene Liturgie konsequent voneinander zu unterscheiden seien. Während die Historiker letztendlich die Existenz eines altkirchenslawischen Schrifttums im frühmittelalterlichen Böhmen akzeptierten, standen sie der Verwendung der sog. Altkirchenslawischen Liturgie eher ablehnend gegenüber (vgl. auch CLIFTON-EVEREST 1996; TŘEŠTÍK 1999 oder KOLLN 2003).

Allerdings ist schon der Terminus *Altkirchenslawische Liturgie* nicht ganz genau. Er betrifft nämlich die sprachliche Seite, die für ihre Charakterisierung unter liturgischem Gesichtspunkt nicht immer maßgebend gewesen sein muss. So konnte auf lateinisch sowohl die „römische“ als auch die „konstantinopolitanische“ Liturgie zelebriert werden.

Schon Josef DOBROVSKÝ (1803, 111) ließ ein Vordringen der „slawischen Liturgie“ nach Böhmen nach der Taufe Bořivojs zu, ohne jedoch den wenigen Priestern, die sie praktizierten, eine größere Bedeutung zuzuschreiben. Er meinte zudem, dass der Regensburger Bischof und damit die Kurie sicherlich gegen eine nicht gebilligte Liturgie protestiert hätten, da sie ja gegen regionale Liturgien insgesamt kämpften (so auch GRAUS 1963, 295).

Diese weit verbreitete Vorstellung ist jedoch grundsätzlich fehlerhaft. Im 9. Jahrhundert gab es keine festgelegte römische Liturgie, die in der ganzen Kirche praktiziert und von den Päpsten damals konsequent erzwungen worden wäre. Im Gegenteil, die Liturgie jener Zeit blieb regional differenziert, wenngleich zunehmende Vereinheitlichungsbestrebungen zu beobachten sind (VOGEL 1986). Auch kam die päpstliche Macht damals und auch noch in späteren Zeiten eher in gewissen Schlüsselmomenten zum Ausdruck, in Krisensitua-

proprio recepti, eidem loco inepti vitam finierunt et libri lingue eorum deleti omnino et desperditi nequaquam ulterius in eodem loco recitabuntur.“

tionen, in denen der Papst von einer der streitenden Parteien um eine Entscheidung ersucht wurde (so ohne Begründung schon KONZAL 1998, 151–152). Die folgenden drei Belege zeigen übrigens an konkreten Beispielen die Macht des Papsttums, ihren Charakter und die Fähigkeit, aktiv nicht nur gegen den Charakter der Liturgie aus dem Gesichtspunkt der Liturgik, sondern auch ihrer Sprache einzugreifen.

Frutolf von Michelsberg, Autor an der Wende des 11. und 12. Jahrhunderts, erwähnt, dass der Papst, der sich an der Liturgie in Mainzer Kathedrale beteiligte, dadurch erbittert wurde, dass die Messe nicht genau nach der römischen Liturgie zelebriert worden war. Gleich enthob er den für ihren Verlauf verantwortlichen Diakon seiner Funktion. Er geriet jedoch an den Erzbischof, musste nachgeben und der Diakon trat sein Amt wieder an; das Bemühen um eine „Wiedergutmachung der Liturgie“ nach römischem Muster scheiterte, und dies sogar trotz des direkten Eingriffs des in der Kirche anwesenden Papstes (SCHMALE/SCHMALE-OTT, eds. 1972, 68 zum J. 1053; zur Mainzer Liturgie siehe kurz REIFENBERG 1975).

Momentane Probleme lokaler Kirchen konnten auch eine Abmilderung strenger Verbote bewirken. Dies wird durch Akten der Synode in Split im Jahre 925 belegt. Darin verbot der Papst zwar die Liturgie in slawischer Sprache, ließ aber doch zu, dass im Fall des Priestermangels mit seiner Genehmigung auch Priester eingesetzt werden konnten, die die Liturgie in slawischer Sprache zelebrierten.²⁴

Einen interessanten Beleg für die päpstlichen Reformbemühungen, regionale Liturgien auszurotten, stellt der Brief Gregors VII. aus dem Jahre 1074 dar, der als Vergleichsmaterial für einen weiteren Brief dieses Papstes dienen kann, in dem der Gebrauch der einheimischen Sprache in der Liturgie in den Ländern unter der Regierung Vratislavs II. sechs Jahre später verboten wird.²⁵ Es ist lehrreich, die Argumentationsebene des

Briefes zu verfolgen, in welchem sich der Papst nicht nur auf die Priorität des hl. Petrus beruft und besonders die Toledanische Liturgie mit den Namen berühmter Häretiker verknüpft, sondern auch bemerkt, dass alle westlichen und südlichen Herrschaften die römische Liturgie zelebrieren. Wertvoll ist ebenfalls die Feststellung wechselseitiger Bindungen zwischen der sich verbreitenden „römischen Liturgie“, dem cluniazenser Mönchtum und der königlichen Macht, die bemüht ist, das Bündnis mit dem Papsttum und den Cluny-Anhängern zu nutzen und sich der einigenden Kraft der Liturgie zur Stärkung der Integrität des Königreichs nach dem Anschluss neu eroberten Gebiete zu bedienen (DAVID 1947; BISHKO 1969; SADIA 2004; MOLINA 2008). Erst unter diesen Bedingungen habe das Papsttum die Chance, erfolgreich zu sein.²⁶

Aus diesen Gründen ist die Annahme einer Vertreibung der „slawischen“ Priester aus den von Svatopluk beherrschten Gebieten kaum zu halten. Priester gab es damals wenige, und Svatopluk konnte es sich sicherlich nicht leisten, sie zu „verschwenden“.²⁷ Im Streit zwischen den Gliedmaßen der mährischen Kirche diente die Frage der „slawischen Liturgie“ übrigens eher als Vorwand, und so ist es wahrscheinlicher, dass eine eventuelle Strafe nur eine kleine Gruppe engster Anhänger Methods betraf (KONZAL 1998, 156). Die Vertreibung und die Krise der großmährischen Kirche erwähnen darüber hinaus nur jene Quellen, die bemüht sind, sich die großmährische Tradition anzueignen, für die es somit vorteilhaft ist, den Verlust des Anspruchs der Mährer auf eine eigene Kirche durch eine Schilderung von deren angeblichem kataklysmatischen Ende zu betonen (KALHOUS 2005).

Das Problem, auf das „slawische“ Priester stoßen konnten, war eher praktischer Natur. Nach dem Ableben Methods und der Vertreibung einiger seiner bedeutendsten Schüler begann jenen Priestern und Anwärtern des Priesterstands, die die Liturgie in slawischer Sprache zelebrieren wollten, die Unterstützung der Bischöfe zu

24 LUDVÍKOVSKÝ, ed. 1971, Kap. 10, 124: „*Ut nullus episcopus nostrae provinciae audeat <quempiam> in quolibet gradu slavinica lingua promovere; (potest) tam(en) in clericatu et monachatu Deo deservire. Nec in sua ecclesia sinat eam missam facere; praeter si necessitatem sacerdotum haberet, per supplicationem a Romano pontifice licentiam eis sacerdotalis ministerii tribuat.*“ WALDMÜLLER 1987, 25–43 behauptet, dass ihre Authentizität trotz ihres schlechten Erhaltungstands allgemein nicht in Frage gestellt wird.

25 CASPAR, ed. 1920, I. 64, 92–94 aus dem 19. März 1074, in welchen er den König Hispanien auffordert, dass „*vestram Romanam ecclesiam recognoscatis, in quo et nos fratres reperiat; Romanę ecclesię ordinem et officium recognoscatis, in quo et non Toletanę vel cuiuslibet alię, sed istius, quę a PETRO et PAULO supra firmam petram per Christum fundata est sanguine consecrata, cui poarta inferni, id est linguę hereticorum numquam prevalere potuerunt, sicut cętera regna occidentis et septemtrionis teneatis.*“ Vgl. Anm. 45. Weiter noch REALLY

1988, 105, 111; GONZÁLVEZ 1985, 157–186.

26 WILLIAMS 1952, 125 behauptet, dass durch den Beschluss der Synode von Leon 1091 das Verbot der Toledanischen Liturgie verschärft wurde, da die Anwendung der dortigen westgotischen Schrift untersagt worden sei. Dies wäre ein wertvoller Beleg für enge Beziehungen zwischen Liturgie und Sprache, wenn sich diese Angabe in den mittelalterlichen Quellen auffinden ließe. REALLY 1982, 17, Anm. 25, weist auf die Chronik aus der Mitte des 13. Jahrhunderts hin, die von Lucas von Tuy verfasst wurde (SCHOTTUS, ed. 1608, 101), er selbst stellt jedoch die darin enthaltenen Behauptungen in Frage und beteuert, dass Lucas das Verbot der Liturgie und der Schrift verwechselt habe. In der neuesten Edition *Lucae Tudensis Chronicon Mundi* (FALQUE, ed. 2003) entdeckte ich leider keine ähnlichen Erwähnungen

27 Vgl. die Ausnahme in den Akten der Synode von Split aus dem Jahre 925, zitiert in Anm. 29.

fehlen, die allein neue Priester hätten weihen könnten. Eine Verfolgung muss überhaupt nicht stattgefunden haben – im Fall einer wirklichen Gehässigkeit zwischen einem das Latein bevorzugenden Klerus und den Altkirchenslawisch zelebrierenden Priestern könnte die liturgische Tradition auf ganz natürliche Weise erloschen sein.²⁸ Wir haben schon gezeigt, dass die Annahme eines derart feindseligen Verhältnisses im Fall Sázava nicht berechtigt war.

Ist aber das Postulat einer notwendigen Unterscheidung zwischen Liturgie, Schrift und Schrifttum überhaupt richtig? Den Hauptbeweis liefert ohne Zweifel die Anordnung Stephans V.,²⁹ in welcher die slawische Messe verboten und zugleich die slawische Schrift und Sprache empfohlen werden.

Von einem Bewusstsein der Zusammenhänge zwischen Sprache, Texten, Ritus und Stellung der sie benutzenden Kommunität zeugt dagegen die antike und mittelalterliche Diskussion über die „*heiligen Sprachen*“. I. RESNICK (1990) machte auf die gegenseitige Beziehung zwischen der Anerkennung des Lateins als heiliger Sprache und dem Gedanken der Schlüsselrolle Roms in Gottes Plan aufmerksam. Eine ähnliche, wenn auch nicht explizite Vorstellung über das Verhältnis der Liturgie zu der Sprache, in der sie zelebriert wird, mag die Grundlage der Überlegungen der Männer gewesen sein, die auf der Frankfurter Synode zusammentrafen und die Bemühungen um eine Beschränkung der liturgischen Sprachen auf Hebräisch, Griechisch und Latein ablehnten.³⁰

Von einer engen Beziehung zwischen Schrift, Sprache und Liturgie zeugen übrigens auch Quellen großmährischer und böhmischer Provenienz. F. J. THOMSON

(1992) machte erneut auf den Nachdruck aufmerksam, den die Gegner von Kyrill und Method auf die Erfindung der neuen Literaturschrift sowie auf ihre Verteilung im *Žitije Konstantina (Leben Konstantins)* legten. Seine Schlussfolgerungen werden durch ausgewählte Passagen bestätigt. Dem Legendisten zufolge ersuchten Rastislavs Gesandte den Kaiser, ihnen einen Lehrer zu schicken, der sie in ihrer eigenen Sprache lehrte und damit zur Erweiterung der Christenreihen beitrüge.³¹ Der Kaiser sprach Konstantin an, der die Annahme des Auftrags von der Existenz von Büchern in slawischer Sprache abhängig machte.³² Als der künftige Heilige feststellte, dass es solche Bücher nicht gab, zögerte er wieder und betonte die Bedeutung der Bücher und der Schrift für die Verbreitung und Vertiefung des Glaubens. Der Kaiser und sein Ratgeber Barda trösteten ihn und wiesen auf Gottes Inspiration und Hilfe hin.³³ Und – so der Verfasser – nachdem sich Konstantin zum Gebet begeben hatte, erschien ihm Gott und inspirierte ihn bei der Erfindung des Alphabets; gleich danach ging Konstantin an die Übersetzung der Heiligen Schrift, schließt der Legendist.³⁴ Schrift, Literatur und Verbreitung des Glaubens bilden also in Überlegungen des Biographen Konstantins ein Ganzes; die Legitimität von Konstantins Versuch wird dann durch Gott selbst bestätigt.

Auch Christian erwähnt die Erfindung des Alphabets, die Übersetzung der Heiligen Schrift in die slawische Sprache und die Einführung der „slawischen“ Liturgie und der Horen in einem Absatz.³⁵

Bindungen zwischen Sprache, Schrift und Liturgie waren also im Mittelalter wichtig, und es hing von den Umständen ab, ob diese „komplexe“ Vorstellung die Oberhand erhielt oder ob nur einer der Aspekte, z. B. die Liturgie, beibehalten wurde. Die Liturgie und die Schrift und Schrifttum als zwei verschiedene Phänomene zu behandeln, wie es F. Graus und

28 Mit Rücksicht auf den im frühmittelalterlichen einheimischen Milieu ungewöhnlichen Namen und auf den „bulgarischen“ Nachhall bei Christian verknüpft D. TŘEŠTÍK 2006 die Einführung der slawischen Liturgie im frühmittelalterlichen Böhmen mit bulgarischem Einfluss. Zur Bedeutung des Klosters von Sázava siehe oben auf S. 392. Von Kontakten mit den Bulgaren zeugt die Passage aus Лихачев, ed. 1996, 48, wo über tschechisches Silber und weitere Waren geschrieben wird, die in Perejaslav verkauft wurden.

29 Im *Commonitorium*, das in MARSINA, ed. 1971, Nr. 36, 30 abgedruckt wurde, wird zwar einerseits das Zelebrieren der „slawischen“ Liturgie streng verboten, andererseits erlaubt der Papst, dass „*si aliquis Sclavorum lingua tam doctus invenitur, ut post sacratissimam evangelicam apostolicam lectionem explicationem doctus sit dicere et ad edificationem eorum, qui non intelligunt, et laudet, si fiat, et concedit et approbat.*“ Stephans Brief MARSINA, ed. 1971, Nr. 35, 27–29 wurde wohl durch Wiching gefälscht, was m. E. LAEHR 1928 überzeugend beweist. Zu weiteren ähnlichen Versuchen, nicht-lateinische Literatur zu schaffen, und zu deren Zielen vgl. zumindest SVEJKOVSKÝ 1998.

30 WERMIGHOFF, ed. 1906, Kap. 52, 171: „*Ut nullus credat, quod nonnisi in tribus linguis Deus orandus sit, quia in omni Lingua Deus adoratur et homo exauditur, si iusta petierit.*“

31 VEČERKA, ed. 1967, Kap 14, S. 99: „*людемъ нашимъ позанѣства ся отврѣшимъ и по хрстианескъ ся законъ држвимъ, очтеля неимамъ такового, иже бы ны въ свои языкъ истоую вѣроу хрстианскоую сказалъ.*“

32 VEČERKA, ed. 1967, Kap 14, 99: „*и троуденъ тѣломъ и болень, радъ идоу тамо, а аже е имоуть боукви (in anderen Hss. Книги) въ языкъ свои.*“

33 VEČERKA, ed. 1967, Kap 14, 100.

34 VEČERKA, ed. 1967, Kap 14, 100: „*... сложи писмена и нача бесѣдоу писти еуаггельскоую...*“

35 LUDVÍKOVSKÝ, ed. 1978, Kap. 1, 12: „*Missas preterea ceterisque canonicas horas in ecclesia publica voce resonare statuit, quod et usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis, multeque ex hoc anime Christo domino acquiruntur.*“ *Ibid.*, Kap. 1, 14: „*Si enim quivissem ullomodo subvenire populo illi, ut ceteris nacionibus, lingua Latina vel Greca, omnimodo id non presumpsissem. Sed cernens populum dure cervicis fore et omnino ydiotas et ignaros viarum Dei, solum hoc ingenium Omnipotentis cordi meo inspirante comperi, per quod eciam multos illi acquisivi.*“

R. Večerka versuchten, ist also nicht ganz richtig und nur in einer Situation angemessen, in der man sich die mittelalterliche Literatur als einen autonomen Kulturbereich vorstellt, der sie aber nicht war. Von einer hohen Wahrscheinlichkeit unserer Schlussfolgerungen zeugt übrigens auch die Tatsache, dass kein Beleg für einen Angriff auf die Form der Liturgie vorhanden ist, problematisch war nur deren sprachliche Seite.³⁶

Diese Beispiele zeigen, dass der vermeintliche Erfolg des Papstes bei dem Verbot der Liturgie in slawischer Sprache eher durch die verworrene Situation der großmährischen (eventuell böhmischen) Kirche gegeben war, denn das päpstliche „placet“ spielte eher die Rolle eines Legitimierungsfaktors, nicht der allmächtigen Entscheidung. Einen ähnlichen Eindruck hinterlassen die mährisch-pannonische Legenden und die *Legende Christians* beim Leser: alle drei Texte halten zwar die päpstliche Zustimmung für wichtig, verknüpfen sie aber mit der Bestätigung der bestehenden Praxis, nicht mit der Einführung einer neuen.³⁷

Obwohl die Bemühungen des römischen Bischofs zur Vereinheitlichung der Liturgie in den späteren Phasen des Frühmittelalters natürlich nicht in Frage gestellt werden können, war doch die Macht des Papstes erst in der 2. Hälfte des 11. Jahrhunderts, besonders unter Gregor VII. stark genug zur Durchsetzung eines solchen Programms.³⁸ Ebenso wenig wie das Papsttum imstande war, eine einzige Liturgie aktiv durchzusetzen, konnte es den Gebrauch anderer liturgischer Sprachen, auch nicht des Altkirchenlawischen, unterdrücken. Ob die kleine tschechische Kirche des 10. Jahrhunderts überhaupt eine derartige Zustimmung anstrebte, kann dabei in Frage gestellt werden. Als wohl einzige Spur der Bemühungen um die offizielle Genehmigung der „slawischen Liturgie“ im 10. Jahrhundert kann nämlich nur der von Cosmas überlieferte Brief Johannes XIII. gelten, in dem der Papst die Gründung des Prager Bistums genehmigt,

36 Zum Charakter dieser Liturgie unter liturgischem Gesichtspunkt siehe oben auf S. 397.

37 Zu einer ähnlichen Situation in Nordgallien am Anfang des Mittelalters siehe FERREIRO 2006, der die Bemühungen des Papsttums um stärkeren Einfluss auf die Regionen in das 11. Jahrhundert datiert. Ähnlich gestaltet ist auch die Schilderung der angeblichen Anerkennung der Toledanischen Liturgie im *Codex Aemilianus*, vgl. DAVID 1947, 391–397.

38 Die Akten der Synode von Split aus dem Jahre 1060 klingen viel strenger, sie nennen Method sogar einen Häretiker, siehe PERIĆ und Koll., eds. 2006, 78–80: „... hoc firmatum est et statutum, ut nullus de caetero in lingua sclauonica praesumeret diuina mysteria celebrare, nisi tantum in latina et graeca; nec aliquis eisdem linguae promoueretur ad sacros ordines. Dicebant enim, gothicas litteras a quodam Methodio haeretico fuisse repertas, qui multa contra catholicae fidei normam in eadem sclauonica lingua mentiendo conscripsit; quam ob rem diuino iudicio repentina dicitur morte fuisse dampnatus.“ Dazu L. WALDMÜLLER 1987, 54–59.

sich dabei aber ausbedingt, dass dort „die Riten ... der Bulgaren oder Russen oder die slawische Sprache“ nicht verwendet würden.³⁹

An diesen unsicheren Versuch knüpfte mehr als 100 Jahre später Vratislav II. an, als er Gregor VII. um eine Zulassung der slawischen Liturgie ersuchte. Die Motive seines Gesuchs sind leider unbekannt, wir verfügen nur über Gregors Brief, der die Bitte strikt ablehnt.⁴⁰ Aber auch dieses Verbot kann nicht als eine definitive Entscheidung betrachtet werden, die auf einmal die Stellung aller jener verändert hätte, die die slawische Liturgie zelebrierten. Es sei daran erinnert, dass die Vertreibung der Sázaver Mönche, die oft mit dem päpstlichen Verbot in Zusammenhang gestellt wird, erst in der zweiten Hälfte der 1090er Jahre erfolgte.

Die in *Frutolfs Chronik* angeführte Anekdote deutet gleichzeitig an, dass die Art der Liturgie im 11. Jahrhundert nicht unbedeutend war, weder aus der Sicht Roms noch aus der Sicht des Mainzer Pontifex. Sie stellte ein wichtiges Element dar, das die Identität des Klerus des Mainzer Erzbistums mitgestaltete; kleine Abweichungen der Liturgie ermöglichten – vereinfacht gesagt – die Leute in jene zu gliedern, die sich an den Ritus hielten, und in andere.⁴¹ Unsere Vorstellung wird zudem durch Belege aus Leon unterstützt, und in der *Legende Christians* haben die Hinweise auf die slawische Liturgie einen pragmatischen Aspekt.⁴²

39 BRETHOLZ, ed. 1923a, I. 22, 44: „...ritus aut sectam Bulgariae gentis vel Ruzie, aut Sclavonice lingue...“. Die Erwähnung Russlands stellt eine späte Interpolatin dar.

40 CASPAR, ed. 1923, VII. 11, 474–475 zum 2. Januar 1080: „Quia vero nobilitas tua postulavit, quo secundum Sclavonicam linguam apud vos diuinum celebrari anueremus officium, scias nos huic petitioni tuę nequam posse favere. Ex hoc nempe sepe volentibus liquet non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut prave intellecta a mediocribus in errorem induceret. Neque enim ad excusationem iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus querit patienter tulerunt seu incorrectum dimisserunt, cum primitiva ecclesia multa dissimulaverit, quę a sanctis patribus postmodum firmata christianitate et religione crescente subtili examinatione corecta sunt. Unde, ne id fiat, quod a vestris imprudenter exposcitur, auctoritate beati Petri inhiemus te que ad honorem omnipotentis Dei huic vane temeritati viribus totis resistere precipimus.“

41 Auf die mögliche Bedeutung liturgischer Besonderheiten für die Gestaltung der polnischen Identität im Mittelalter machte in seiner inspirativen Studie z. B. MICHAŁOWSKI 2004 aufmerksam. Eine ähnliche Integrationsfunktion spielten z. B. Litaneien und Gebete, siehe KANTOROWICZ 1958; für das tschechische Milieu vgl. KALHOUS 2006.

42 LUDVÍKOVSKÝ, ed. 1978, Kap. 1, 12: „Missas preterea ceteraque canonicas horas in ecclesia publica voce resonare statuit, quod et usque hodie in partibus Sclavorum a pluribus agitur, maxime in Bulgariis, multaque ex hoc anime Christo domino

Die Hypothese über die Verwendung mehrerer Liturgien auf dem Gebiet der Diözesen Prag und Olmütz im Frühmittelalter stimmt jedoch mit dieser Vorstellung kaum überein, denn sie setzt ein wesentlich geringeres Maß an Integration der przemyslidischen Sphäre voraus, als dies die heutige tschechische Geschichtsschreibung annimmt. Es ist eher wahrscheinlich, dass eine (oder zwei) Liturgie(n) in Gebrauch war(en), jedoch in zwei Sprachen.⁴³

Obwohl längst bekannt ist, dass verschiedene Liturgien in verschiedenen Sprachen besonders an der Peripherie der christlichen Welt leicht überleben konnten, ist doch nicht ganz klar, welcher Liturgie sich die großmährische und später die tschechische Kirche eigentlich bediente. Eine starke Position gewann seinerzeit Vašicas Hypothese über die Existenz einer besonderen St. Peter-Liturgie, die eine altkirchenslawische Übersetzung der griechischen Übersetzung der römischen Liturgie mit byzantinischen Ergänzungen gewesen sein soll (VAŠICA 1939-1946; vgl. auch TKADLČÍK 1978). Zu Vašicas Hypothese bekannte sich ursprünglich auch F. V. MAREŠ (2000f), der sie aber später verwarf, worin ihm auch die neueren Forschungen folgten. Neuerlich neigt A. J. SLUCKIJ (1995) – besonders unter dem Eindruck des erhaltenen Manuskripts – zu einer späteren Datierung dieser Liturgie.

Von römischen Wurzeln der „slawischen“ Liturgie würde dagegen die Verwandtschaft zwischen dem *Missale von Padua* aus dem 6.-7. Jahrhundert und den *Kiever Blättern* zeugen, die gemeinsam die Form des Sakramentars aus der Zeit Gregors des Großen repräsentieren (MOHLBERG 1928).⁴⁴ Eine mögliche Form des Messkanons – wie es Josef Vajs zeigte – stellt dann wohl das hochmittelalterliche kroatische Manuskript *Illirico III.4* dar, das ebenfalls einige gemeinsame Züge mit den *Kiever Blättern* aufweist (VAJS 1939a und VAJS

1939b. Zur altkirchenslawischen Liturgie vgl. noch POKORNÝ 1963; VAVŘÍNEK 1978; NOVÁK 1985; AVENARIUS 1997; SOMMER 2007, 95–102).

Als Beleg für eine Verwendung der östlichen Liturgie galt die Beschreibung von Wenzels Haarschur in Vostokovs Version der *Ersten altkirchenslawischen Legende* (FRČEK 1948). Allerdings wurden gerade diese Passagen erst in Russland verfasst, die Zeremonie selbst wurde wohl von dem norditalienischen Bischof Notker durchgeführt (TKADLČÍK 1980; TŘEŠTÍK 1991). Ein gewichtigeres Zeugnis bringen aber die *Prager glagolitischen Fragmente*.

So gibt es zum einen mehrere Belege für die Existenz einer „Altkirchenslawischen Liturgie“, und zum anderen kommen einige Erwähnungen vor, die von dem Interesse an dieser Liturgie und den Bemühungen um ihre Legitimierung zeugen. Beachtung verdient, dass die Bemühungen um eine Genehmigung der slawischen Liturgie immer mit Persönlichkeiten verknüpft waren, die versuchten, die einheimische kirchliche Organisation zu stärken und den Charakter der Macht besser zu erfassen. Dazu trat im Fall des hl. Adalbert ein durchaus verständliches Interesse an der Missionen bei den Slawen hinzu, die innerhalb der von ihm verwalteten ausgedehnten Diözese lebten. Dieses Interesse ist sowohl zwischen den Zeilen der Adalbertslegenden als auch im Werk *Christians* zu spüren. In *Christians Legende*, die für die Interpretation der Bemühungen um eine Legitimierung der „slawischen“ Liturgie von zentraler Bedeutung ist, verbindet sich darüber hinaus das Interesse an der „slawischen“ Liturgie mit dem Bemühen um einen Nachweis der Kontinuität zwischen Großmähren und dem przemyslidischen Böhmen.⁴⁵ In diesem Werk erscheint die Liturgie als eines der Attribute der kyrillo-methodischen Mission. Das Interesse dafür ist also nicht nur als Beleg von Missionsbemühungen zu verstehen, sondern auch als Bekenntnis zur großmährischen Tradition. Diese hat natürlich in diesem Kontext eine mehrfache Bedeutung und könnte ein wichtiges Argument für die Erneuerung der großmährischen Kirchenorganisation bzw. für deren Übertragung nach Böhmen darstellen. Gerade dieser Gedanke könnte auch die Prager Bischöfe gefesselt haben.

Gleichzeitig zwingt uns diese Hypothese dazu, statt einer Unterscheidung zwischen slawischem Schrifttum und slawischer Liturgie die Trennlinie eher zwischen der Funktion der „Altkirchenslawischen“ Liturgie als Attribut einer gewissen Tradition mit ausgeprägtem politischem Aspekt und ihrer Rolle im praktischen Leben der frühen tschechischen Kirche zu ziehen.

acquiruntur.“ *Ibid.*, Kap. 1, 14: „*Si enim quivissem ullomodo subvenire populo illi, ut ceteris nacionibus, lingua Latina vel Greca, omnimodo id non presumpsissem. Sed cernens populum dure cervicis fore et omnino ydiotas et ignaros viarum Dei, solum hoc ingenium Omnipotentis cordi meo inspirante comperi, per quod etiam multos illi acquisivi.*“ Vgl. KALHOUS 2005. Ziemlich schwierig ist der offensichtliche Widerspruch zu erklären, die Bemühung, den hl. Adalbert mit dem Interesse an der großmährischen Tradition und dem Erzbistum von Kyrill und Method mit dem Manuskript zu verknüpfen, das u. a. den Brief Stephans V. (MARSINA, ed. 1971, Nr. 35, 27–29) enthält, in dem die slawische Liturgie strengstens verboten wird. TŘEŠTÍK/ZACHOVÁ 2001, 283–284 schreiben diese Bemühungen Adalbert zu.

43 Zu dem möglichen Verhältnis zwischen lateinischer und „Altkirchenslawischer Liturgie“ vgl. oben auf S. 395–397.

44 Mit dieser Arbeit machte ich mich mittels der Rezension WEINGART 1929 bekannt. Vgl. auch VAŠICA 1940. Letztlich dazu C. VOGEL 1986, 92–97. Weitere Fragmente sind aus dem Salzburger und Reichenauer Milieu sowie aus Monte Cassino bekannt.

45 Vgl. oben Kapitel III.1 in meinem vorzubereitenden Buch *Kristians Legende*, eventuell mindestens KALHOUS 2005.

Der Artikel entstand im Rahmen des Forschungsvorhabens Forschungszentrum für Geschichte Mitteleuropas; Quellen, Länder, Kultur MSM 0021622426. Für kritische Bemerkungen zur ursprünglichen Version dieses Textes bin ich V. Vavřínek verbunden, dem ich wenigstens auf diese Weise meinen Dank ausspreche. Der Text ist Bestandteil eines vorzubereitenden Buches und entstand

als Reaktion auf zahlreiche Bemühungen der Historiker, die oben genannten Probleme zu behandeln und dabei jede andere als historische Literatur neueren Datums zu ignorieren. Ich bin der Meinung, dass die Unkenntnis der Vergangenheit uns zwingt, alte Fehler zu wiederholen, und wer sonst sollte darauf achten, wenn nicht die Historiker?

Souhrn

Slovanské písemnictví a liturgie 10. a 11. století. Autor si klade za cíl objasnit atribuci několika staroslověnských památek, jež jsou spojovány s Čechami 10. století, ve snaze vyřešit problém kontinuity nebo diskontinuity staroslověnského písemnictví. Dále věnuje svou pozornost problému vztahu mezi „staroslověnskou“ liturgií a písemnictvím v této době a konečně objasňuje význam fenoménu zvláštní liturgie v raném středověku.

Na základě dílčích analýz, v nichž zejména ověřuje hypotézy starší literatury, potvrzuje, že na českém a moravském území byla v 10. století sepsána *První staroslověnská legenda o sv. Václavu* snad spolu s písní *Hospodine, pomiluj ny* a s legendou o sv. Vítu. Narážky na starší velkomoravské památky v první ze zmiňovaných skladeb a v *Legendě Kristiánově* však dovolují, abychom uvažovali spíše o kontinuitě staroslověnského písemnictví. Význam této teze ovšem oslabuje velmi nízká

„hustota“ těchto památek a také, vezmeme-li do úvahy i texty z 11. století, jejich převážně překladový charakter.

Dále se autor zabývá problémy okolo liturgie ve staroslověnině. Ukazuje, že snaha o důsledné odlišování liturgie a písemnictví, postulovaná jak Grausem, tak Večerkou, není pro raný středověk případná. Rovněž dokládá význam liturgie pro identitu kléru určité diecéze a jeho schopnost odolávat unifikačním snahám římských papežů. Poukazuje však rovněž na slabost pramenné evidence liturgie ve staroslověnině, snoubící se i s nečetností pokusů o její případnou legalizaci. Z toho vyvozuje, že i když se čas od času „staroslověnská“ Metodějova liturgie stávala politikem, nebyla zřejmě součástí nějakého pevného programu, jako spíše ad hoc užívaným argumentem. O tom, jaký měla význam v praktickém životě české a moravské církve, se pak lze jenom dohadovat.

Quellenverzeichnis

- BRETHOLZ, ed. 1923a – B. Bretholz (ed.), *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*. MGH SRG NS 2 (Berlin 1923).
- BRETHOLZ, ed. 1923b – B. Bretholz (ed.), *Über die Gründung des Klosters Sazawa*. MGH SRG NS 2 (Berlin 1923) 242–251.
- BRETHOLZ, ed. 1923c – B. Bretholz (ed.), *Über Diethard, Abt des Klosters Sazawa*. MGH SRG NS 2 (Berlin 1923) 255–256.
- CASPAR, ed. 1920-1923 – E. Caspar (ed.), *Registra Gregorii VII. I-II*. MGH Epistolae Selectae II. 1–2 (Berlin 1920-1923).
- EMLER, ed. 1874 – J. Emler (ed.), *Annales Ottacariani. Fontes rerum Bohemicarum II. 1* (Praha 1874) 308–335.
- FALQUE, ed. 2003 – E. Falque (ed.), *Lucae Tudensis Chronicon Mundi. Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis LXXIV* (Turnhout 2003).
- FRIEDRICH, ed. 1904-1907 – G. Friedrich (ed.), *Codex diplomaticus et epistolaris regni Bohemiae I* (Praha 1904-1907).
- CHALOUPECKÝ/RÝBA, eds. 1953a – V. Chaloupecký/B. Ryba (eds.), [Sancti Prokopi] *Vita minor*. In: V. Chaloupecký/B. Ryba (eds.), *Středověké legendy prokopské: jejich historický rozbor a texty* (Praha 1953) 121–161.
- KONZAL/ČAJKA, eds. 2005-2006 – V. Konzal/F. Čajka (eds.), *Čtyřicet homilií Řehoře Velikého na evangelia v česko-*

cirkevneslovanském překladu, 1-2. Práce Slovanského ústavu N. Ř. 1-2/20 (Praha 2005-2006).

- VAJS, ed. 1929 – J. Vajs (ed.), *První staroslověnská legenda o sv. Václavu*. Charvátohlavská redakce. In: J. Vajs (red.), *Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile* (Praha 1929) 31–32.
- ЛИХАЧЕВ, ed. 1996 – Д. С. Лихачев (ed.), *Повесть временных лет* (Ст. Петербург 1996).
- LUDVÍKOVSKÝ, ed. 1971 – J. Ludvíkovský (ed.), *Synodus Spalatensis (925)*. In: *Magnae Moraviae fontes historici IV* (Brno 1971) 120–125.
- LUDVÍKOVSKÝ, ed. 1978 – J. Ludvíkovský (ed.), *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmile ave eius* (Praha 1978).
- MARSINA, ed. 1971 – R. Marsina (ed.), *Codex diplomaticus et epistolaris Slovaciae I* (Bratislava 1971).
- PEKAŘ, ed. 1906 – J. Pekař, *Licet plura*. In: J. Pekař (ed.), *Die Wenzels- und Ludmillegenden und die Echtheit Christian* (Prag 1906) 385–388.
- PERIĆ und Koll., eds. 2006 – O. Perić und Koll. (eds.), *Thomae archidiaconi Spalatensis Historia Salonitanorum atque Spalatinorum pontificum*. *Central European medieval texts 4* (Budapest-New York 2006).

- SEREBRJANSKIJ, ed. 1929 – N. J. Serebrjanskij (ed.), Kánon ke cti sv. Václavu. In: J. Vajs (red.), Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile (Praha 1929) 139–145.
- SCHMALE/SCHMALE-OTT, eds. 1972 – J. Schmale/I. Schmale-Ott (eds.), Frutolfi Chronicon. In: Frutolfs und Ekkehard's Chroniken und die anonyme Kaiserchronik. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters – Freiherr-vom-Stein-Gedächtnisausgabe 15 (Darmstadt 1972) 46–121.
- SCHOTTUS, ed. 1608 – A. Schottus (ed.), Lucas von Tuy, Chronicon Mundi ab Origine Mundi usque ad Eram MCCLXXIV. In: Hispaniae Illustratae (Frankfurt 1608).
- VEČERKA, ed. 1967 – R. Večerka (ed.), Žitije Konstantina. In: MMFH II (Brno 1967) 57–115.
- WERMINGHOFF, ed. 1906 – A. Werminghoff (ed.), MGH Leges Concilia II.1 (Hannover-Leipzig 1906).
- ### Literaturverzeichnis
- AVENARIUS 1997 – A. Avenarius, Das liturgische Werk Konstantins und Methods. In: D. Čaplovič/ J. Doruľa (red.), Central Europe in 8th-10th Centuries (Bratislava 1997) 156–162.
- BISHKO 1969 – Ch. J. Bishko, Studies in Medieval Spanish Frontier History II: Fernando I and the Origins of the Leonese-Castilian Alliance With Cluny. Cuadernos de Historia de España 48, 1969, 53–89.
- BLÁHOVÁ 1992 – E. Bláhová, Staroslověnský Život Benediktův. Slavia 61, 1992, 395–408.
- BLÁHOVÁ 1993 – E. Bláhová, Ke klasifikaci českocírkevně-slovanských památek. Slavia 62, 1993, 427–442.
- BLÁHOVÁ/KONZAL 1976 – E. Bláhová/V. Konzal, Slovanská legenda svatovítská. In: E. Bláhová/V. Konzal/A. I. Rogov (red.), Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů (Praha 1976) 317–362.
- CLIFTON-EVEREST 1996 – J. M. Clifton-Everest, Slawische Schrifttum im 10. und 11. Jahrhundert in Böhmen. Bohemia 37, 1996, 257–270.
- ČAJKA 2008 – F. Čajka, Rukopisné zachování legendy o svatě Anastazii. Slavia 77, 2008, 17–28.
- ČEJKA/ERHART/LAMPRECHT 1965 – M. Čejka/A. Erhart/A. Lamprecht, K otázce vzniku a diferenciaci slovanských jazyků. Sborník Prací Fil. Fak. Brno A 11, 1965, 5–20.
- DAVID 1947 – P. David, Grégoire VII, Cluny et Alphonse VI. In: P. David, Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XII^e siècle. Collection portugaise publiée sous le patronage de l'Institut Français au Portugal 7 (Lissabon-Paris 1947) 341–439.
- DOBROVSKÝ 1803 – J. Dobrovský, Bořivoj's Taufe. Zugleich eine Probe, wie man alte Legenden für die Geschichte benutzen soll. Kritische Versuche die ältere böhmische Geschichte von späteren Erdichtungen zu reinigen 1. Abh. d. kgl. Böhm. Ges. d. Wiss. (Prag 1803).
- DOKOUPIL 1966 – V. Dokoupil, Soupis rukopisů knihovny benediktinů v Rajhradě. Soupis rukopisných fondů Univerzitní knihovny v Brně 4 (Praha 1966).
- FERREIRO 2006 – A. Ferreiro, 'Petrine primacy' and Gregory of Tours. Francia 33, 2006, 1–16.
- FIALA 1971 – Z. Fiala, O vyjasnění pojmů v marxistickém výkladu starších českých dějin. Na okraj článku D. Třeštika „K sociální struktuře přemyslovských Čech“. Československý Časopis Hist. 19, 1971, 537–564; Československý Časopis Hist. 20, 1972, 234–244.
- FLODR 1956 – M. Flodr, Paleografické poznámky k rajhradskému rukopisu Adova martyrologia. Časopis Moravského Mus. 75, 1956, 323–338.
- FRČEK 1948 – J. Frček, Byl sv. Václav postřížen podle ritu východního či západního? In: J. Kurz/M. Murko/J. Vašica (red.), Slovanské studie. Sborník statí, věnovaných prelátu univ. prof. dr. Josefu Vajsovi k uctění jeho životního díla (Praha 1948) 144–158.
- GONZÁLVEZ 1985 – R. González, The Persistence of the Mozarabic Liturgy in Toledo after AD. 1080. In: B. F. Reilly (ed.), Santiago, St. Denis, and Saint Peter (New York 1985) 157–186.
- GRAUS 1963 – F. Graus, Velkomoravská říše v české středověké tradici. Československý Časopis Hist. 11, 1963, 289–305.
- GRAUS 1964 – F. Graus, Anmerkung zum Artikel Radoslav Večerkas, Cyrilometodějský kult v české středověké tradici. Československý Časopis Hist. 12, 1964, 43.
- GRAUS 1966 – F. Graus, Slovanská liturgie a písemnictví v přemyslovských Čechách 10. století. Československý Časopis Hist. 14, 1966, 473–495.
- HANKA 1830 – V. Hanka, Petrohradská Legenda o svatém Václavu. Časopis Národ. Mus. Praha 4, 1830, 453–462.
- HAUPTOVÁ 1998 – Z. Hauptová, Církevně slovanské písemnictví v přemyslovských Čechách. In: D. Moldánová (red.), Jazyk a literatura v historické perspektivě (Ústí n. Labem 1998) 5–42.
- HOLZBAUER 1972 – H. Holzbauer, Mittelalterliche Heiligenverehrung: Hl. Walpurgis. Eichstätter Studien N. F. 5 (Köln 1972).
- HRUBÝ 1965 – V. Hrubý, Staré Město. Velkomoravský Velehrad. Monumenta archeologica 14 (Praha 1965).
- CHALOUPECKÝ 1953 – V. Chaloupecký, Vita minor. In: V. Chaloupecký/B. Ryba (red.), Středověké legendy prokopské. Jejich historický rozbor a texty (Praha 1953) 61–66.
- JAKOBSSON 2008 – S. Jakobsson, The Schism that never was: Old Norse views on Byzantium and Russia. Byzantinoslavica 66, 2008, 173–187.
- JELÍNEK 1965 – K. Jelínek, Slovanská a latinská Sázava. Slavia 34, 1965, 123–131.
- JELÍNEK 1967 – K. Jelínek, K datování prokopské legendy. Slavia 36, 1967, 429–430.
- KADLEC 1966 – J. Kadlec, K poměrům na Sázavě v 2. pol. XI. století. Slavia 35, 1966, 266–268.
- KADLEC 1968 – J. Kadlec, K datování prokopské legendy. Slavia 37, 1968, 495–496.
- KALHOUS 2005 – D. Kalhous, Kristian und Grossmähren. In: P. Kouřil (ed.), Die frühmittelalterliche Elite bei den Völkern des östlichen Mitteleuropas. Spisy Archeologického ústavu AV ČR Brno 25 (Brno 2005) 25–33.

- KALHOUS 2006 – D. Kalhous, Sv. Václav Homiliáře opato-
vického. K české státnosti 12. věku. In: H. Krmíčková
und Koll. (red.), *Querite primum regnum Dei*. Sborník
příspěvků k počtě Jany Nechutové (Brno 2006) 357–365.
- KANTOROWITZ 1958 – E. H. Kantorowitz, *Laudes regiae*.
A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler
Worship. With a Study of the Music of the *Laudes*
and Musical Transcriptions by M. Bukofzer (Berkeley
1958²).
- KAPPEL 1971 – G. Kappel, *Die kirchenslavische Anastasien-
legende*. *Slavia* 40, 1971, 9–19.
- KAPPEL 1974 – G. Kappel, *Die slavische Vituslegende und
ihr lateinisches Original*. *Wiener slavistisches Jahrbuch*
20, 1974, 71–85.
- KØLLN 1997 – H. Kølln, *Ke vzniku Kyjevských listů a Mod-
litby proti ďáblu*. *Bibliotheca Strahoviensis* 3, 1997,
119–123.
- KØLLN 2003 – H. Kølln, *Westkirchliches in altkirchen-
slavischer Literatur aus Grossmähren und Böhmen*.
*Historisk-filosofske Meddelelser der Kongelige Danske
Videnskabernes Selskab* 87 (Copenhagen 2003).
- KONZAL 1990 – V. Konzal, *První staroslověnská legenda
a její „Sitz im Leben“*. *Studia medievalia Pragensia* 1,
1988 (1990), 113–127.
- KONZAL 1992 – V. Konzal, *Staroslověnská Modlitba proti
ďáblu*. *Europa orientalis* 2/11, 1992, 171–231.
- KONZAL 1998 – V. Konzal, *Církevněslovanská literatura –
slepá ulička na prahu české kultury?* In: L. Jiroušková
(red.), *Speculum medii aevi: Zrcadlo středověku*. Sborník
přenášek (Praha 1998) 154–155.
- KRÁLÍK 1960 – O. Králík, *K historii textu I. staroslověnské
legendy václavské*. *Slavia* 29, 1960, 434–452.
- KRÁLÍK 1964 – O. Králík, *O existenci slovanské legendy
prokopské*. *Slavia* 33, 1964, 443–448.
- KRÁLÍK 1966 – O. Králík, *Znovu o existenci slovanské
legendy prokopské*. *Slavia* 35, 1966, 259–265.
- KRÁTKÝ r. n. – P. Krátký, *Legenda „Vita antiqua“ a její
místo v řetězu středověkých prokopských legend*. *Die
Jahrgangsarbeit an dem Institut klassischer Studien an
der Philosophischen Fakultät der Masaryk Universität
(Brno r. n.)*.
- KROFTA 1911 – K. Krofta, *Václav Novotný, Zur böhmischen
Quellenkunde II. Der Mönch von Sazawa*. *Sb. d. kgl.
böhm. Gesellschaft der Wiss.: Kl. f. Philos., G. u. Philol.*
1910, H. 5 (Prag 1911). *Český Časopis Hist.* 17, 1911,
251–252.
- KUBÍN 2007 – P. Kubín, *Byla kanonizace sv. Prokopa pouhou
fikcí? K otázce datování Vita s. Procopii Minor*. In:
E. Krumpolc/J. Poláková/C. V. Pospíšil (red.), *Z plnosti
Kristovy*. Sborník k devadesátinám Oto Mádra (Praha
2007) 222–230.
- LAEHR 1928 – G. Laehr, *Das Schreiben Stephans V. an Svento-
pulk von Mähren*. *NA* 47, 1928, 159–173.
- LEHÁR 1990 – J. Lehár, *Hospodine pomiluj ny*. In: J. Lehár
(ed.), *Česká středověká lyrika* (Praha 1990) 15–29.
- LUDVÍKOVSKÝ 1973-1974 – J. Ludvíkovský, *Latinské legendy
českého středověku*. Sborník Prací Fil. Fak. Brno E 18-
19, 1973-1974, 267–308.
- LUDVÍKOVSKÝ 1950 – J. Ludvíkovský, *O Kristiána II. Rudolf
Urbánek: Legenda tzv. Kristiána ve vývoji předhusitských
legend ludmílských i václavských a její autor*, 1-2, Praha
1947-1948. *Naše věda* 27, 1950, 158–173, 197–216.
- MAREŠ 2000a – F. V. Mareš, *Pražské zlomky a jejich předloha
ve světle lexikálního rozboru*. In: F. V. Mareš, *Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha 2000) 355–367.
- MAREŠ 2000b – F. V. Mareš, *Hospodine, pomiluj ny*. In:
F. V. Mareš, *Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha
2000) 403–476.
- MAREŠ 2000c – F. V. Mareš, *Slovanská liturgie v Čechách
v době založení pražského biskupství*. In: F. V. Mareš,
*Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha 2000)
477–489.
- MAREŠ 2000d – F. V. Mareš, *Pražské zlomky a jejich původ
ve světle lexikálního rozboru*. In: F. V. Mareš, *Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha 2000) 355–367.
- MAREŠ 2000e – F. V. Mareš, *Levínský nápis. Epigrafický doklad
cyrilice v Čechách*. In: F. V. Mareš, *Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha 2000) 490–501.
- MAREŠ 2000f – F. V. Mareš, *Slovanská liturgie sv. Petra*. In:
F. V. Mareš, *Cyri-
lo-
metodějská tradice a slavistika* (Praha
2000) 166–187.
- MATĚJKA 1973 – L. Matějka, *Dvije cirkevnoslavenske legende
o svetom Vidu*. *Slovo* 23, 1973, 97–113.
- MICHAŁOWSKI 2004 – R. Michałowski, *The nine-week lent
in Boleslaus the Braves' Poland. A study of the first Piasts'
religious policy*. *Acta Poloniae Historica* 89, 2004, 5–50.
- MOHLBERG 1928 – L. K. Mohlberg, *Il messale Glagolitico
di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec.
VI-VII. Memorie della Pontificia accademia Romana di
Archeologia* (Rome 1928).
- MOLINA 2008 – Á. G. Gordo Molina, *Papado y monarquia
en el reino de León. Las relaciones politico religiosas de
Gregorio VII y Alfonso VI en el contexto del Imperium
Legionense y de la implantación de la reforma pontifical
en la Peninsula Ibérica*. *Studi Medievali* 49, 2008, 519–
559. (<http://www.alfonsovi.es/recursos/Gordo.%20Angel%20-%20Papado%20y%20monarquia.%20Gregorio%20VII%20y%20Alfonso%20VI.pdf>)
- NOVÁK 1985 – A. J. Novák, *Cyri-
lo-
metodějský liturgie*. In:
P. Aleš (red.), *Jubilejní sborník k 1100. výročí smrti sv.
Metoděje, arcibiskupa Velké Moravy* (Praha 1985) 139–
161.
- NOVOTNÝ 1911a – V. Novotný, *Zur böhmischen Quellenkunde
II. Der Mönch von Sazawa*. *Sb. d. kgl. böhm. Gesellschaft
der Wiss.: Kl. f. Phil., Gesch. u. Philol.* 1910, H. 5 (Prag
1911).
- NOVOTNÝ 1911b – V. Novotný, *V předešlém sešitě...*, *Český
Časopis Hist.* 17, 1911, 361–363.
- PALACKÝ 1837 – F. Palacký, *O umučení sv. Václava, podlé
legendy slovanské, úvaha kritická*. *Časopis Národ. Mus.*
Praha 11, 1837, 406–417.
- PASTRNEK 1904 – F. Pastrnek, *Slovanská legenda o sv. Václa-
vu*. *VKČSN: třída fil.-hist.-jazykozp.* 1903, seš. 6. (Praha
1904).
- PEKAŘ 1904 – J. Pekař, *František Pastrnek, Slovanská legenda
o sv. Václavu*. *VKČSN: třída fil.-hist.-jazykozp.* 1903, seš.
6 (Praha 1904). *Český Časopis Hist.* 9, 1903, 324–328.

- PELC 1984 – M. Pelc, Doba a místo vzniku archetypu svatovítské legendy. *Slavia* 53, 1984, 334–339.
- PODHORNÝ 1976 – J. Podhorný, Sporné otázky dvou staroslověnských legend václavských. *Slavia* 45, 1976, 159–174.
- POKORNÝ 1963 – L. Pokorný, Liturgie pjeje slovansky. In: V. Bartůněk (red.), *Solušští bratři. 1100 let od příchodu sv. Cyrila a Metoděje na Moravu* (Praha 1963) 158–191.
- PRAŽÁK 1972 – E. Pražák, K otázce původu a geneze slovanského václavského kánonu. *LF* 95, 1972, 215–220.
- REIFENBERG 1975 – H. Reifenberg, Mainzer Liturgie vor dem Hintergrund des „Mainzer Chorals“. *Archiv für Mittelrheinische Kirchengeschichte* 27, 1975, 9–17.
- REINHART 1980 – J. M. Reinhart, Methodisches zu den lexikalischen Bohemismen im Tschechisch-kirchenslavischen am Beispiel der Homilien Gregors des Großen. *Wiener slavistisches Jahrbuch* 26, 1980, 46–102.
- REALLY 1982 – B. F. Really, *Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca* (Princeton 1982).
- REALLY 1988 – B. F. Really, *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI* (Princeton 1988).
- RESNICK 1990 – I. M. Resnick, *Lingua Dei, lingua hominis: sacred languages and medieval texts*. *Viator* 21, 1990, 51–74.
- RYBA 1953 – B. Ryba, Doslov. In: V. Chaloupecký/B. Ryba (red.), *Středověké legendy prokopské. Jejich historický rozbor a texty* (Praha 1953) 278–282.
- RYNEŠ 1966 – V. Ryneš, K počátkům úcty sv. Víta v českých zemích. Přípomínka k dílu Viléma Hrubého, *Staré Město – Velkomoravský Velehrad*. *Slavia* 35, 1966, 592–593.
- RYNEŠ 1967 – V. Ryneš, Několik poznámek k počátkům svatoprokopské úcty. *Slavia* 36, 1967, 271–279.
- SADIA 2004 – J. P. R. Sadia OSB, *La introducción del rito romano en la iglesia de Toledo. El papel de las Ordenes religiosas a través de las fuentes litúrgicas*. *Toletana* 10, 2004, 151–177.
- SCHAEKEN 1987 – J. Schaecken, *Die Kiewer Blätter. Studies in Slavic and General Linguistics* 9 (Amsterdam 1987).
- SIEMS 1989 – H. Siems, *Zu Problemen der Bewertung frühmittelalterlicher Rechtstexte. Zugleich eine Besprechung von R. Kottje, Zum Geltungsbereich der Lex Alamannorum*. *ZRG GA* 106, 1989, 291–305.
- SLUCKIJ 1995 – A. J. Sluckij, *New Evidence of the Slavonic Liturgy of St. Peter*. *Byzantinoslavica* 56, 1995, 601–604.
- SOMMER 2007 – P. Sommer, *Svatý Prokop. Kapitoly z dějin české církve* (Praha 2007).
- SVEJKOVSKÝ 1998 – F. Svejkský, *Počátky teorie překladu do národních jazyků ve středověku*. In: L. Jiroušková (red.), *Speculum medii aevi: Zrcadlo středověku. Sborník přednášek* (Praha 1998) 114–123.
- THOMSON 1983 – F. J. Thomson, *A survey of the Vitae allegedly translated from Latin into Slavonic in Bohemia in the tenth and eleventh centuries*. In: VIII. atti dell'8° congresso internazionale di studio sull' alto medioevo „La cultura Bulgara nel medioevo balcanico tra Oriente e occidente Europeo“ (Spoleto, 3-6 novembre 1981) (Spoleto 1983) 331–348.
- THOMSON 1992 – F. J. Thomson, *Cyril and Methodius and a Mythical Western Heresy: Trilinguism*, *Analecta Bollandiana* 110, 1992, 67–122.
- THOMSON 2003 – F. J. Thomson, *The Slavonic vita of St Apollinaris of Ravenna*, *Palaeoslavica* 11, 2003, 194–198.
- TODOROV 2000 – T. Todorov, *Primitivní vyprávění: Odysseia*. In: T. Todorov, *Poetika prózy* (Praha 2000).
- TKADLČÍK 1978 – V. Tkadlčík, *Byzantská a římská liturgie ve slovanské bohoslužbě*. *Duchovní pastýř* 1/27, 1978, 4–10.
- TKADLČÍK 1980 – V. Tkadlčík, *Kdo udělil postřižiny sv. Václavu? Listy filologické* 103, 1980, 209–212.
- TŘEŠTÍK 1990 – D. Třeštík, *Kníže svatý Václav: legendy a skutečnost*. *Dějiny a současnost* 3/12, 1990, 6–13.
- TŘEŠTÍK 1991 – D. Třeštík, *Václav a Berengar. Politické pozadí postřižin sv. Václava roku 915*. *Československý Časopis Hist.* 89, 1991, 641–661.
- TŘEŠTÍK 1997 – D. Třeštík, *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530-935)* (Praha 1997).
- TŘEŠTÍK 1999 – D. Třeštík, *Místo Velké Moravy v dějinách. Ke stavu a potřebám bádání o Velké Moravě*. *Český Časopis Hist.* 97, 1999, 680–727.
- TŘEŠTÍK 2006 – D. Třeštík, *Slovanská liturgie a písemnictví v Čechách 10. století. Představy a skutečnost*. In: P. Sommer (red.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa* (Praha 2006) 189–218.
- TŘEŠTÍK/ZACHOVÁ 2001 – D. Třeštík/J. Zachová, *Adhortace De ammonicione ad presbyteros a biskup Vojtěch*. *Český Časopis Hist.* 99, 2001, 279–293.
- VACEK 1927 – F. Vacek, *Úvahy a posudky o literatuře svatováclavské I. Sborník historického kroužku* 28, 1927, 33–57.
- VAJS 1901 – J. Vajs, *Hlaholský zlomek nalezený v Augustiniánském klášteře v Praze*. *Časopis Národ. Mus. Praha* 75, 1901, 21–35.
- VAJS, red. 1929 – J. Vajs (red.), *Sborník staroslověnských literárních památek o sv. Václavu a sv. Lidmile* (Praha 1929).
- VAJS 1939a – J. Vajs, *Kánon charvatsko-hlaholského vatikanského misálu III. 4. Protějšek hlaholských listů Kijevských*. *Časopis pro moderní filologii* 25, 1939, 113–134.
- VAJS 1939b – J. Vajs, *Mešní řád charvatsko-hlaholského misálu III. 4 a jeho poměr k moravsko-panonskému sakramentáři stol. IX*, *Acta Academiae Velehradensis* 15, 1939, 89–141.
- VAŠICA 1939-1946 – J. Vašica, *Slovanská liturgie sv. Petra*. *Byzantinoslavica* 8, 1939-1946, 1–54.
- VAŠICA 1940 – J. Vašica, *Slovanská liturgie nově osvětlená Kijevskými listy*. *Slovo a slovesnost* 6, 1940, 65–77.
- VAŠICA 1963 – J. Vašica, *Církevněslovanský penitenciál českého původu*. *Slavia* 29, 1963, 31–48.
- VAVŘÍNEK 1978 – V. Vavřínek, *The Introduction of the Slavonic Liturgy and the Byzantine Missionary Policy*. In: V. Vavřínek (Hrsg.), *Beiträge zur byzantinischen Geschichte im 9.-11. Jahrhundert* (Praha 1978) 255–281.
- VEČERKA 1961 – R. Večerka, *Bohemismy v první stsl. legendě Václavské*. *Slavia* 30, 1961, 417–422.
- VEČERKA 1963 – R. Večerka, *Velkomoravská literatura v přemyslovských Čechách*. *Slavia* 32, 1963, 398–416.

- VEČERKA 1964 – R. Večerka, Cyrilometodějský kult v české středověké tradici. *Československý Časopis Hist.* 12, 1964, 40–43.
- VEČERKA 1967 – R. Večerka, Jazykovědný příspěvek k problematice staroslověnského písemnictví v Čechách X. a XI. Století. *Slavia* 36, 1967, 421–428.
- VEČERKA 1988 – R. Večerka, Anmerkungen zu den Kiever glagolitischen Blättern. In *marginen des Buches von J. Schaecken Die Kiever Blätter. Studies in Slavic and General Linguistics* 9 (Amsterdam 1987). *Byzantinoslavica* 1988, 46–58.
- VEČERKA 2006 – R. Večerka, Staroslověnština v kontextu slovanských jazyků (Olomouc-Praha 2006).
- VEPŘEK 2006 – M. Vepřek, Česká redakce církevní slovanštiny z hlediska lexikální analýzy (Olomouc 2006).
- VEPŘEK 2007 – M. Vepřek, Církevněslovanská Modlitba sv. Řehoře a její původ v komparaci s latinskou předlohou. *Slavia* 76, 2007, 1–11.
- VOGEL 1986 – C. Vogel, *Medieval liturgy: an introduction to the sources* (Washington D. C. 1986).
- VOIGT 1907 – H. G. Voigt, *Der Sermon von der Uebertragung des H. Wenzel. Sb. d. kgl. A. d. W. in Prag: Klasse für Philos., Gesch. u. Philol.* 1906, H. 6 (Prag 1907).
- VONDRÁK 1903 – V. Vondrák, Nový text hlaholský církevněslovanské legendy o sv. Václavu. *Časopis Národ. Mus.* Praha 77, 1903, 145–162, 435–448.
- WALDMÜLLER 1987 – L. Waldmüller, *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn. Von der Völkerwanderungszeit bis zum Ende der Arpaden (1301). Konziliengeschichte A* (Paderborn e. a. 1987).
- WEINGART 1929 – M. Weingart, Leo Kunibert Mohlberg, *Il messale Glagolitico di Kiew (sec. IX) ed il suo prototipo Romano del sec. VI-VII. Memorie della Pontificia accademia Romana di Archeologia* (Rome 1928). *Časopis Moravského Mus.* 53, 1929, 239–242.
- WEINGART 1949 – M. Weingart, *Československý typ cirkevnej slovančiny* (Bratislava 1949).
- WIHODA 2002 – M. Wihoda, *Between the emperor and the pope: a traumatic century of Czech history.* In: P. Urbańczyk (red.), *The Neighbours of Poland in the 11th century* (Warsaw 2002), 111–136.
- WIHODA 2006 – M. Wihoda, *Sázavský klášter v ideových souřadnicích českých dějin 11. věku.* In: P. Sommer (red.), *Svatý Prokop, Čechy a střední Evropa* (Praha 2006) 237–250.
- WILLIAMS 1952 – W. F. Williams, *The Diocesan Rite of the Archdiocese of Braga.* *Journal of ecclesiastical history* 3, 1952, 123–138.
- WORMALD 1977 – P. Wormald, *Lex Scripta and Verbum Regis: Legislation and Germanic Kingship, from Euric to Cnut.* In: P. H. Sawyer/I. N. Wood (red.), *Early Medieval Kingship* (Leeds 1977) 105–138.
- ZACHOVÁ 1971 – J. Zachová, *Zu zwei Legenden vom hl. Prokop.* *Acta Universitatis Carolinae Phil. et Hist.* 1: *Graecolatina Pragensia* 4, 1971, 19–26.
- ŽEMLIČKA 1992 – J. Žemlička, *Mitra českých knížat. Sborník Společnosti přátel starožitností* 3, 1992, 17–22.

Mgr. David Kalhous, Ph.D.

Výzkumné centrum pro dějiny střední Evropy

při Historickém ústavu FF MU

Arne Nováka 1

CZ-602 00 Brno

E-mail: kalha@centrum.cz

<http://davidkalhous.webzdarma.cz>