

FESTSCHRIFT  
FÜR  
HELMUT BEUMANN

ZUM 65. GEBURTSTAG

Herausgegeben von  
Kurt-Ulrich Jäschke und Reinhard Wenskus



1977

JAN THORBECKE VERLAG SIGMARINGEN

## Der Heilige als Schlachtenbelfer — Zur Nationalisierung einer Wundererzählung in der mittelalterlichen Chronistik\*

VON FRANTIŠEK GRAUS

Der Feldzug Heinrichs II. im Jahre 1004 gegen den Polenherrscher Boleslaw Chrobry<sup>1)</sup>, der dessen Herrschaft in Böhmen beendete, fand in den Quellen verschiedentlich Wiederhall. Die älteren Nachrichten begnügten sich damit, »profane« Umstände der Kämpfe anzuführen, höchstens in allgemeinen Wendungen wurde göttliche Hilfe bei dem Kriegszug erwähnt<sup>2)</sup>. Mehr als ein Jahrhundert nach den Ereignissen tauchten jedoch zwei Berichte auf, die von wunderbarer Hilfe namentlicher Heiliger bei den Schlachten dieses Feldzuges zu berichten wissen: Am Anfang des 12. Jahrhunderts erzählt Kosmas in seiner Böhmenchronik<sup>3)</sup>, die Vertreibung der Polen aus der Prager Burg, dem Sitz des Böhmenherzogs, sei mit Hilfe St. Wenzels geschehen (*sancto Wen-*

\* Im Hinblick auf den begrenzten Umfang des Beitrags können nur einige Aspekte der Problematik erörtert werden. Ausgeklammert wurden aus diesem Grunde Byzanz, Skandinavien und der ganze Mittelmeerraum. Auch die angeführten Belege und Hinweise konnten natürlich nur illustrativ gehalten werden. An Spezialsigeln fanden Verwendung: FRB. = Fontes rerum bohemicarum (Praha 1873 f.) MPH. = Monumenta Poloniae Historica (1864 f.; Neudruck 1960 ff.) SSrer. Hung. = Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestum 1–2 (Budapestini 1938).

1) Hauptquelle zu den Ereignissen ist Thietmar von Merseburg VI 10 ff. Vgl. auch BGr. Nr. 158a. Zu der Entwicklung der Überlieferung immer noch grundlegend HEINRICH ZEISSBERG, Die öffentliche Meinung im 11. Jahrhundert über Deutschlands Politik gegen Polen (ursprünglich 1868; nun in: Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, hg. von HELMUT BEUMANN = Wege der Forschung 7, 21973) S. 1–21. Ausführliche Darstellungen der Überlieferung bei SIEGFRIED HIRSCH, Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich II., 1 (1862) Exkurs 8 S. 490–504 und neuer ANDRZEJ FELIKS GRABSKI, Polska w opiniach obcych X–XIII w. [Polen in den Ansichten der Fremden 10.–13. Jahrhundert] (1964) S. 176 ff. Zu den Ereignissen in Böhmen VÁCLAV NOVOTNÝ, České dějiny [Geschichte Böhmens] 1 I (1912) S. 687 ff.; allgemein HERBERT LUDAT, An Elbe und Oder um das Jahr 1000 (1971) S. 67 ff.

2) In allgemeinen Wendungen führten die Annales Quedlinburgenses zum Jahr 1004 göttliche Hilfe für Heinrich an: *Sed tamen, Deo adiuvante, tota illa gens (sc. Bohemi) sese cum pace suaque, omnia regi dedere, et ille tyrannus Bolizlavus contumeliose evasit*; MG. SS. 3 S. 79. Andererseits erwähnt aber auch Brun von Querfurt in seinem Schreiben an Heinrich II. (etwa aus dem Jahre 1008) den Schutz der hl. Petrus und Adalbert für Boleslav im Kampf gegen Heinrich — allerdings in recht allgemeinen Wendungen: *sanctus Petrus, cuius tributarium se asserit, et sanctus martyr Adalbertus nonne protexerunt?* MPH. 1 S. 227.

3) I 36 (ed. BERTHOLD BRETHOLZ in: MG. SS. NS. 2) S. 64 f.; allerdings reiht Kosmas irrtümlich die Ereignisse zum Jahr 1002 ein und bezeichnet irrigerweise Mieszko (den Vater Boleslavs) als Herrscher der Polen.

*cezlao suis auxiliante — sancti Wenczelai intercessio*). Noch ausführlicher wird dieses Motiv etwa in der Mitte desselben Jahrhunderts<sup>4)</sup> von Adelbert in seiner *Heinrichsvita* herangezogen: Heinrich II. sei mit dem Schwert St. Adrians gegen eine Koalition von Slawen<sup>5)</sup> gezogen, habe Gott, die Heiligen Laurentius, Georg und Adrian um Hilfe angerufen, und mit ihrer Hilfe habe er dann<sup>6)</sup> gesiegt. Kein den Ereignissen nahestehender Chronist hatte von einem Wunder zu berichten gewußt, und auch die weitere Überlieferung, die sich mit den Kämpfen des Jahres 1004 beschäftigte<sup>7)</sup>, hat die Wundererzählungen nicht übernommen. Dennoch erscheint die Rezeption eines hagiographischen Wundermotivs nicht zufällig zu sein, und St. Wenzel, der heilige Böhmenherzog, wurde in der mittelalterlichen Überlieferung öfter als Schlachtenhelfer angesehen. Überhaupt tauchen bekanntlich Heilige, die in Kämpfe hilfreich eingriffen, in verschiedenen Gebieten und Jahrhunderten auf; das Beachtenswerte an den erwähnten Beispielen ist jedoch, daß in den angeführten späteren Berichten zum Jahre 1004 eine nähere, stärkere und dauerhaftere Verbundenheit der Heiligen und einer der kriegführenden Parteien angenommen wird, wobei in Böhmen ein Heiliger als Schlachtenhelfer auftaucht (wogegen im Reich das Verdienst auf mehrere Heilige verteilt wird).

Erzählungen über das Eingreifen von überirdischen Gewalten in Kriege waren im 12. Jahrhundert in der Literatur längst kein *Novum* mehr, und der Verlauf von Schlachten, Sieg oder Niederlage, beschäftigte die Menschen schon immer. Neben natürlichen Deutungen des Verlaufes, wie etwa der Überlegenheit der Feinde, der Tapferkeit der eigenen Kämpfer, den Auswirkungen von Verrat, List u. a. m. tauchten seit altersher übernatürliche Erklärungen des Geschehens auf. Da man oft vermeinte, der Ausgang der Schlacht sei nicht nur auf die Überlegenheit der einen Seite zurückzuführen, war man geneigt, den Sieg mit überirdischen Kräften in Zusammenhang zu bringen. An der Grenze beider Deutungsbereiche, des »natürlichen« und des »überirdi-

4) Zu den beiden Versionen der *Heinrichsvita* vgl. RENATE KLAUSER, *Der Heinrichs- und Kunigundenkult im mittelalterlichen Bistum Bamberg* (1957) S. 71–86 und WILHELM WATTENBACH / FRANZ JOSEF SCHMALE, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vom Tode K. Heinrichs V. bis zum Ende des Interregnum* (1976) S. 152 ff., der an Adelbert als Verf. der *Vita II* festhält. Zur Schilderung des Polenzuges GRABSKI (wie A. 1) S. 189 f., 195 ff.

5) C. 4 (in: MG. SS. 4) S. 793. Als Gegner treten hier auf die *principes Poloniae et Boemiae caeterarumque Slavicarum gentium*, die auch einfach als *barbari* bezeichnet werden. Dies ist um so beachtenswerter, als in Wirklichkeit gerade die Liutitzen Verbündete Heinrichs waren. Die ältere Version der *Vita* weiß von der ganzen Episode nichts.

6) Nachdem Heinrich gebetet hatte, *aperti sunt oculi eius, et vidit gloriosos martyres, Georgium videlicet, Laurentium, Adrianum, cum angello percutiente, exercitum suum praecedentes, et hostium cuneos ad fugam propellentes*. Zu dem literarischen Typus dieser Version vgl. weiter unten nach A. 26.

7) Obzwar in Böhmen die Vertreibung der Polen aus Prag auch in der späteren Tradition wiederholt erwähnt wurde, ist bei keinem späteren Verfasser die Hilfe des hl. Wenzel erwähnt. Zu Wenzel als Schlachtenhelfer der Böhmen vgl. weiter unten bei A. 70 ff.

schen«, steht die gleichfalls alte Ansicht, Göttin Fortuna<sup>8)</sup>, der pure Zufall, entscheide letztlich über den Ausgang der Schlacht. Auch die handelnden Personen selbst konnten zu Trägern besonderer überirdischer Eigenschaften werden, und man war zuweilen der Ansicht, die besonderen Verdienste des Herrschers, bzw. des Heerführers hätten den Sieg herbeigeführt, ein Motiv, das nicht nur bei heiligen Herrschern selbst (wie etwa bei St. Wenzel<sup>9)</sup>) auftaucht; wir finden es anklingend etwa auch in der karolingischen Annalistik zum größeren Ruhm der Karolinger<sup>10)</sup> angewandt, bei der Schilderung der Kämpfe gegen die Normannen<sup>11)</sup> erwähnt, und Liudprand<sup>12)</sup> bringt diese Vorstellung bei der Schilderung der Schlacht bei Birten im Jahre 939 mit Otto I. in Verbindung. Selbst in späteren Jahrhunderten tauchten noch gelegentlich ähnliche Vorstellungen auf<sup>13)</sup>, und in Frankreich sollten die Darstellungen der Schlacht bei Bouvines<sup>14)</sup> diesem Motiv quasi »politische« Bedeutung verschaffen.

Voll in den Bereich der Ansicht von dem wunderbaren Verlauf einzelner Schlachten gehört die biblische Ansicht, Gott selbst entscheide über den Ausgang der Kriege, Sieg sei Belohnung, Niederlage Strafe. Diese, übrigens allgemein verbreitete, Ansicht war den mittelalterlichen Chronisten aus dem Alten Testament wohl vertraut, und tatsächlich sind sie wieder und wieder diesem Gedankengang gefolgt<sup>15)</sup>. Fromme Herr-

8) Zu dem Glauben an die Göttin Fortuna als Verleiherin des Sieges vgl. etwa HANS F. HAEFELE, Fortuna Heinrici IV. imperatoris. Untersuchungen zur Lebensbeschreibung des dritten Saliens (= Veröff. des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 15, 1954) S. 49–86. F. P. PICKERING, Literatur und darstellende Kunst im Mittelalter (= Grundlagen der Germanistik 4, 1966) S. 112–145; WILLY SANDERS, Glück. Zur Herkunft und Bedeutungsentwicklung eines mittelalterlichen Schicksalsbegriffs (= Niederdeutsche Studien 13, 1965).

9) Vgl. A. 71.

10) Darauf machte bereits EUGEN EWIG, Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter (in: Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen = Vorträge und Forschungen 3, 1956) S. 42 ff. aufmerksam. Vgl. weiter IRENE HASELBACH, Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses priores (= Historische Studien 412, 1970).

11) Vgl. ELISABETH BERG, Das Ludwigslied und die Schlacht bei Saucourt (in: RhVjsbl. 29, 1964) S. 188 f.

12) Widukind II 17 (ed. PAUL HIRSCH / H. E. LOHMANN) S. 81 ff. sieht den Sieg durch eine List der königlichen Seite herbeigeführt – obzwar auch er das Gebet Ottos erwähnt. Die Verdienste Ottos, des Auserwählten, dem Gott den Sieg verleiht, schildert Liudprand, Ant. IV 24 ff. (ed. JOSEPH BECKER<sup>3)</sup>) S. 117 ff.; aber auch hier wird die Heilige Lanze mit ins Spiel gebracht.

13) So vgl. beispielsweise zum Jahre 1125 den Annalista Saxo über König Lothar (in: MG. SS. 6 S. 762) oder zum Jahr 1272 über Herzog Boleslaw von Großpolen die Annales Capituli Poznaniensis (in: MPH. NS. 6 S. 50).

14) Vgl. A. 52.

15) Dazu etwa PAUL ROUSSET, La Croyance en la justice immanente à l'époque féodale (in: Le Moyen Age 54, 1948) S. 225–248; KURT-GEORG CRAM, Judicium belli. Zum Rechtscharakter des Krieges im deutschen Mittelalter (= Beihefte zum AKuG. 5, 1955), bes. S. 5 ff. Zu der Verwendung der Vorstellung von Gottes Hilfe im Zweikampf in den Chansons de geste ADOLPHE JACQUES DICKMANN, Le rôle du surnaturel dans les Chansons de geste (= Thèse de doctorat, Yowa 1925) S. 137 ff., 191 f. – Oft tritt gleichfalls die Vorstellung vom Sieg der Feinde als einer Strafe Gottes entgegen, ein Motiv, das bereits bei den Normanneneinfällen verwendet wurde, bei den Ungarneinfällen genauso auftauchte wie bei den Tartareneinfällen und auch zur Erklärung der Eliderlagen der Christen in den Kreuzzügen herbeigezogen wurde.

scher dankten Gott für erstrittene Siege nicht nur in feierlichen Messen, sondern erwähnten diese Hilfe auch in Briefen und Urkunden<sup>16)</sup>. Wenn die Ansicht von der unmittelbaren Lenkung der Schlachten durch Gott im Laufe der Jahrhunderte immer mehr zurücktrat, so ist dies wohl damit zu erklären, daß diese Annahme mit dem Verlauf der Dinge, vor allem mit der kirchlichen Wertung der Ereignisse, nicht recht in Einklang gebracht werden konnte. Aber noch in den Kriegen des 20. Jahrhunderts, wie schon Jahrtausende vorher, verzichtete man nicht darauf, zu Gott um den Sieg der eigenen Waffen zu beten.

Eine Konkretisierung der Vorstellungen von der Hilfe Gottes, der sich im monotheistischen Bereich nicht selbst in das Schlachtengetümmel stürzen konnte wie es heidnische Gottheiten taten, war die Annahme von einem unmittelbaren Eingriff in den Verlauf des Kriegsgeschehens von Engeln oder von Heiligen<sup>17)</sup>. Auch die Vorstellung, daß Götter, Heroen oder Engel unmittelbar, gewissermaßen körperlich, in Schlachten eingreifen, ist alt und wohl für keinen Kulturbereich typisch. Bekannt sind die einschlägigen Schilderungen der antiken Literatur, und reichlich vertreten sind analoge Ansichten im Alten Testament<sup>18)</sup>. Aus beiden Quellen haben spätere Autoren immer wieder geschöpft, wenn auch direkte Entlehnungen wohl nur selten vorzufinden sind<sup>19)</sup>. Daneben kannten sowohl die germanischen als auch die slawischen Stämme die Vorstellung, daß Gottheiten ihren Schützlingen den Sieg verleihen, eine wohl allgemein-menschliche Annahme. Die Gottheit konnte sogar zuweilen überlistet<sup>20)</sup> oder durch magische Formeln gezwungen werden, einer Seite den Sieg zu verleihen, und so blieb der Glaube lebendig, man könne durch verschiedene geheimnisvolle Maßnahmen das Schicksal selbst bestimmen, Magie könne über Sieg und Niederlage entscheiden. Noch in der mittelalterlichen Chronistik finden wir die Ansicht vertreten, in der heidnischen Vergangenheit des eigenen Volkes habe zuweilen Magie den Ausgang

16) Als ein Beispiel unter vielen sei das Schreiben Friedrich Barbarossas aus dem Jahre 1157, in dem er über seine Siege im Polenfeldzug berichtet, erwähnt; DF. I. 179 S. 302 f.

17) An Literatur zu diesem Motiv vgl. CARL ERDMANN, Die Entstehung des Kreuzzuggedankens (= Forsch. zur Kirchen- und Geistesgeschichte 6, 1935, Neudruck 1972) S. 81 ff. u. v. a. FRANTIŠEK GRAUS, Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger (1965) Exkurs 2: Der Heilige als Helfer im Kampf. Der Heilige verleiht den Sieg (S. 455–462) mit weiteren Literaturangaben.

18) Vgl. etwa Ex. 17, 8 ff.; Lev. 26, 7 f.; Jud. 6, 11 ff.; Judith 14, 6; Dan. 10, 13 und 21 sowie 12, 1; II. Mak. 15, 12–17. Besonders einflußreich war 4. Reg. 19, 34 f. die Niederlage Sancheribs.

19) So etwa das biblische Wunder vom Fallen der Mauern Jerichos (Jos. 6), das sich bei der Eroberung von Angoulême durch Chlodowech wiederholte (Gregor von Tours, H Fr II 37; ed. BRUNO KRUSCH S. 88), bei der Eroberung von Metz durch die Wandalen (!) (sog. Fredegar II 60; MG. SS. rer. Mer. 2 S. 84) und bei der Eroberung von Pampelona durch Karl d. Gr. (Pseudo-Turpini Historica c. 2; ed. C. MERDITH-JONES, 1936, S. 92 f.). Beliebter waren allerdings Sagen über Städte, die, zur Strafe für die Untaten der Einwohner, versunken sind.

20) Als bekanntes Beispiel sei hier an die Erzählung der Origo gentis Langobardorum 1 (in: MG. SS. rer. Lang.) S. 2–3 von dem Sieg der Langobarden über die Wandalen (mit Hilfe Freias, bzw. Wotans) erinnert.

von Kriegen bestimmt <sup>21)</sup>; abgeschwächt konnten sich ähnliche Ansichten selbst für die Deutung von Geschehnissen in späteren Zeiten erhalten <sup>22)</sup>. Aus all diesen Annahmen entsprang notwendigerweise die Ansicht, daß Siege die Macht der Gottheit beweisen. Mit besonderer Vorliebe wurden daher von Hagiographen und Chronisten des Frühmittelalters Erzählungen von Siegen dazu genutzt, um die Überlegenheit des Christengottes gegenüber heidnischen Götzen zu demonstrieren; die Verleihung von Sieg wurde oft als ein Missionswunder geschildert <sup>23)</sup>, das den Heiden die Überlegenheit des Christengottes eindringlich vor Augen führen sollte.

Für die Hagiographie ist die Typologie <sup>24)</sup> der Heiligen, der Wunder und der Berichte von entscheidender Bedeutung, und obzwar hier nicht die Hagiographie untersucht werden soll, ist es doch nötig, die hagiographischen Typen, die von den Chronisten übernommen wurden, in ihrem Aufbau kurz zu charakterisieren. In den Erzählungen, die die Wunder von Heiligen im Schlachtengetümmel verherrlichen, werden üblicherweise zwei Arten des Eingreifens der Wunderhelfer unterschieden: 1. Der Heilige tritt als Beschützer des gläubigen Volkes <sup>25)</sup> (bzw. einer Stadt <sup>26)</sup>, Kirche oder eines Klosters) auf. 2. Er wird als Verleiher des Sieges in der offenen Schlacht geschildert. Dabei war, von der Bibel geprägt, immer die korrekte (»hochkirchliche«) Ansicht maßgebend, daß letztlich Gott den Sieg verleihe; dem Heiligen wurde zunächst die Rolle eines Fürsprechers zugewiesen, der Gott für die Seinigen gewinnen sollte. Diese Vorstellung der Kirche wurde auch von den Chronisten geteilt, in

21) So etwa Kosmas I 11 (ed. BRETHOLZ) S. 25 über den Kampf der Hexen der Böhmen mit dem Stamm der Lučanen. Besonders ausgeprägt ist dieses Motiv bei Saxo Grammaticus vorzufinden I (ed. ALFRED HOLDER, 1886) S. 27, 29; III S. 70; IV S. 117; V S. 128; VII S. 248 f.; VIII S. 281.

22) Wie in der irischen Vita s. Declani c. 25 (ed. CAROLUS PLUMMER, Vitae Sanctorum Hiberniae 2, 1910) S. 51, wo ein vom Heiligen geweihter Stein umschritten werden mußte, um den Sieg zu erlangen, oder in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bei Alexander Neckam, De naturis rerum II 89 (ed. THOMAS WRIGHT, in: Rer. Brit. medii aevi SS. 34, 1863) S. 179, wo von einem Stein, der im Magen von Hähnen gefunden wird, berichtet wird, der seinen Träger unbesiegbar mache.

23) Die bekanntesten Beispiele dafür sind wohl die Legio fulminatrix im 2. Jahrhundert (vgl. H. LECLERCQ in: DACL. 5 II S. 2692–2703 mit ausführlichen Literaturangaben und J. P. KIRSCH in: LThK. 6<sup>2</sup> Sp. 881) und die Bekehrung Chlodowechs in dem Bericht Gregors von Tours (H Fr II 30; ed. KRUSCH S. 75 f.). Besonders ausgiebig verwendete dieses Motiv im 9. Jahrhundert Rimbert in seiner Vita Anskarii. Der Sieg als Missionswunder war in der mittelalterlichen Literatur gut bekannt und wurde oft in romanhaften Erzählungen angewandt.

24) Dazu bereits seinerzeit bahnbrechend HIPPOLYTE DELEHAYE; dann – mit weiteren Literaturangaben – GRAUS, Volk (wie A. 17).

25) Auch hier ist die Anschauung im Altertum verankert. Besonders häufig zitiert wurde Ps. 126,1: *Nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam.*

26) Wie verbreitet diese Vorstellung auch im Reich war, bezeugt Thietmar von Merseburg VIII 25 (ed. ROBERT HOLTZMANN, 1935) S. 430 durch seine Erzählung über die Schicksale der Leiche Bischof Eids von Meißen (992–1015).

deren Erzählungen Gott als der Verleiher des Sieges<sup>27)</sup> geschildert wurde, öfter bereits mit Heiligen zusammen<sup>28)</sup>, (wobei der Anteil der Hilfe der personae dramatis wohl bewußt zuweilen völlig unbestimmt gehalten werden konnte<sup>29)</sup>). Allmählich drangen dann immer mehr die Heiligen als eigentliche Verleiher des Sieges in die legendarischen Berichte ein<sup>30)</sup>; die Thaumaturgen begannen, in den Schilderungen der Hagiographen eine aktive Rolle zu spielen. In der Karolingerzeit wurde St. Petrus<sup>31)</sup>

27) Einige Beispiele dazu: Zum Jahr 791 die *Annales regni Francorum* (ed. FRIDERICUS KURZE) S. 88 bei Karls Zug gegen die Avaren; *Thegans Vita Hludowici* c. 15 (MG. SS. 2) S. 593 zum Sieg der Franken über die Slawen; 933 schrieb nach Widukind I 39 (ed. HIRSCH/LOHMANN) S. 57 f. Heinrich seinen Sieg über die Ungarn Gott zu. Zu den unterschiedlichen Wendungen, mit denen die Chronisten Gottes Hilfe im Kampf Ottos I. gegen die Ungarn auf dem Lechfeld erwähnen LORENZ WEINRICH, Tradition und Individualität in den Quellen zur Lechfeldschlacht 955 (in: DA. 27, 1971) S. 297 f. Zu einem Sieg der Christen über die Heiden Helmold von Bosau I 34 (ed. BERNHARD SCHMEIDLER, 1937) S. 68.

28) Der wohl bekannteste Vertreter dieses Types ist der Bericht über den sogenannten Hallelujah-Sieg bei Beda, HE I 20 (ed. CAROLUS PLUMMER 1) S. 38 f. — nach der *Vita Germani*. Eine unbestimmte Beteiligung des hl. Laurentius taucht in der Chronistik bei der Schilderung der Schlacht auf dem Lechfeld auf: bei Widukind III 44, 46, 48–49 (ed. HIRSCH/LOHMANN) S. 123 ff. erscheint bloß die *protectio divina* und die hl. Lanze; in Ruotgers *Vita Brunonis* 35 (ed. IRENE OTT = MG. SS. NS. 10) S. 35 f. ist Gott der eigentliche Verleiher des Sieges, aber auch der *interventus* St. Laurentii wird erwähnt. Gesteigert wird die Rolle dieses Heiligen bei Thietmar von Merseburg II 9 f. (ed. HOLTZMANN) S. 48 ff. und in Zusammenhang mit der Gründung des Bistums Merseburg gebracht. Dazu LORENZ WEINRICH, Laurentius-Verehrung in ottonischer Zeit (in: Jb. für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 21, 1972) S. 45–66 und HELMUT BEUMANN, Laurentius und Mauritius (in: Fs. für Walter Schlesinger 2 = Mitteldeutsche Forschungen 74 II, 1974) S. 238–275. Eigenartigerweise taucht dieses Motiv der »überirdischen Hilfe« in Gerhards *Vita Oudalrici* 12 (MG. SS. 4) S. 401 f. nur sehr allgemein auf; der Hagiograph war bemüht, »seinen« Heiligen so unkriegerisch wie möglich zu schildern. Zur Schlacht auf dem Lechfelde allgemein vgl. an neueren Zusammenfassungen PERCY E. SCHRAMM, Die Kaiser aus dem sächsischen Hause im Lichte der Staatssymbolik (MföG. Ergbd. 20 I, 1962) S. 36–43; KURT REINDEL in: Hdb. der bayerischen Geschichte, hg. von MAX SPINDLER I (1967) S. 220 f. und WEINRICH (wie A. 27).

29) Vgl. etwa die Schilderung der Schlacht bei Andernach zwischen Ludwig und Karl II. in den *Annales Fuldenses* zum J. 876 (ed. KURZE) S. 89.

30) Zu den älteren Berichten dieser Art GRAUS, Volk (wie A. 17) S. 455 ff. Im 9. Jh. vgl. etwa die Erzählung der *Annales Fuldenses* zum J. 869 über St. Emmeram (ed. KURZE) S. 67 f. und die Erweiterung der Schlachtenhilfe desselben Heiligen im 11. Jh. bei Arnold von St. Emmeram I 5 (in: MG. SS. 4) S. 551. Zu 878 Adelerius, *Miracula s. Benedicti* (ebd. 15 S. 499 f.) über die Hilfe dieses Heiligen im Kampf gegen die Normannen. Zu 955 (aus dem ausgehenden 11. Jh.) die *Miracula s. Hucberti* II 20 (ebd.) S. 912. Vgl. auch weiter unten im Zusammenhang mit der »Nationalisierung« dieser Erzählungen.

31) Bekannt ist insbesondere die Erzählung der *Annales Mettenses priores* zum J. 743 (ed. B. VON SIMSON, 1905) S. 34 f. und das Schreiben Papst Stephans aus dem Jahre 755 (*Codex Carolinus* Nr. 7 = MG Epp. 3 S. 491). Zu diesem Motiv vgl. bereits THEODOR ZWÖLFER, Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspfortner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken (1929) S. 115 ff. und ERDMANN, Die Entstehung (wie A. 17) S. 20. Wenig Beachtung fand dagegen die Tatsache, daß auch in der altslawischen *Vita Methodii* 11 Methodius dem König Swatopluk von Mähren den Sieg verhiß, falls er das Fest s. Petri einhalte (neuester kommentierter Abdruck der *Vita in Magnae Moraviae Fontes historici* 2 = Opera Universitatis Purkynianae Brunensis. *Facultas philosophica* 118, 1967, S. 156).

zum großen Schlachtenhelfer der Franken, ohne den (älteren) Erzengel Michael<sup>32)</sup> ganz verdrängen zu können. Später stiegen dann St. Georg<sup>33)</sup> und besonders die Jungfrau Maria<sup>34)</sup> (*Maria victoriosa*) zu den beliebtesten Verleihern des Sieges auf.

Die Art des Eingreifens der Heiligen wurde unterschiedlich stilisiert: Neben dem biblischen Fallen der Mauern<sup>35)</sup> und dem Angriff von Engelscharen<sup>36)</sup>, die das Heer der Feinde in die Flucht schlugen, ist es seit dem 10. Jahrhundert immer mehr das persönliche (überirdische) *Mitkämpfen* des Heiligen, das den Schilderungen nach die entscheidende Wende in den Schlachten herbeiführte. Wie das Kreuz bald als Siegeszeichen verstanden wurde<sup>37)</sup>, so mußte sich auch der Heilige nicht immer persönlich zum Schlachtort bemühen; als Garanten des Sieges erscheinen zuweilen sein

32) Vgl. ERDMANN, *Die Entstehung* S. 17 f., 91; GERD ZIMMERMANN, *Patrozinienwahl und Frömmigkeitswandel im Mittelalter*, dargestellt an Beispielen aus dem alten Bistum Würzburg 2 (in: *Würzburger Diözesan-Gbll.* 21, 1959) S. 42 f., 84; KARL MEISEN, *St. Michael in der volkstümlichen Verehrung des Abendlandes* (in: *Rheinisches Jb. für Volkskunde* 13/14, 1962/63) S. 195–255. Bekannt ist die Verehrung des Erzengels auf Monte Gargano und in Mont-Saint-Michel.

33) Vgl. ERDMANN, *Die Entstehung* S. 122 f., 257 ff. Als ein späteres Beispiel zum Jahr 1248 die *Vita des Bischofs Bonifaz von Lausanne* § 14 (in: *AA. SS. Febr.* 3) S. 157.

34) Vgl. bereits zum J. 662 die *Vita Barbati ep. Beneventani* 4–7 (aus dem 9. Jh.; in: *MG. SS. rer. Lang.*) S. 558 ff. Zu den oft erzählten Wundern gehört dann im 13. Jh. der Beistand *Mariae* für einen Ritter im Turnier. Relativ verbreitet ist das Motiv der Schlachtenhilfe in Italien; vgl. etwa für Parma im J. 1248 A. BÖMER, *Eine Vagantenliedersammlung des 14. Jh. in der Schloßbibliothek zu Herdringen* (in: *ZfdA.* 49, 1907) S. 211–217 oder im Jahre 1260 in Siena vgl. HANS CONRAD PEYER, *Stadt und Stadtpatron im mittelalterlichen Italien* (= *Wirtschaft-Gesellschaft-Staat* 13, 1955) S. 49 f. Im 15. Jh. schrieb in Basel Hans Knebel den Sieg der antiburgundischen Verbündeten (1474) gegen Karl den Kühnen *Maria* zu (ed. WILHELM VISCHER in: *Basler Chroniken* 3, 1887, S. 97, 126 f.).

35) Vgl. A. 19.

36) Zum biblischen Vorbild vgl. A. 18. *Hilfe von Engeln* z. B. zum J. 599/600 in der Schlacht bei Dormelles: *Liber historiae Francorum* 37 (in: *MG. SS. rer. Mer.* 2) S. 307; aus späterer Zeit etwa *Hilfe der Engel im Kampf gegen die Sarazenen bei Caesarius von Heisterbach*, *Dialogus miraculorum* VIII 47 (ed. JOSEPHUS STRANGE 2, 1851) S. 119. Auch hier konnte verschiedentlich variiert werden und sogar ein Totenheer die Engel ersetzen (JOSEPH KLAPPER, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters* = *Sammlung mittellateinischer Texte* 2, 1911, Nr. 39 S. 33 f.).

37) Für die ältere Zeit z. B. Gregor von Tours, *Gloria mart.* 5 (in: *MG. SS. rer. Mer.* 1 II) S. 491 oder Beda, *HE* III 2 S. 128 ff. Bekannt ist die Bedeutung dieses Motives in den Schilderungen der Kreuzzüge (bes. der Züge gegen die Wenden). Zu einer relativ späten Verwendung (1451) dieses Motives PHILIPPE CONTAMINE, *L'oriflamme de Saint-Denis aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles* (in: *Annales de l'Est* 25, 1973) S. 237 f. Vgl. auch die Bedeutung des Kreuzes auf *Fahnen* allgemein; dazu GUY MARCHAL, *Die frommen Schweden in Schwyz. Das »Herkommen der Schwyzer und Oberhasler« als Quelle zum schwyzerischen Selbstverständnis im 15. und 16. Jh.* (= *Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft* 138, 1976).



Schwert<sup>38)</sup>, seine Lanze<sup>39)</sup>, seine Fahne<sup>40)</sup> und insbesondere seine Reliquien<sup>41)</sup>. Von außerordentlicher Wichtigkeit sollte das Datum der Schlacht werden; da bald innerhalb des Kirchenjahres an jedem Tag ein Heiliger verehrt wurde, lag es nahe, dem Heiligen, dem der betreffende Tag geweiht war, auch das Verdienst für den Sieg zuzuschreiben — bzw. man wählte mit Vorliebe solche Tage zur Schlacht, die renommierten Schlachtenhelfern geweiht waren. Diese Verbindung von Tagesheiligen und Schlacht sollte sich als äußerst dauerhaft erweisen, da bei der Erinnerung an den Sieg das Heiligenfest mit dem ganzen Prunk der Verehrung (ev. auch Prozession) und die Reminiscenz an die Schlacht ganz natürlich zusammenfielen<sup>42)</sup>.

Die Erzählung von Heiligen als Helfern in Schlachten und als Verleihern von Siegen ist von den Hagiographen herausgebildet und »typisiert« worden. Sie drang aus der Hagiographie in verschiedene literarische Gattungen ein und wurde etwa im Be-

38) Zum Schwert St. Adrians vgl. oben A. 5.

39) Bekannt ist v. a. die Heilige Lanze = Lanze s. Mauricii (später Longinus-Lanze). Zur heiligen Lanze vgl. an Übersichten (jeweils mit weiterführenden Literaturangaben) ADOLF HOFMEISTER, Die heilige Lanze — ein Abzeichen des alten Reiches (= Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 96, 1908); ALBERT BRACKMANN, Die politische Bedeutung der Mauritiusverehrung im frühen Mittelalter (urspr. 1937, dann in: A. BRACKMANN, Gesammelte Aufsätze, <sup>2</sup>1967) S. 217 ff.; HANS-WALTER KLEWITZ, Die heilige Lanze Heinrichs I. (in: DA. 6, 1943) S. 42–58; PERCY E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen und Staatssymbolik 2 (= Schriften der MG. 13 II, 1955) S. 492–537. Nur erwähnt sei die Heilige Lanze, die bei der Eroberung von Antiochia (1098) eine Rolle spielte.

40) Vgl. ERDMANN, Die Entstehung (wie A. 17) S. 41 f., 82, 181 ff.; zur Markus-Fahne in Venedig PEYER, Stadt (wie A. 34) S. 11. Zu Lüttich CLAUDE GAIER, Le rôle militaire des reliques et l'étendard de saint Lambert dans la principauté de Liège (in: Le Moyen Age 72, 1966) S. 235–249.

41) Vgl. vorangehende Anm. Weiter etwa die bekannte Erzählung des Monachus Sangallensis, Gesta Caroli I 4 (ed. HANS F. HAEFELE) S. 5 über die Cappa St. Martini. Zu dessen Siegel Raoul Glaber V 19 (ed. MAURICE PROU) S. 129 f. Bekannt ist die Verwendung der Reliquien um den Heiligen zu einem Eingreifen zu bewegen, im sogenannten Triumphus s. Remacli (in: MG. SS. 11 S. 436 ff.) bei den Auseinandersetzungen um die Herrschaft über das Kloster Malmedy (11. Jh.).

42) Die Bedeutung des Datums-Festes machte sich bereits im J. 955 bei der Schlacht auf dem Lechfelde und ihrem literarischen »Weiterleben« bemerkbar (siehe A. 28). Besonders prägnant erscheint diese Verbindung beim Sieg der Würzburger bei Kitzingen 1266, der unter der Fahne St. Kilians errungen wurde. Weil die Schlacht jedoch am Cyriakustag geschlagen (und später gefeiert) wurde, verdrängte allmählich Cyriakus Kilian völlig — vgl. FRIEDRICH PFISTER, Alexander d. Gr. und die Würzburger Kiliansfahne (in: Herbipolis Jubilans = Würzburger Diözesanengeschbl. 14/15, 1952/53) S. 279–297 und GERD ZIMMERMANN, Die Cyriakusschlacht bei Kitzingen (8. 8. 1266) in Tradition und Forschung (in: Jb. für fränkische Landesforschung 27, 1967) S. 417–425. Ein ähnliches Phänomen ist etwa in der Schweiz bei den Schlachten, die am Tag der 10 000 Ritter (22. Juni) geschlagen wurden, festzustellen. Dazu (allerdings in etwas zu einseitiger Sicht) HANS GEORG WACKERNAGEL, Bemerkungen zum Geschichtsbild in der alten Eidgenossenschaft (in: Discordia Concors. Festgabe für Edgar Bonjour 2, 1968) S. 308 ff. und LEO ZEHNDER, Volkskundliches in der älteren schweizerischen Chronistik (= Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 60, 1976) S. 166 f.

reich der höfischen Literatur als poetisches Stilmittel verwendet<sup>43</sup>). Wenn uns die Verwendung dieses Motives in der Chronistik interessiert und insbesondere in den Varianten, die den heiligen Schlachtenhelfer enger mit einem Volk verbanden und dadurch dies Motiv zuweilen geradezu »nationalisierten«, so müssen wir bei dieser Untersuchung von der Erkenntnis ausgehen, daß in der Geschichtsschreibung nicht mehr der Typus von primärer Bedeutung ist, sondern die Funktion der historisierenden Erzählung<sup>44</sup>). Tatsächlich finden wir in den Chroniken — neben einer mehr zufällig-stilistischen Verwendung dieser hagiographischen Topoi —, in einer Reihe von Quellen, Berichte über die wunderbare Hilfe von Heiligen in Schlachten in ganz eigenartigen Zusammenhängen vor.

Der quasi traditionelle und »natürliche« Ansatzpunkt zur nationalen Stilisierung des Schlachtenhelfers war die alte Funktion heiliger Patrone als Beschützer »ihrer« Stadt oder »ihres« Klosters. Diese Verbindung war bereits in früher Zeit entstanden<sup>45</sup>), und sie sollte sich als lebensfähig erweisen; sie war selbst im späteren Mittelalter noch recht verbreitet<sup>46</sup>) — es genügt, als bezeichnendes Beispiel etwa an die Rolle St. Quirins bei der Belagerung von Neuß durch Karl den Kühnen in den Jahren 1474/75 zu erinnern<sup>47</sup>), der seine Stadt vor dem Burgunder bewahrte. Aber der Schutz von Heiligen beschränkte sich nicht nur auf kleine Gemeinschaften. Bis in die Spätantike hinein reicht die Vorstellung von Heiligen als Beschützern des gesamten römischen Imperiums<sup>48</sup>) zurück, und die besondere Rolle von St. Martin als Patron der Merowinger und St. Petrus bei den Karolingern<sup>49</sup>) ist bekannt. Dennoch dürfte es wohl kaum richtig sein, eine ununterbrochene, rein literarisch geprägte Kontinuität dieser Erzählungen anzunehmen und eine ausschließlich literarisch-gelehrte Tradition von Heiligen als besonderen Beschützern eines Volkes vorauszusetzen.

43) Vgl. z. B. die Erzählung von den Aposteln, die höchstpersönlich im Kampf gegen die Sarazenen mitkämpften, im Lohengrin — bayrischer Teil (c. 1270—1290), Str. 630—635, 657 (ed. THOMAS CRAMER, 1971) S. 504 ff., 517; vgl. dazu auch S. 140, 182. Im Orendel, Verse 1388 ff. (ed. HANS STEINGER = Altdeutsche Textbibliothek 36, 1935) sendet Gott auf Fürbitten Mariae dem Helden die drei Erzengel zur Hilfe, mit deren Hilfe er dann zwölf heidnische Könige besiegt u. a. m.

44) Dazu insbesondere HELMUT BEUMANN, Wissenschaft vom Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze (1972) und FRANTIŠEK GRAUS, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter (1975), jeweils mit weiterführenden Angaben.

45) GRAUS, Volk (wie A. 17).

46) Vgl. A. 42 und 25 f.

47) KARL MEISEN (Hg.), Christian Wierstraits Historij des beleegs von Nuys 1 (= Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde 11, 1926) — vgl. bes. Verse 89 ff.; allerdings spielt hier schon eher Maria die Rolle der eigentlichen Beschützerin (vgl. das große Gebet des Bürgermeisters Verse 2336 ff.). Klarer als in der Stadt selbst kommt das Motiv von der wunderbaren Hilfe St. Quirins für Neuß im Tagebuch des Baslers Hans Knebel zur Geltung (ed. VISCHER, wie A. 34, S. 121, 128 f., 175, 197, 207, 210 f., 212 f., 219). Zu der Belagerung selbst nun: Neuß, Burgund und das Reich (1975).

48) Dazu mit überreichen Literaturangaben PIERRE COURCELLE, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques (1964).

49) Vgl. A. 31.

In den aus dem Karolingerreich hervorgegangenen Teilreichen ist jedenfalls das Motiv von einem besonderen Heiligen als bevorzugtem Schlachtenhelfer m. W. nicht weiter ausgeführt worden. In Frankreich sind zwar klare Ansätze zur Stilisierung von St. Denis zum »Nationalheiligen« festzustellen<sup>50)</sup>; aber als eigentlicher Helfer in der Schlacht tritt der Pariser Bischof kaum auf. Eher schon wurde seiner Fahne, der Oriflamme, eine wunderbare Macht zugeschrieben<sup>51)</sup>. Überwiegend ist es jedoch die Tapferkeit der Franzosen und der Mut ihrer Könige, denen in den Chroniken der Löwenanteil an den Siegen zugesprochen wird — bezeichnend etwa in den Schilderungen der Schlacht von Bouvines im Jahre 1214, wo in der ganzen Überlieferung<sup>52)</sup> zwar Philippe II. Auguste als Vorkämpfer Gottes und der Kirche (gegen den exkommunizierten Otto) geschildert wurde, aber das Motiv der überirdischen Hilfe nur schwach ausgeführt wurde. Eindeutig dominierte in Frankreich die königlich-»nationale« Wertung der Ereignisse, eine der Konstanten der mittelalterlichen französischen Überlieferung.

Etwas ausgeprägter scheint das Motiv der Heiligenhilfe in Schlachten in den Quellen aus dem Reichsgebiet auf, auch wenn sich hier letztlich kein »nationaler« Heiliger als der Schlachtenhelfer und heiliger Patron der Herrscher oder des Reiches herausgebildet hat<sup>53)</sup>. Der Helfer der Karolinger, Petrus, war zu eindeutig mit dem Papsttum verbunden, als daß er daneben noch hätte zum Reichspatron aufsteigen können. St. Emmerams Wirken blieb auf Bayern, oft sogar nur auf die Diözese Regensburg beschränkt<sup>54)</sup>, nur vereinzelt taucht St. Ulrich in der Rolle des Schlachtenhelfers auf<sup>55)</sup>. Die Verbindung des hl. Laurentius mit den Geschicken des Reiches<sup>56)</sup> blieb im Ganzen gesehen eine Episode, und als im 12. Jahrhundert der Versuch unternom-

50) GRAUS, Lebendige Vergangenheit (vgl. A. 44) S. 148 ff. mit weiterführenden Angaben.

51) Zur Oriflamme wie vorangehende Anmerkung. Über ihre Wundermacht, z. B. zum J. 1190, *Grandes chroniques de France* (ed. J. VIARD 6, S. 184 f.), zum Jahr 1214 die *Chronique rimée de Philippe Mousket* (in: MG. SS. 26 S. 759). Für das Spätmittelalter CONTAMINE, *L'oriflamme* (wie A. 37).

52) Zu der Schlacht nun grundlegend GEORGES DUBY, *Le dimanche de Bouvines (= Trente journées qui ont fait la France 5, 1973)*; hier werden S. 183 ff. auch die verschiedenen späteren Berichte angeführt und das historische »Weiterleben« der Schlacht verfolgt. Ansätze zur »Heiligenhilfe« findet man bei Richer von Sénonès und Philippe Mousket.

53) Dies hängt zweifellos damit zusammen, daß letztlich keiner der Heiligen zum Reichspatron aufstieg. Ansätze dazu sind jedoch verschiedentlich festzustellen; vgl. etwa die Schilderung der Folgen der Translation der Veits-Reliquien für das Westfrankreich nach Widukind I 33 (ed. HIRSCH/LOHMANN) S. 46. Die wunderbare Hilfe St. Veits für K. Lothar im J. 844 bei der Eroberung der Insel Rügen erwähnt eine gefälschte Urkunde aus den Jahren 1120–1147; DLo. I. 143 S. 320–323.

54) Vgl. A. 30. Ein beachtenswerter Ansatz zur Stilisierung Emmerams zum Reichspatron ist im Sakramentar Heinrichs II. (Clm. 4456) bei der Darstellung der Krönung Heinrichs zu finden: St. Ulrich und Emmeram stützen hier Heinrichs Arme — vgl. PERCY ERNST SCHRAMM/FLORENTINE MÜTHERICH, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser (= Veröffentlichung des Zentralinstituts für Kunstgeschichte in München 2, 1962)* S. 157.

55) Vgl. die *Annales Hildesheimenses* IV zum J. 1045 (ed. G. WAITZ, 1878) S. 46.

56) Vgl. A. 28.

men wurde, Karl den Großen als repräsentativen Reichsheiligen aufzubauen<sup>57)</sup> (ein Versuch, der — bezeichnenderweise — nicht geglückt ist), rückte selbst dieser berühmte Herrscher und Krieger nicht zum Helfer in den Schlachten auf. (Zu sogenannten Ritterheiligen<sup>58)</sup> wurden, wohl kaum zufällig, international verehrte Heilige, an ihrer Spitze St. Georg.)

Ein Heiliger schien allerdings zunächst tatsächlich zum Reichspatron und zu dem Schlachtenhelfer für das gesamte Reich aufzurücken: St. Mauritius<sup>59)</sup>, der Anführer der Thebaischen Legion, ein Heiliger mit vielfältigem und weitausstrahlendem Kult, bei dem im Frühmittelalter in verschiedenen Gegenden<sup>60)</sup> die Tendenz festzustellen ist, ihn zu einem besonderen Beschützer der Reiche zu stilisieren. Diesem Heiligen wurde auch das besondere Verdienst für einige Siege im 10.—12. Jahrhundert zugeschrieben<sup>61)</sup> — aber zum eigentlichen Reichspatron ist er letztlich dennoch nicht aufgestiegen. Zwar wurde sein Schwert<sup>62)</sup> unter den Reichskleinodien aufbewahrt (die

57) GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44) S. 182 ff.

58) ZIMMERMANN, Patrozinienwahl 2 (wie A. 32) S. 38 ff.

59) Der Versuch, den gesamten Kult dieses Heiligen zu untersuchen, von ADALBERT JOSEF HERZBERG, Der heilige Mauritius. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mauritiusverehrung (= Forschungen zur Volkskunde, H. 25/26, 1936) ist nicht allzu befriedigend. Eine kurze Übersicht von RUDOLF HENGELER und MARIA CHIARA CELLETTI in: Bibliotheca Sanctorum 9 (1967) Sp. 193—205. Wiederholt hingewiesen wurde auf die Bedeutung dieses Kultes — vgl. BRACKMANN, Die politische Bedeutung (wie A. 39) —, und bes. HELMUT BEUMANN machte auf die verschiedenen Aspekte der Verehrung aufmerksam: Das Kaisertum Ottos d. Gr. (ursprünglich 1962; dann HELMUT BEUMANN, Wissenschaft vom Mittelalter [wie A. 44] S. 436 ff.); Pusinna, Liudtrud und Mauritius (urspr. 1970; dann ebd. S. 109—133); Historiographische Konzeption und politische Ziele Widukinds von Corvey (urspr. 1970, nun ebd. S. 100 f. — mit dem Hinweis auf die Parallele zu St. Dionysius); Laurentius und Mauritius (wie A. 28). Zu der Bedeutung für die Anfänge Magdeburgs nun DIETRICH CLAUDE, Geschichte des Erzbistums Magdeburg bis in das 12. Jh., 1 (= Mitteldeutsche Forschungen 67 I, 1972) S. 17 ff. und 24 ff. Zu der Ausstrahlung der Verehrung nach Polen TEREZA DUNIN-WASOWICZ, Tradition hagiographique romaine en Pologne médiévale: Saint Maurice et la légion thébaine (in: Archaeologia Polona 14, 1973) S. 405—421. Zu Mauritius als Kriegerpatron ERDMANN, Die Entstehung (wie A. 17) S. 253 ff.; als Ritterpatron ZIMMERMANN, Patrozinienwahl 2 (wie A. 31) S. 45 ff.

60) Zu Mauritius als Heiligen des burgundischen Königreiches BRACKMANN, Die politische Bedeutung S. 216 f.; zum Reichsheiligen von Italien in der Karolingerzeit CLAUDE, Geschichte 1 S. 26 f.

61) Vgl. Thietmar von Merseburg II 30 (ed. HOLTZMANN) S. 76 f.; zum J. 969 vgl. das Schreiben Papst Johannes XIII. an Erzbischof Theoderich von Trier (JL. 3737); zum Jahre 1004 Thietmar von Merseburg VI 3 S. 276; vgl. auch zu dem Bündnis Heinrichs mit den heidnischen Liutitzen im Schreiben Bruns von Querfurt *quomodo conveniunt Zuvarasicz diabohus, et dux sanctorum vester et noster Mauricius?* (in: MPH. 1 S. 226); zum Jahre 1007 Annales Quedlinburgenses (in: MG. SS. 3) S. 79; zum Jahre 1015 Thietmar von Merseburg VII 16 S. 416 f. — vgl. auch den allgemeinen Kommentar Thietmars II 17 und 30; zu 1062/63 Benzo von Alba II 18 (in: MG. SS. 11) S. 620 f.; zu 1141 der Triumphus s. Lamberti de castro Bullonio 20 (in: MG. SS. 20) S. 510 — das Hauptverdienst wird hier allerdings St. Lambert zugesprochen. Die Schlachtenhilfe St. Mauritii wird nur stereotyp angeführt, jedoch in Wendungen, die die allgemeine Verbreitung dieser Ansicht bezeugen.

62) Zu dem Schwert St. Mauritii vgl. P. E. SCHRAMM, Herrschaftszeichen 2 (wie A. 39) S. 490 f.

alte Mauritius-Lanze <sup>63)</sup> wurde jedoch bald allgemein mit dem Hauptmann Longinus der Passionsgeschichte in Verbindung gebracht), sein Altar in St. Peter in Rom war Krönungsalter des Kaisers <sup>64)</sup>, aber ein wirklicher Schutzpatron des Reiches war Mauritius im Mittelalter nicht. Den Grund dafür zu ermitteln ist nicht einfach und hängt eng mit den Peripetien der Reichsgeschichte zusammen. Vielleicht war dieser Entwicklung die enge Verbindung des hl. Mauritius zu Magdeburg hinderlich, die den Neid anderer kultischer Zentren heraufbeschwören mußte; letztlich dürfte es jedoch der Reichsgedanke selbst gewesen sein <sup>65)</sup>, der einen Reichspatron kaum zuließ.

In einigen Gebieten <sup>66)</sup> entwickelten sich jedoch Bistumsheilige zu »nationalen« Patronen im vollen Sinne des Wortes; im Reich etwa wurde St. Lambert in Lüttich <sup>67)</sup> zu einem echten Symbol »seines« Landes und zu dessen Repräsentanten. Hier war der Heilige folgerichtig auch im 12. und 13. Jahrhundert Schlachtenhelfer <sup>68)</sup>, hier wurde sein Kult zum Kristallisationskern eines regen Eigenbewußtseins <sup>69)</sup> des ganzen Herrschaftsgebietes.

Am nachhaltigsten wirkte die Vorstellung vom Heiligen als Landespatron und als Schlachtenhelfer in Böhmen, in Verbindung mit dem heiligen Herzog des Landes, dem Přemysliden St. Wenzel <sup>70)</sup>. Seit dem 11. Jahrhundert war Wenzel der wichtigste *patronus* des Landes Böhmen, das er als sein Herzog verteidigte; er wurde zu seinem himmlischen Beschützer und Schlachtenhelfer. Einen Ansatzpunkt zur Übertragung dieses allgemein-hagiographischen Motives auf den Böhmenherzog boten schon die

63) Dazu A. 39.

64) EDUARD EICHMANN, Die Kaiserkrönung im Abendland (1942) I S. 151, 225 ff., 231 ff.; 2 S. 27 ff.

65) GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44).

66) Insbesondere natürlich in Reichsitalien (dazu PEYER, Stadt und Stadtpatron; wie A. 34), das hier jedoch ausgeklammert worden ist.

67) Zur Verehrung vgl. die Übersichten von MATTHIAS ZENDER, Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde (1959) S. 37 f. und die Übersicht von WILLIBROD LAMPEN und CATERINA COLAFRANCESCHI in: Bibliotheca Sanctorum 2 Sp. 1079–82. Zur Schlachtenhilfe GAIER, Le rôle militaire (wie A. 40). Vgl. auch die folgende Anmerkung.

68) Zum J. 1141 Triumphus s. Lamberti de castro Bullonio (in: MG. SS. 20 S. 497–511) und Triumphale Bulonicum des Reiner von Lüttich (ebd. S. 583–592); dazu SYLVESTER BALAU, Étude critique des sources de l'histoire du pays de Liège au moyen âge (1902/03) S. 323 ff. Zu 1213 die Vita Odiliae liber III. — De triumpho s. Lamberti in Steppes (in: MG. SS. 25 S. 169–191) — vgl. BALAU, op. cit., S. 443 ff. Besonders hingewiesen sei auf die Ähnlichkeit dieser Erzählung mit dem älteren Bericht des Vyšehradler Kanonikers über die Schlachtenhilfe St. Wenzels im Jahre 1126 (vgl. weitere A. 78 ff.).

69) JEAN LEJEUNE, Liège et son pays. Naissance d'une patrie XIII<sup>e</sup>–XIV<sup>e</sup> siècles (= Bibl. de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège 112, 1948) und DERS., Les notions de »patria« et d' »episcopatus« dans le diocèse et le pays de Liège du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle (in: Anciens pays et assemblés d'états 8, 1955) S. 3–51.

70) Zu St. Wenzel vgl. — mit Anführung der älteren Literatur — GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44) S. 159 ff.

Legenden<sup>71)</sup>, die diesen Heiligen verherrlichten; besonders weit ging die sogenannte Kristianlegende, die von einem Kampf des Heiligen mit dem Fürsten von Kouřim<sup>72)</sup> erzählte, in dem der heilige Fürst einen unblutigen Sieg errang. Spätere Legendisten erweiterten dann dieses Motiv und machten den Heiligen zum Schlachtenhelfer der Böhmen schlechthin<sup>73)</sup>.

Stilistisch voll entwickelte Berichte über das wunderbare Eingreifen des heiligen Wenzel in die Schlacht zu Gunsten »seiner« Böhmen erscheinen unter den Wundererzählungen relativ spät, und sie wurden nicht von Hagiographen aufgebracht, sondern von Chronisten. Bereits erwähnt wurde der Bericht des Kosmas über die Hilfe des heiligen Patrons von Böhmen<sup>74)</sup> im Kampf gegen die Polen<sup>75)</sup> im Jahre 1004. Der Prager Domdechant ließ Wenzel auch einen Kampf zwischen dem König und seinem Sohn auf wunderbare Weise verhindern<sup>76)</sup>, ein Zug, der gleichfalls verschiedentlich in der Hagiographie auftaucht<sup>77)</sup> und dem Heiligencharakter der Legende eigentlich mehr entspricht als Hilfe im offenen Kampf. Voll ausgebildet ist das Motiv der Hilfe des Heiligen für »seine« Böhmen<sup>78)</sup> erst im Bericht des ersten Fortsetzers des Kosmas, dem sogenannten Kanoniker von Vyšehrad (um 1142) in dessen Schilderung der

71) Die Wenzelslegende Gumpolds (10. Jh.) c. 13 (in: FRB. 1) S. 156 aus der »Rede« des Heiligen zu seinen Adeligen *et patriam contra infestantium molem pro viribus tutavi*; Crescente fide c. 5 (ed. JAROSLAV LUDVÍKOVSKÝ, *Nově zjištěný rukopis Crescente fide a jeho význam pro datování Kristiána* in: *Listy filologické* 81, 1958) S. 60: *Cuique* (sc. s. Wenceslao) *Dominus tantam gratiam conferre dignatus est, (ut) in preliis victor extitit* — ähnlich die Kristianlegende c. 6 (ed. JOSEF PEKAŘ, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden und die Echtheit Christians*, 1905) S. 110; *Oriente iam sole* c. 6 (ebd.) S. 414 — vgl. dazu auch S. 55 f.

72) C. 10 (ed. J. PEKAŘ, wie vorangehende A.) S. 125. Zu der, in der neueren Literatur heiß umstrittenen, Legende vgl. nun die Übersicht von HEINRICH JILEK, *Die Wenzels- und Ludmila-Legenden des 10. und 11. Jhs. Neue Forschungsergebnisse* (in: *Zs. für Ostforschung* 24, 1975) S. 79–148. Zu den Varianten dieser Erzählung JAROSLAV LUDVÍKOVSKÝ, *Souboj sv. Václava s vévodou kouřimským v podání václavských legend* [Der Zweikampf St. Wenzels mit dem Hrg. von Kouřim in den Wenzelslegenden] (in: *Studie o rukopisech* 12, 1973) S. 89–100.

73) Zunächst wurde St. Wenzel als individuelle Helfer in den Schlachten stilisiert — *Crescente fide* c. 12 (ed. LUDVÍKOVSKÝ S. 63) bei der Aufzählung der Wunder *alios ab inimicis, alios a bellorum turbine per eum Dominus liberavit* — vgl. auch Kristian c. 10 (ed. PEKAŘ) S. 125 und *Oriente iam sole* c. 19 (ebd.) S. 428. Dann erst wurde Wenzel zum Patron des böhmischen Heeres, und im 13. Jh. formulierte die Legende *Ut annuncietur c. 14* (ed. PAUL DEVOS, *Le dossier de s. Wenceslas dans un manuscrit du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: *AB.* 82, 1964) S. 113: *Ad bellum Bohemis proficiscentibus per merita sancti Wenczeslai sepiissime divina largitas gloriosam Bohemis prestitit victoriam, adverse vero parti confusionis intulit ignominiam vel ruinam*. Anklingend auch im sogenannten Wenzel-Hymnus — wohl aus dem 12. Jh., mit einer Ergänzung aus der Hussitenzeit — vgl. DOBROSLAV OREL, *Hudební prvky svatováclavské* (= *Svatováclavský sborník* 2 III, 1937).

74) Zur Vorstellung von Wenzel als heiligem Patron des Landes Böhmen vgl. GRAUS, *Lebendige Vergangenheit* (wie A. 44) S. 164 ff.

75) Vgl. oben bei A. 3.

76) Kosmas II 47 (ed. BRETHOLZ) S. 154 f. zum Jahre 1091; vgl. auch III 60 S. 239 zum Jahre 1125.

77) Vgl. GRAUS, *Volk* (wie A. 17).

78) Die Böhmen werden in dem Bericht des Kanonikus von Vyšehrad (in: FRB. 2 S. 203) ausdrücklich als die *familia* des Heiligen bezeichnet.

Schlacht bei Kulm (Chlumec) im Jahre 1126. In dieser Schlacht<sup>79)</sup> besiegte Herzog Soběslav I. den deutschen König Lothar III., und der Chronist erzählt dabei von einem persönlichen Eingreifen des Heiligen, geradezu von seinem Mitkämpfen in dem entscheidenden Kampf<sup>80)</sup>; Ein Adler verkündete die Niederlage der Sachsen, wunderbares Glockengeläute ertönte, und einer der Kaplane sah den heiligen Wenzel im weißen Gewand, auf einem Schimmel reitend, mit seiner Lanze gegen die Feinde kämpfen. Entsprechend war auch der Ausgang der siegreichen Schlacht, in der nicht weniger als 500 deutsche Adelige fielen (ohne die Schildknappen mitzurechnen); die Böhmen hatten dagegen nur drei Tote zu beklagen. Ähnlich (aber ohne Einzelheiten zu erwähnen) läßt derselbe Berichterstatter auch den heiligen Landespatron den Herzog Soběslav gar bei einem Raubzug nach Schlesien im Jahre 1132 unterstützen<sup>81)</sup>.

Der Vyšehradler Kanoniker fand bei späteren Chronisten Nachfolger: Ihrer Ansicht nach unterstützte im Jahre 1260 St. Wenzel Přemysl Otakar II. in der Schlacht gegen den Ungarnkönig<sup>82)</sup> bei Kroissenbrunn, 1318 den böhmischen Herren Vilém Zajíc aus Valdek bei seinem Kampf gegen die Deutschen<sup>83)</sup>, er half sogar im Jahre 1322 dem Luxemburger, König Johann von Böhmen, in der Entscheidungsschlacht zwischen Ludwig dem Bayern und dem Habsburger Friedrich bei Mühlendorf<sup>84)</sup> (die Schlacht wurde am Tage des hl. Wenzel geschlagen). Noch im Jahre 1420 beriefen sich selbst die hussitischen Prager in ihrem Manifest gegen die Kreuzfahrer auf die Hilfe

79) Die Schlacht hat bereits in der Chronistik viel Aufmerksamkeit gefunden; vgl., außer dem erwähnten Bericht, die Annalen von Hradiště-Opatovice (ebd. S. 393) und dem sogenannten Mönch von Sázava (ebd. S. 253 ff.) die Wertung bei Otto von Freising, *Gesta Friderici I* 22 (ed. B. DE SIMSON, 1912) S. 36. Die Schlacht und v. a. ihre »staatsrechtlichen« Folgen sind auch in der Literatur öfter untersucht worden — vgl. die neueste Zusammenfassung von DUŠAN TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení* [Die Chronik des Kosmas. Studien zu den Anfängen der böhmischen Geschichtsschreibung und des politischen Denkens] (1968) S. 200 ff.

80) Ein Adler verkündete die göttliche Hilfe; man hörte Glockengeläute. Wenzel selbst saß auf einem Schimmel im weißen Kleid und kämpfte mit. Erwähnt werden auch seine Fahnenlanze und sein Schwert. (Der Adler ist hier einerseits wohl hagiographisch-topisch bedingt, andererseits war das Adlerschild ein altes Attribut des hl. Böhmenherzogs, mit dem er regelmäßig dargestellt wurde.)

81) FRB. 2 S. 216. Herzog Soběslav unternahm den erfolgreichen Raubzug *dei misericordia precibusque s. Wenceslai munitus*.

82) FRB. 2 S. 318 f. Auch hier erschienen der Adler und alle Patrone Böhmens — aktiv griff jedoch bloß St. Wenzel ein, und besondere Bedeutung wurde dem Lied *Hospodine pomiluj ny* zugeschrieben (als Verfasser ist St. Adalbert angesehen worden). Přemysl Otakar II. berichtete über den Sieg Papst Alexanders IV. und erwähnte da gleichfalls wiederholt den göttlichen Beistand, der den Sieg erst ermöglicht hatte — St. Wenzel wird im Schreiben jedoch nicht erwähnt (ed. JOSEF EMLER, *Regesta diplomatica nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae* 2, 1882, Nr. 271 S. 103 f.).

83) Vgl. die Ergänzungen zum sog. Dalimil (in: FRB. 3 S. 227 f.) und die Chronik des Beneš von Weitmühle (ebd. 4 S. 474).

84) Königsaal-Chronik II 11 (ebd.) S. 263; mit betont »nationaler« Wertung — Wenzel als Feind der Deutschen schlechthin — in der Ergänzung zu Dalimil (edd. BOHUSLAV HAVRÁNEK/JIŘÍ DAŇHELKA/ZDENĚK KRISTEN, *Nejstarší česká rýmovaná kronika t. ř. Dalimila*, 21958) S. 176 f.; dazu vgl. ebd. S. 315 f.

St. Wenzels<sup>85)</sup>, und möglicherweise spielt noch das hussitische Gedicht (1426/27), das den Sieg der Hussiten über die Kreuzritter bei Ústí (Aussig a. E.) besang, auf die Hilfe des böhmischen Landespatrons an<sup>86)</sup>. Wie weitverbreitet die Ansicht von Wenzel als Helfer im Kampfe war, ist aus dem tschechischen Gedicht des 14. Jahrhunderts – Štilfríd – ersichtlich, in dem der Heilige von der Hauptfigur der Erzählung, dem Ritter Štilfríd, immer wieder vor und während der abenteuerlichen Kämpfe<sup>87)</sup> um Hilfe angerufen wird und seinen Schützling auch getreulich bei dessen kriegerischen Abenteuern beisteht. Die Rolle des böhmischen Heiligen ist in diesem Gedicht weitgehend der der Ritterheiligen in der spätmittelalterlichen Literatur angeglichen, am ehesten wohl mit einer »nationalen« Verfärbung, wie sie in der französischen Literatur bei der Schilderung von St. Denis festzustellen ist<sup>88)</sup>.

Zwar war St. Wenzel nicht der einzige heilige Patron und Schlachtenhelfer der Böhmen; gelegentlich tauchten auch St. Adalbert<sup>89)</sup>, Johannes der Täufer<sup>90)</sup>, oder der Patron des Prager Domes St. Veit<sup>91)</sup> in dieser Rolle auf. Aber keiner vermochte den heiligen Přemysliden in seiner dominanten Rolle wirklich zu gefährden. Typologisch wurde ein unmittelbares, kämpferisches Eingreifen des Heiligen in das Schlachtengetümmel geschildert oder vorausgesetzt, eine Vorstellung, die einfach mit der ikonographischen Darstellung St. Wenzels in Ritterrüstung mit Fahnenlanze und Schwert<sup>92)</sup> in Einklang zu bringen war. Die sogenannte Lanze des hl. Wenzel<sup>93)</sup>

85) »... s pomocí pána boha všemohúcieho, jehož při vedeme, a s pomocí slavného svatého Václava, dědice našeho« (in: Archiv český 3 S. 213): Mit der Hilfe des allmächtigen Gottes, dessen Kampf wir führen, und mit der Hilfe des glorreichen heiligen Wenzel, unseres Erbherren.

86) Vgl. ZDENĚK NEJEDLÝ, Dějiny husitského zpěvu [Geschichte des hussitischen Gesanges] 4 (21955) S. 362. In der Hussitenzeit wurde auch der sog. Wenzel-Hymnus (vgl. A. 73) ergänzt.

87) Ed. Výbor z literatury české 2 (1868) Sp. 42–52. Der Held ruft immer wieder den Heiligen und seine Hilfe an; ein Wunder wird hier jedoch nicht geschildert.

88) GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44) S. 148 ff. mit weiteren Literaturangaben.

89) So wurde in die Schlacht bei Chlumec (Kulm) 1126 auch das »vexillum s. Adalberti« getragen – Vyšehradler Kanoniker (wie A. 78); sonst ist dieses Banner nicht bezeugt. Zur Macht des Liedes *Hospodine pomiluj ny* in der Schlacht von 1260, das St. Adalbert zugeschrieben wurde, siehe A. 82.

90) Johannes wird namentlich als Beschützer der Přemysliden Jaromír und Ulrich (Oldřich) in der Reimchronik des sogenannten Dalimil angeführt c. 34 und 35 (Ed. wie A. 84) S. 67 f. und 69 – dazu S. 255 f. Auch die Kirche bei Prag, die aus Anlaß des Sieges von 1179 »Na bojišti« (auf dem Kampffeld) errichtet wurde, war Johannes d. T. geweiht – vgl. FRANTIŠEK GRAUS, Böhmen und Altsachsen (in: FS. für Walter Schlesinger 2, hg. von HELMUT BEUMANN = Mitteldeutsche Forschungen 74 II, 1974) S. 357.

91) Beneš Krabice von Weitmühle schreibt bei der Schilderung des Sieges Karls IV. (1369) bei Rieti *in die s. Viti, gloriosi patroni nostri Boemie, eius ut indubie credimus, ope atque auxilio* (in: FRB. 4 S. 539).

92) Vgl. dazu die Übersicht mit weiteren Literaturangaben von VÁCLAV RYNEŠ in: Bibliotheca Sanctorum 12 (1969) Sp. 997 ff.

93) Die älteste bildliche Darstellung Wenzels mit der Fahnenlanze findet man in der sog. Wolfenbüttler Handschrift der Wenzelslegende (entstanden nach dem J. 1000) – vgl. ANTONÍN FRIEDL, *Iluminace Gumpoldovy legendy o sv. Václavu ve Wolfenbüttelu* [Die Illuminationen der Wenzelslegende Gumpolds in W.] (= Facultas philosophica Universitatis Carolinae



tauchte dagegen nur sporadisch auf und spielte keine größere Rolle; das Schwert des Heiligen <sup>94)</sup> wird nur vereinzelt erwähnt.

Die große Rolle St. Wenzels hängt eng mit der Entwicklung der böhmischen mittelalterlichen Symbolik und der Staatsrepräsentanz dieses Heiligen zusammen <sup>95)</sup>, worauf hier nur hingewiesen werden kann. Im 15. Jahrhundert wurde St. Wenzel als heiliger Repräsentant des Volkes in den Hintergrund gedrängt, und er verschwand auch als Schlachtenhelfer aus der Geschichtsschreibung. In der hussitischen Überlieferung wurden die Siege immer eindeutiger Gott selbst und den Hussiten als den »Kämpfern Gottes« zugeschrieben <sup>96)</sup>, im katholischen Bereich tauchte Maria victoriosa als Schlachtenhelferin im 17. Jahrhundert auf <sup>97)</sup>. Erst spät bezeugt ist in Böhmen die Sage vom Berge Blaník <sup>98)</sup>, in dem St. Wenzel und seine Ritter schlafen, um ihrem bedrängten Volk in höchster Not zu Hilfe zu eilen — eine lokale Variante der weitverbreiteten Sagen von dem »König im Berg«.

Zeitweilig haben in Böhmen Erzählungen von dem heiligen Herzog, der seinem Volk in den Kämpfen überirdische Hilfe zukommen ließ, eine relativ große Rolle gespielt. Selbst hier war jedoch die Lebensdauer dieser Erzählungen zeitlich begrenzt, wobei nicht nur der Umstand eine Rolle spielte, daß Wenzel bald zum Repräsentanten der Adelsgemeinde wurde <sup>99)</sup> (daher auch eine »ständische« Funktion erhielt), sondern auch die Tatsache, daß die neuen nationalen Strömungen des Spätmittelalters weitgehend an den alttestamentlich gefärbten Volksgedanken anknüpften. Die Hussiten stilisierten die Böhmen als »auserwähltes Volk«; da sie aber dem Wenzelskult dennoch nicht radikal absagten, konnte der heilige Přemysliden auch nicht zur Symbolfigur der Katholiken im Kampf gegen die Reformierten werden. Erst im 19. Jahrhundert versuchte man von katholischer Seite eine neuerliche »Politisierung« der alten Wenzelsverehrung — ohne nennenswerten Erfolg.

In den benachbarten Ländern Böhmens ist das Motiv des heiligen Schlachtenhelfers nur selten vorzufinden. Wenn wir vom Reich absehen, von dem bereits die Rede war, so kommen Polen und Ungarn als naheliegende Vergleichsbeispiele in Betracht. In Polen hatte bereits Brun von Querfurt den Schutz des Landes St. Peter und St. Adal-

Pragensis 13, 1926) S. 27 ff. Die einzige Erwähnung der Lanze in Verbindung mit einer Schlacht zum Jahre 1126 wie A. 89. Das *vexillum s. Wenceslai* wird in der Schlacht von 1260 erwähnt (in: FRB. 2 S. 318 f.). Zu den verschiedenen Deutungen der Lanze vgl. nun die Übersicht der Ansichten bei TŘEŠTÍK, Kosmova kronika (wie A. 79) S. 204 ff.

94) Das Schwert, das als Reliquie im Domschatz aufbewahrt wurde, erscheint auch bei der Schilderung der Schlacht von Kressenbrunn (in: FRB. 2 S. 318), ohne jedoch eine wirkliche Rolle zu spielen. (Das bis heute erhaltene »Wenzels-Schwert« im Domschatz stammt allerdings erst aus dem 14. Jh. — JOSEF SCHRÁNIL, Korunovační meč zvaný stratováclavský [Das sogenannte St. Wenzel-Krönungsschwert] (in: Svatováclavský sborník 1, 1934) S. 173–183.

95) Dazu GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44) S. 159 ff.

96) Ebd. S. 308 ff.

97) Dazu der Sammelband Na Bílé hoře (<sup>2</sup>1921) [Auf dem Weißen Berg] — gemeint ist die Schlacht von 1620.

98) Vgl. GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44) S. 179, dort auch weitere Literaturangaben und der Hinweis auf die weitverbreitete Vorstellung vom »König im Berge«.

99) Zu Wenzel als Symbol der Adelsgemeinde ebd. S. 172 ff.

bert<sup>100</sup>) zugeschrieben; er fand dabei aber eigentlich keinen Nachfolger. Die einheimische Überlieferung setzt bekanntlich mit dem ältesten Chronisten, dem sogenannten Gallus anonymus am Anfang des 12. Jahrhunderts ein, der von einigen Siegen der Polenherren zu berichten weiß, bei denen ihnen überirdische Hilfe zuteil wurde<sup>101</sup>). Ein eigener Typus der Erzählung oder ein heiliger Repräsentant des Volkes hat sich jedoch hier, zum Unterschied von Böhmen, in der Chronistik nicht herauskristallisiert, und die einschlägigen Erzählungen wurden nur selten von der weiteren Tradition rezipiert<sup>102</sup>). Zum Unterschied von Böhmen, wo ein Přemyslidenherzog zum Hauptpatron des Landes aufgestiegen war, verlief die Entwicklung in Polen viel weniger eindeutig. Der ältere Hauptpatron, St. Adalbert<sup>103</sup>) († 997) ebenso wie der jüngere St. Stanislaus († 1079)<sup>104</sup>) — beide Bischöfe —, wurden hochkirchlich als Märtyrer geschildert; eine dominante Stellung (wie St. Wenzel im böhmischen »Staatskult« und in der Staatssymbolik) erlangten sie nicht. Die Kulte waren von Anfang an — und sie blieben es auch in der Folgezeit — vornehmlich eine Angelegenheit der Kirche. Dementsprechend finden wir auch in der polnischen Überlieferung zwar wiederholte Ansätze zu dem Motiv der überirdischen Schlachtenhilfe<sup>105</sup>), aber kein Heiliger ist zu dem Schlachtenhelfer polnischer Heere aufgerückt.

100) Siehe A. 2. St. Peter taucht hier höchstwahrscheinlich als Repräsentant des Papsttums auf, in dessen Schutz sich der Vater Boleslavs, Mieszko, gestellt hatte.

101) Gallus anonymus I, Prol. (ed. KAROL MALECZYŃSKI in: MPH. NS. 2) S. 6 von Boleslaw: ... *quod Dei dono precibusque s. Egidii natus fuit, per quem, ut credimus, bene fortunatus, semperque victoriosus extitit.* Möglicherweise auf St. Adalbert bezieht sich die Erzählung über die wunderbare Rettung von Gnesen in II 6 S. 73 — vgl. dazu im ausgehenden 14. Jh. den Bericht der *Chronica principum Poloniae* c. 14 (in: MPH. 3) S. 454. Allgemeine Erwähnungen über himmlischen Beistand im Kriegsgeschehen: Gallus anon. I 21; II 5, 19, 49; III 1, 12 — S. 47, 72, 87, 119, 127 f., 139.

102) Eine interessante Variante taucht im 14. Jh. in der *Cronica Poloniae Maioris* c. 11 (ed. BRYGIDA KÜRBS, MPH. NS. 8) S. 17 auf, wonach Boleslaw Chrobry von einem Engel das Schwert erhalten habe *in quo omnes suos adversarios cum Dei iuvamine vincebat. Qui gladius usque ad presens in armario Cracoviensis ecclesie conservatur, quem reges Poloniae ad bella euntes deferre et semper cum eo triumphare de hostibus consueverunt.* Über dieses Wunderschwert wird nur hier berichtet.

103) Eine wirklich befriedigende Darstellung der Schicksale Adalberts u. v. a. seines Kultes gibt es bisher nicht. An neueren Übersichten vgl. HEINRICH FELIX SCHMID, Otto I. und der Osten (in: MIOG. Ergbd. 20 I, 1962) S. 94 ff.; HERBERT LUDAT, An Elbe und Oder um das Jahr 1000 (1971) S. 75 ff.; GIAN DOMENICO GORDINI/MARIA CHIARA CELLETTI in: *Bibliotheca Sanctorum* I (1961) Sp. 185–190 und die maßgebenden Editionen seiner Viten von JADWIGA KARWASIŃSKA in: MPH. NS. 4 1–2 (1962/69). Zu Adalbert als dem Patron von Polen vgl. OSWALD BALZER, *Królestwo polskie 1295–1370*, I (1919) S. 93 f.

104) Zu St. Stanislaus, der zu der Gruppe der »politischen Märtyrer« gehört, vgl. DANUTA BORAWSKA, *Z dziejów jednej legendy. W sprawie genezy kultu sw. Stanisława biskupa* (1950 — mit franz. Resümee). Zu seiner Funktion als Patron von Polen BALZER, a. a. O. S. 94 f. Eine allgemeine Übersicht über Kult und Ikonographie von PIETRO NARUSZEWICZ/ANGELO MARIA RAGGI in: *Bibliotheca Sanctorum* 11 (1968) Sp. 1362–1367.

105) Vgl. die Erzählung der *Cronica principum Poloniae* c. 11 (in: MPH. 3) S. 447 zum Jahre 1047 über den himmlischen Beistand für Herzog Kazimir im Kampf gegen Maslaus, den Fürsten von Masowien. (Die Vorlage, Gallus anon. I 20, weiß hier nichts von einem Wunder.) Zum Jahre 1109 die *Cronica Poloniae Maioris* c. 24 (ed. KÜRBS) S. 35 über die Eroberung der

Eigenartigerweise ist das Motiv der Schlachtenhilfe auch in der ungarischen Tradition wenig ausgeprägt. Obzwar in Ungarn eine ganze Reihe von Herrschern als Heilige verehrt wurden, hat sich — trotz vereinzelter Ansätze <sup>106)</sup> — hier meines Wissens kein echter Typus des heiligen Schlachtenhelfers herauskristallisiert. Die Erklärung dieses eigenartigen Umstandes hängt eng mit der Entwicklung des ungarischen Königtums und »Staatsgedankens« zusammen, und müßte wohl in diesem Rahmen untersucht werden. Entscheidend dürfte sein, daß hier bald der abstrakte Begriff der Krone <sup>107)</sup> dermaßen vorherrschend war, daß jede Personalisierung dagegen zurücktreten mußte.

Ich kann nun versuchen, die Ergebnisse dieser Skizze zusammenzufassen: Die Erzählungen von Heiligen als Schlachtenhelfern wurden von der Hagiographie erarbeitet, von der Chronistik gelegentlich rezipiert. Am häufigsten wurde ein Sieg mit dem Heiligen verbunden, auf dessen Tag/Fest die Schlacht geschlagen wurde; ihm wurde das Verdienst am Sieg zugesprochen. Seit dem Hochmittelalter wurden unspezifische Ritterheilige und vor allem Maria zu den großen Schlachtenhelfern. Nur gelegentlich begegnen wir einer gewissen »Nationalisierung« dieser Erzählung; am ausgeprägtesten in den Fällen, wo die verehrten Heiligen als »Patrone« zu Identifikationssymbolen mittelalterlicher Gemeinschaften oder Nationen aufrückten, wie in Böhmen und im Bistum Lüttich <sup>108)</sup>.

Selbst in diesen Fällen zeigte sich jedoch, daß das Motiv des himmlischen Patrons und Schlachtenhelfers wenig ausbaufähig war, nur begrenzt angewendet werden konnte. Dies war nicht allein die Folge von Schwierigkeiten, die bei der Deutung von Nie-

Burg Naklo durch Boleslaw Krzywousty — ein gewisser Ansatz bereits beim sog. Kadlubek III 14 (in: MPH. 2) S. 340 ff. Zu 1256 *Annales Capituli Poznaniensis* (ebd. NS. 3) S. 25. Zum Jahre 1259 und 1273 *Cronica Poloniae Maioris* c. 126 und 162 S. 112, 127; zum Jahre 1282 *Mierzwa Chronicon* (ebd. 3) S. 51 — der Sieg wird hier dem Erzengel Michael zugeschrieben. Die lebende Heilige bewahrt durch ihr Gebet die Burg, in die sie vor dem Ansturm der Tartaren geflüchtet ist, nach der *Vita s. Kyngae ducissae Cracoviensis* c. 34 (ebd. 4) S. 709 f., wogegen die Niederlage gegen die Tartaren bei Liegnitz im Jahre 1241 als Gottesstrafe gedeutet wird in *Cronica Poloniae Maioris* c. 71 S. 87. Der nach 1434 geschriebene Bericht über die Schlacht bei Grunwald (Tannenberg) schreibt den Sieg der Polen St. Stanislaus und dem Kirchenlied *Bogurodzica* zu (*De magna strage a. 1410* in: MPH. 4 S. 47). Als spätes Zeugnis für das Weiterleben des Motivs des heiligen Schlachtenhelfers in Polen sei auf die *Vita St. Kasimirs* (1458–1484, Sohn König Kasimirs IV. und im 16. Jh. Patron von Litauen) zum Jahre 1518 hingewiesen, wonach dieser Heilige in der Luft, auf einem weißen Pferd sitzend, das polnische Heer im Kampf gegen die Moskowiter angeführt habe (*Miracula s. Casimiri* c. 3–4 in: AASS. Mart. 1 S. 350).

<sup>106)</sup> Z. B. am Ende des 11. Jhs. *Stephani regis Hungariae Vita minor* c. 5 (in: MG. SS. 11) S. 228; am Ende des 12. Jhs. *Anonymi Gesta Hungarorum* c. 8 (in: SS. rer. Hung. 1) S. 44; im 14. Jh. die *Chronici hungarici compos. s. XIV.* c. 76, 146 Text V, 156, 181 (ebd.) S. 331 f., 426, 454 f., 472 und die *Legenda maior s. Gerhardi* ep. c. 8 (ebd. 2) S. 491 f.

<sup>107)</sup> Cf. JOSEF DEÉR, Die heilige Krone Ungarns (= Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Kl., Denkschriften 91, 1966).

<sup>108)</sup> Außerhalb des untersuchten Bereiches war dies insbesondere in den italienischen Stadtstaaten der Fall.

derlagen entstehen mußten, sondern hing insbesondere damit zusammen, daß Heilige als Patrone von Ländern oder Staaten nur sehr bedingt und in einer relativ kurzen Zeitspanne <sup>109)</sup> sinnvoll zu symbolischen Repräsentanten der Völker ausgebaut werden konnten; sie blieben eng mit ihrer kultisch-liturgischen Verehrung verbunden, wiesen einen starken kirchlichen Einschlag auf. Die Zukunft gehörte nicht den personifizierten Repräsentanten, sondern den symbolisierten Ländern, den von Gott auserwählten Völkern und den hochstilisierten Dynastien <sup>110)</sup> bzw. ihren jeweiligen Repräsentanten, den herrschenden Königen. Die Heiligen als Identifikationsfiguren waren statisch, durch die Legende wenig flexibel stilisiert, ihr Typ weitgehend durch die hagiographische Überlieferung und durch den Kult festgelegt. Sie konnten daher nur vorübergehend die Funktion von überirdischen Schlachtenhelfern und von »nationalen Repräsentanten« wahrnehmen. In der Funktion von Helfern in Kämpfen wurden sie folgerichtig von den international verbreiteten, allgemein anerkannten Heiligen verdrängt, deren Macht man immer mehr vertraute.

109) Darauf wies bereits seinerzeit PEYER, Stadt und Stadtpatron (wie A. 34), im Zusammenhang mit den italienischen Stadtstaaten hin.

110) Dazu ein Ansatz bei GRAUS, Lebendige Vergangenheit (wie A. 44).