



Klaus Bödl, Katharina Preißler (Hgg.)

**Die nordische Ballade als
religiöser Resonanzraum**
Interdisziplinäre und
intermediale Perspektiven

Herbert Utz Verlag

Klaus Bödl, Katharina Preißler (Hrsg.)

Die nordische Ballade als religiöser Resonanzraum

Interdisziplinäre und intermediale Perspektiven

Herbert Utz Verlag · München 2018

Münchener Nordistische Studien
Band 32

Ebook (PDF)-Ausgabe:
ISBN 978-3-8316-7414-5 Version: 1 vom 22.10.2018
Copyright© Herbert Utz Verlag 2018

Alternative Ausgabe: Softcover
ISBN 978-3-8316-4703-3
Copyright© Herbert Utz Verlag 2018

Klaus Bödl, Katharina Preißler (Hgg.)

Die nordische Ballade als religiöser Resonanzraum

Interdisziplinäre und intermediale Perspektiven



Herbert Utz Verlag · München

Münchner Nordistische Studien

herausgegeben von
Annegret Heitmann und Wilhelm Heizmann

Band 32

Titelbild: Copyright Lennart Karlsson (†)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks,
der Entnahme von Abbildungen, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem
Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben – auch bei nur
auszugsweiser Verwendung – vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH · 2018

ISBN 978-3-8316-4703-3

Printed in EU

Herbert Utz Verlag GmbH, München
089-277791-00 · www.utzverlag.de

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Vorwort..... | 3 |
| Abkürzungsverzeichnis..... | 4 |
| Klaus Bödl / Katharina Preißler: Einleitung..... | 5 |
| Klaus Bödl: »Hielp mig Maria, milde møe«. Die Heilige Jungfrau in der Ballade | 14 |
| Wilhelm Heizmann: Die apokryphe Kornfeldlegende in intermedialer Perspektive | 52 |
| Steffen Höder: Mündlichkeit, Schriftlichkeit und Syntax: Satzverbindung in den ältesten schwedischen Heiligenballaden..... | 97 |
| Jiří Starý: Heidnische Elemente in <i>Draumkvedet</i> und <i>Sólarljóð</i> . Ein Versuch der Klärung des geistigen Hintergrundes zweier skandinavischer Visionsgedichte..... | 122 |
| Christoph Winter: <i>Stolt an süverlick</i> . Zur Klassifizierung der altföh- ringer Ballade als christlich-moralisierendes Legendenlied | 182 |
| Klaus Bödl: »Gråstenen han flyter, och Mannen sitter på«. Die nordische Balla- de über Jakobus den Älteren | 204 |

| | |
|--|-----|
| Lucie Korecká: Höfðingi Myrkranna? – Eigenschaften und Bewertung von Óðinn in den färöischen Balladen und in der altnordischen Überlieferung..... | 237 |
| Herausgeber und Autoren | 282 |

Vorwort

Der vorliegende Band entstand im Rahmen des am Kieler Institut für Skandinavistik, Frisistik und Allgemeine Sprachwissenschaft angesiedelten Projekts »Die skandinavische Ballade im Kontext hoch- und spätmittelalterlicher Frömmigkeitsmedien«, das von der DFG von Herbst 2014 bis Herbst 2017 gefördert wurde. Er geht auf einen Workshop mit dem Titel *Über Gott und die Welt. Die nordische Ballade zwischen Mittelalter und Moderne* zurück, der am 11. und 12. Februar 2016 an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel in Kooperation mit dem Münchner DFG-Projekt »Balladenwelten« stattgefunden hat. Während dieser Workshop im Sinne des Münchner Projekts auch Beispiele moderner Balladenrezeption thematisierte, haben wir uns für den vorliegenden Band – im Sinne wiederum des Kieler Projekts – dazu entschlossen, lediglich Aufsätze mit mediävistischer Ausrichtung aufzunehmen und für diesen Zweck auch einige weitere Beiträge einzuwerben, die der Fragestellung aus verschiedenen disziplinären und interdisziplinären Blickwinkeln nachgehen. Allen Autoren sei hiermit ebenso herzlich gedankt wie dem Verlag und den Reihenherausgebern für die Aufnahme des Bands in die »Münchner Nordistischen Studien«.

Für ihre tatkräftige und engagierte Mitarbeit bei der Durchführung des Workshops und insbesondere bei der Realisierung dieses Buches möchten wir uns ganz besonders bei Tom Lorenz, Tabea Grenzow-Givens sowie für das Korrekturlesen bei Sarah Luana Fromm bedanken.

Kiel, im Dezember 2017
Klaus Bödl
Katharina Preißler

Abkürzungsverzeichnis

Zitiert wurde aus folgenden Editionen, sofern nicht anders angegeben:

- CCF Føroya kvæði. Corpus Carminum Færoensium, hg. von Svend Grundtvig u. Jørgen Victor Bloch, 8 Bände, Kopenhagen 1941–2003.
- CHILD The English and Scottish popular ballads, hg. Francis James Child, 5 Bände, New York 1956.
- DgF Danmarks gamle Folkeviser, hg. von Svend Grundtvig u. a., 12 Bände, Kopenhagen 1853–1976.
- IFkv Íslenzk fornkvæði. Íslandske folkeviser, hg. von Jón Helgason, 8 Bände, Kopenhagen 1962–1970.
- NMB Norske mellomaldarballadar. 1. Legendeviser, hg. von Ådel Gjøstein Blom (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B: Skrifter, LXVI). Oslo u.a. 1982.
- SMB Sveriges medeltida ballader, hg. von Bengt R. Jonsson u. a., 5 Bände, Stockholm 1983–2001.
- TSB The Types of the Scandinavian Medieval Ballad. A descriptive catalogue, hg. von Bengt R. Jonsson, Oslo u.a. 1978.

Einleitung

Klaus Bödl / Katharina Preißler (Kiel)

Auf den ersten Blick erscheint die Ballade als eine Gattung, in der der christliche Glaube eine untergeordnete Rolle spielt. Für Herrn Oluf, den Helden der populärsten aller nordischen Balladen, *Elverskud* (TSB A 63) bietet die Religion ebenso wenig einen Schutz gegen die gleichermaßen verführerischen wie dämonischen Elfenwesen wie für die Jungfrauen, die von Wassermännern und Bergkönigen in deren Gegenwelt gelockt oder gezwungen werden. Und nur sehr selten kommt es vor, dass gegen die ungezählten aus Rache, Eifersucht oder zur Wahrung der Familienehre verübten Bluttaten in den Ritterballaden irgendwelche christlich motivierten Bedenken ins Feld geführt werden: Gerade in diesen für die Gattung so zentralen Narrativen fällt die Abwesenheit des christlichen Normensystems besonders auf.

Wer sich indessen eingehender mit der Tradition der *Folkeviser* vertraut macht, stößt in der Welt der Ballade auf vielfältige, auf verschiedenen Bedeutungsebenen angesiedelte religiöse Elemente. Des Öfteren verschwinden Balladenprotagonistinnen hinter Klostermauern – freiwillig oder gezwungen. Der Kirchgang kann den Jungfrauen zum Verhängnis werden, wenn sie etwa unterwegs vergewaltigt und ermordet werden, wie es den Protagonistinnen von *Herr Truelses døtre* (Herr Truelses Töchter, TSB B 21) widerfährt. Andererseits nimmt sich die Muttergottes des Öfteren der jungfräulichen Heldinnen an, beschützt oder heilt sie oder nimmt sie an der Himmelspforte huldreich in Empfang. Die verstorbene Mutter hört die Wehklagen ihrer Kinder, die von der Stiefmutter schlecht behandelt werden, und erhält von den göttlichen Mächten die Erlaubnis, zur Erde zurückzukehren, um ihre Nachfolgerin zurechtzuweisen. Etliche Balladen weisen eine unübersehbare Nähe zum Exempel auf, z. B. *Helligbrøden* (Der Frevel, TSB D 299), die

von zwei Sündern handelt, die, statt die Messe zu besuchen, auf die Jagd gehen, wo sie sich gegenseitig töten. Inzestuöse Verbindungen gelten als Verstoß gegen göttliche Gebote; in *Sverkel og hans Søster* (Sverkel und seine Schwester, TSB D 88) weist die Mutter die Werbung des Helden um seine Schwester mit der Begründung zurück, die Muttergottes habe dies verboten. In diesen und vielen anderen Balladen spielen christliche Normen, Vorstellungen oder Gestalten eine Rolle, auf der Motiv- und Handlungsebene oder als Sinnstruktur.

Insbesondere aber sind in diesem Zusammenhang natürlich die legendarischen Balladen zu nennen, von denen insgesamt 37 Typen überliefert sind (TSB B 1 – 37) und mit denen sich die meisten Beiträge des vorliegenden Bandes befassen. In TSB werden sie unterteilt in »The virgin Mary and the life of Christ (B 1 – 6)«, »Generally acknowledged saints« (B 7 – 16), »Local saints (B 17 – 18)«, »Anonymous martyrs (B 19 – 24)«, »Miracles (B 25 – 30)«, »Visions – The soul in purgatory (B 31 – 34)« und schließlich »Religious ballads of revenants (B 35 – 37)«. Die thematische Vielfalt gerade auch der Legendenballaden bringt es mit sich, dass diese Untergliederung nicht durchweg die wünschenswerte Trennschärfe aufweist – so bestehen einige der Balladen über den Hl. Jakobus (TSB 7) zu einem großen Teil aus Visionsstrophen – sie macht aber doch deutlich, wie weit das Spektrum an Gegenständen der christlichen Überlieferung trotz des verhältnismäßig schmalen Korpus ist. Während nur eine geringe Zahl von Balladen auf die Bibel referiert,¹ partizipiert das Gros der Überlieferung an der Welt der Heiligenlegende – wenn auch bisweilen mit deutlichen Abweichungen von den »Standardlegenden«. Sieht man von einigen höchst marginalen Traditionen ab, figurieren außer der Jungfrau Maria folgende Heilige in der Ballade: Stephanus-Staffan (TSB B 8), Georg (TSB B

¹ Eine Sonderstellung nimmt hier wiederum die nur auf den Färöern bekannte Ballade *Samsons kvæði* (TSB E 136, CCF 113) ein, die unter Verzicht auf jegliche religiöse Perspektivierung die alttestamentarische Überlieferung zu Samson und Delilah variiert und in TSB unter den »Heroic Ballads« erscheint.

10), Katharina von Alexandrien (*Liden Karin*, TSB B 14), Maria Magdalena (TSB B 16), Olav (TSB B 12) und schließlich Jakobus der Ältere (TSB B 7). Des Weiteren findet sich eine Reihe von anonymen bzw. sonst nicht belegten Gestalten, die entweder Martyrien erleiden (für dieses Schicksal sind besonders Jungfrauen prädestiniert) oder die auf miraculöse Weise gerettet oder geheilt werden. Von den zahlreichen Wiedergängerballaden werden lediglich diejenigen, die von einer kurzzeitigen Rückkehr getöteter Kinder handeln, zu den Legendenballaden gerechnet (TSB B 35 – 37).

Nur wenige der 37 legendarischen Balladen haben bislang das Interesse der Wissenschaft in nennenswertem Umfang erregt. Dies gilt zum einen für das nur in Norwegen überlieferte Visionsgedicht *Draumkvedet* (TSB 31), mit dem sich freilich die theologisch interessierte Altnordistik weitaus intensiver befasst hat als die Balladenforschung im engeren Sinne. Ansonsten sind es besonders die Balladen über die Hl. Staffan und Olav, die Folkloristen und Literaturwissenschaftler, aber auch Kunsthistoriker zu Untersuchungen angeregt haben. Vor allem in Schweden und in etwas geringerem Maße auch in Dänemark finden sich Kirchenmalereien, deren Motive Übereinstimmungen zu den überlieferten Balladen über diesen beiden Heiligen aufweisen. Im Falle Staffans, der bis zu einem gewissen Grad als eine nordische Version des hl. Stephanus bezeichnet werden kann,² da sich beide nicht nur den Gedenktag, sondern auch signifikante Details ihrer Biographie teilen, wird oft auf eine Deckenmalerei aus dem 13. Jahrhundert in der alten Kirche von Dädesjö im schwedischen Småland verwiesen.³ Schon unmittelbar nach ihrer Entdeckung zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden einige der abgebildeten Szenen gar als Illustrationen der Staffansballade (TSB B 8) gedeutet.⁴ Ob zur Entstehungszeit dieser Bilder bereits von einem als Ballade zu bezeichnenden Lied die Rede sein

² Die Ballade ist darüber hinaus noch in England bekannt, wo sie in einer Handschrift aus dem 15. Jahrhundert vorliegt (vgl. CHILD 22).

³ Vgl. Kemp 1994.

⁴ Vgl. Wrangel 1912.

kann, muss natürlich offen bleiben. Doch lässt sich die Legende von Staffan, der zur Geburtsstunde Christi als Stallknecht von Herodes auftritt und in Skandinavien nur in überwiegend im 19. und 20. Jahrhundert aufgezeichneten Balladen schriftlich vorliegt, mithilfe dieser Malereien viele Jahrhunderte zurückverfolgen. Dass diese Legende im 13. Jahrhundert nicht nur in der småländischen Provinz bekannt gewesen ist, belegen u. a. zwei Kragsteine aus dem Dom von Uppsala mit sehr ähnlichen Motiven. Auch das wunderbare Wettsegeln des heiligen Olav, von dem die Ballade *Hellig-Olavs väddefart* (TSB B 12) erzählt und bei dem auch naturmythische Gestalten wie etwa Trolle auftreten, ist in der mittelalterlichen Bildkunst wiederzufinden. Die Erzählung scheint dabei mehrere Episoden und Motive aus der vielfältigen Überlieferung des Heiligen zu kombinieren und neu zu gestalten.⁵ Dass Bilder und Balladen auf ein gemeinsames Narrativ referieren, wird am Personal und an der Komposition deutlich. Ob nun die Bilder durch eine Ballade angeregt wurden oder die Balladen umgekehrt erst durch das Betrachten dieses beliebten Motivs gedichtet worden sind, muss offen bleiben. Diese beiden Beispiele verdeutlichen jedenfalls, dass gerade die mittelalterliche Bildkunst – seien es Kalkmalereien, Skulpturen oder Altarbilder – Legendenballaden sowie andere legendarische Traditionen als parallele Überlieferungsträger betrachtet und so in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander untersucht werden können, was u.a. Rückschlüsse auf den Umgang mit Heiligenlegenden und ihrem Sitz im religiösen Leben der jeweiligen Zeit erlaubt.⁶

Dass sich die Forschungslage zu den Heiligenballaden insgesamt als durchaus defizitär darstellt, hängt zum einen mit dem geringen Bekanntheitsgrad dieser Tradition gerade auch in den religionshistorisch ausgerichteten Disziplinen zusammen; in noch höherem

⁵ Vgl. Lidén 1999. Bø 1955.

⁶ Die angesprochenen Bilddarstellungen und die Balladen werden in der Forschung oftmals nur für sich genommen berücksichtigt. Eine Untersuchung dieser Überlieferungen in ihren verschiedenen medialen Ausprägungen, am Beispiel ausgewählter Legendenballaden im Kontext der mittelalterlichen Bildkunst, wird die voraussichtlich 2018 erscheinende Dissertation von Katharina Preißler bieten.

Maße aber dürfte es an den unüberwindlichen Schwierigkeiten liegen, die diese Untergattung schon allein im Hinblick auf die Klärung ihrer historischen Einordnung und ihrer Funktion bereitet. Die Mittelalterlichkeit der Heiligenballade scheint durch die katholische Prägung viele ihrer Motive und Narrative sichergestellt; über die genaueren Entstehungszusammenhänge, über die Performanz und über die Transmissionsprozesse, die die einzelnen Überlieferungen durchlaufen haben, kann hingegen vielfach nur spekuliert werden. Während die ältere Forschung, repräsentiert etwa durch Sverker Ek,⁷ das 13. Jahrhundert als Entstehungszeitraum vermutete, bringt man die Genese der Gattung heute eher mit den spezifischen Frömmigkeitsformen des Spätmittelalters in Zusammenhang, die nicht zuletzt in der Anregung weiterer laikaler Kreise zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den christlichen Überlieferungen bestanden. Bereits in den dreißiger Jahren hatte Helge Skjødtt in seiner heute noch lesenswerten, wenngleich in manchen Einschätzungen nicht mehr haltbaren Studie über die katholischen Elemente in den *Tryllevisern* (also den naturmythischen Balladen, zu denen er auch die Heiligenballaden rechnet) die Vermutung geäußert, die Urheber der Heiligenballade sei in den Kreisen der niederen Geistlichkeit, unter Bettelmönchen oder auch Laienbrüdern zu suchen.⁸ Die meisten der in den Balladen thematisierten Heiligen genossen bei den Dominikanern und Franziskanern besondere Verehrung, also bei eben jenen Mendikantenorden, die für die spätmittelaltertypische Intensivierung der Frömmigkeit in den breiteren Bevölkerungsschichten eine besondere Rolle spielten.⁹ In didaktischer Absicht wurde also eine populäre weltliche Gattung mit religiösen Inhalten erfüllt. So enthält ein Liederbuch aus dem Zisterzienserstift Hohenfurt (heute Vyšší Brod, Südböhmen) aus dem 15. Jahrhundert mehrere Kontrafakturen, weltliche Lieder mit neuem, mystischem oder erbaulichem Inhalt, darunter einen »rayen

⁷ Vgl. Ek 1931.

⁸ Vgl. Skjødtt 1935, S. 123; Dahlerup 1998, S. 193.

⁹ Vgl. Jørgensen 1911, S. 27–29.

nach dem mayen«, der paradoxerweise mit polemischen Versen gegen das Tanzen unterlegt ist:¹⁰ »Ihr tancer vnd sprancer, dye weys habt ir gesprungen! / Ir rayer und maier, was habt ir da gewungen?«¹¹

Bei den Legendenballaden des Nordens muss freilich offen bleiben, ob zu ihnen auch getanzt wurde, wie dies für die anderen Untergattungen bis in die Frühe Neuzeit angenommen werden kann. Als einzige legendarische Ballade weist *Agnus dei* (TSB B 23) einen Kehrreim auf, wie er für Tanzlieder charakteristisch ist; dieser setzt den mühsamen, ›schwer zu tretenden‹ Tanz auf Erden (›Tungt tròa dansen unde moldo‹)¹² in Kontrast zu dem himmlischen Ringtanz, den die Engel aufführen (ein auch in der spätmittelalterlichen Kirchenkunst und in der geistlichen Literatur, v. a. in der Mystik, belegtes Motiv). Es ist denkbar, dass zu diesem Lied einst ein Tanz aufgeführt wurde, der den Tanz der Seligen und der Engel im Himmelreich darstellen und antizipieren sollte. Dieser Schluss lässt sich freilich nur aus der Textur der Ballade selbst ziehen; über die Performanz der Heiligenballade, über ihren ›Sitz im (religiösen) Leben‹ ist nichts bekannt.

Die Beiträge des vorliegenden Bandes nähern sich der Problematik des Religiösen im nordischen Balladenuniversum von verschiedenen Richtungen. Der erste Aufsatz von Klaus Bödl behandelt die Marienmotivik in den legendarischen Balladen, besonders aber auch in den Ritterballaden, in denen die Hl. Jungfrau häufig angerufen wird und den jungfräulichen Heldinnen schützend oder heilend beisteht. Obgleich der größte Teil dieser Balladen frühestens dreihundert Jahre nach Einführung der Reformation in Skandinavien aufgezeichnet wurde, spiegelt sich in ihnen im Wesentlichen ein spätmittelalterlich-katholisches Marienverständnis, während sich die lutherische Perspektive auf die Muttergottes nur gelegentlich bemerkbar macht. Wilhelm Heizmann greift in seinem Beitrag

¹⁰ Vgl. Salmen 1999, S. 73f.

¹¹ Vgl. Bäumker 1895, S. 59f.

¹² Schwer ist es, den Tanz zu treten auf der Erde.

das Kornwunder auf, das den Gegenstand der sehr spät überlieferten dänischen Ballade *Flugten til Ægypten* (TSB B 3, DgF 533) bildet und zeigt anhand literarischer und ikonographischer Zeugnisse den räumlich und zeitlich weiten Kontext sowie die überraschend große Popularität dieser apokryphen Episode der Weihnachtsgeschichte auf. Die darauf folgenden Beiträge befassen sich mit verschiedenen Aspekten der religiösen Balladenüberlieferung. Steffen Höder geht aus linguistischer Perspektive der Frage nach, inwieweit die syntaktischen Strukturen von Heiligenballaden Hinweise darauf zu geben vermögen, ob die Texte mündliche Überlieferung aufzeichnen oder eher als Manifestationen einer Schriftkultur zu gelten haben – eine Fragestellung, die sich freilich für die Gattung in ihrer spezifischen Semi-Oralität verallgemeinern lässt und von großer Bedeutung für deren literarhistorische Verortung ist. Jiří Starý analysiert das Verhältnis zwischen paganen und christlichen Motiven in *Draumkvædet* und dem eng verwandten spätmittelalterlichen isländischen Visionsgedicht *Sólarljóð* und stellt in diesem Zusammenhang auch die Frage nach dem Stellenwert der individuellen Dichterleistung bei religiösen Poemen dieser Art. Christoph Winter analysiert die altföhringer Ballade, der als nordfriesisches Sprachdokument eine hohe sprach- und kulturhistorische Bedeutung zukommt. Im Fokus dieses Beitrags steht die Einordnung dieses Texts unter die Legendenballaden sowie deren Bezüge zu verwandten nordischen Traditionen. Klaus Bödl's Beitrag zur Ballade über den Hl. Jakobus (TSB B 7) thematisiert die Verortung dieser inhaltlich bemerkenswerten Tradition in der europäischen Jakobsüberlieferung und nimmt auch die schwedischen Varianten in den Blick, die auf eine protestantische Überarbeitung der Lieder schließen lassen. Den Abschluss bildet der Beitrag von Lucie Korecká, der vier zum Teil bislang kaum erforschte färöische Balladen (*Gátu ríma*, TSB E 34, CCF 17; *Jatvarðs ríma*, TSB E 40, CCF 71; *Regin smiður*, TSB E 51, CCF 1; *Lokka táttur*, TSB E 114, CCF 13) behandelt und deren Odinsbild im Hinblick auf die Wahrnehmung heidnischer Götter in einer christlichen Kultur analysiert.

Die besonderen Überlieferungsbedingungen der Heiligenballaden, die schwer nachzuvollziehenden Entwicklungen der Gattun-

gen und das weitgehende Fehlen von konkreten historischen Kontexten erschweren die Arbeit mit dieser Untergattung zweifellos und begrenzen möglicherweise auch ihr Aussagepotenzial, sie stellen aber auch eine spannende Herausforderung dar, wie der vorliegende Band hoffentlich deutlich macht. Sein Zweck wäre aus unserer Sicht erfüllt, wenn er den Blick des einen oder anderen Kollegen aus der Nordistik und benachbarten Fächern auf dieses noch weit hin unbestellte Feld lenken würde.

Literatur

- Bäumker, Wilhelm (Hg.) 1895: Ein deutsches geistliches Liederbuch mit Melodien aus dem XV. Jahrhundert nach einer Handschrift des Stiftes Hohenfurt. Leipzig.
- Bø, Olav 1955: Heilag-Olav i norsk folketradisjon. Oslo.
- Dahlerup, Pål 1998: Dansk litteratur. 1. Religiøs litteratur. København.
- Ek, Sverker 1931: Studier till den svenska folkvisans historia. (Göteborgs högskolas årsskrift, 37). Göteborg.
- Jørgensen, Ellen 1911: Helgendyrkelse i Danmark. Studier over Kirkekultur og kirkeligt Liv fra det 11. Aarhundredes Midte till Reformationen, København.
- Jonsson, Bengt et al. (Hg.) 1978: The types of the Scandinavian Medieval Ballad. A descriptive catalogue. Oslo.
- Kemp, Wolfgang 1994: Wörtlichkeit und Weltlichkeit. Beobachtungen an einer schwedischen Bilderdecke des 13. Jahrhunderts. In: Heinze, Joachim (Hg.): Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche. Frankfurt a. M. S. 451–476.
- Lidén, Anne 1999: Olav den helige i medeltida bildkonst: legendmotiv och attribut. Stockholm.
- Salmen, Walter 1999: Tanzen in Klöstern während des Mittelalters, in: Fleischhauer, Günter, Wolfgang Ruf et al. (Hg.): Die Klöster als Pflegestätten von Musik und Kunst. 850 Jahre Kloster Michaelstein (= Michaelsteiner Konferenzberichte ; 55), S. 67–74
- Skjødt, Helge L. 1935: De katolske elementer i trylleviserne. In: Danske Studier. S. 8–38 und S. 97–123.
- Wrangel, Ewert 1912: Vad en smålandskyrka kan berätta. In: Arcadius, Carl Olof (Hg.): Ur Värends historia: Bidrag till kunskapen om vår hembygd. Växjö, S. 61–76.

»Hielp mig Maria, milde møe«. Die Heilige Jungfrau in der Ballade

Klaus Bödl (Kiel)

Erinnerung und Vergegenwärtigung: die Gottesmutter im Mittelalter

Nachdem die Hl. Jungfrau Maria im Jahre 431 auf dem Konzil von Ephesos zur *Theotokos*, zur »Gottesgebärerin« erklärt wurde (und damit Christi Menschwerdung theologisch sichergestellt werden konnte),¹ entfaltete sich mit dem Konzept der jungfräulichen Gottesmutter »one of the most potent imaginary constructs known to any civilization«. ² Die traditionell dem Hl. Bernhard von Clairvaux zugeschriebene Devise »De Maria numquam satis« (Von Maria niemals genug) umreißt treffend die zentrale Stellung, die Maria gleichermaßen in der theologischen Spekulation wie in der religiösen Praxis des Mittelalters innehatte. Ob in der Legende oder im Mirakel, im Hymnus oder Gebet, im Lied oder in der Bildkunst: in praktisch sämtlichen Frömmigkeitsmedien manifestiert sich die tiefe Verehrung, die der Hl. Jungfrau in allen Gesellschaftsschichten des Mittelalters entgegengebracht wurde. Ihre angebliche Abstammung von König David³ erleichterte dem Adel die Inan-

¹ Vgl. Klauser 1981. Zu den bildtheologischen Konsequenzen dieser Bestimmung vgl. auch Belting 2011, S. 42–59.

² Kristeva 1985, S. 135.

³ Da es eigentlich Joseph ist, dem die Geschlechtsregister des Lukas- und des Matthäus-Evangeliums diese Ehre zuerkennen, bedurfte es zu dieser genealogischen Verknüpfung einigen theologischen Scharfsinns; vgl. hierzu Schreiner 1994, S. 304–310.

spruchnahme Mariens, doch nicht zuletzt durch ihre Selbstcharakterisierung als des »Herrn Magd« (Luk 1, 38) stand sie dem einfachen Volk nicht weniger nahe.⁴

Aufgrund ihrer hohen Präsenz in Zeit und Raum kann man die Hl. Jungfrau geradezu als strukturbildendes Element im Weltbild des mittelalterlichen Menschen bezeichnen: Die im Verlauf des Mittelalters immer zahlreicher werdenden Festtage zu ihren Ehren verleihen der »Rhythmik der Zeit ein marianisches Gepräge«,⁵ während die in nahezu jedem Gotteshaus vorfindlichen Kultbilder der Muttergottes, die ihr geweihten Kirchen, Kapellen und Klöster und nicht zuletzt die zahlreichen Wallfahrtsziele den Raum mit marianischer Bedeutung erfüllen. Entscheidend aber war für die Menschen besonders in den späteren Phasen des Mittelalters die offenbar intensiv empfundene konkrete Nähe Marias: Als die im Himmel thronende Gottesmutter hatte – und hat sie für Katholiken bis zum heutigen Tage – zugleich ein Ohr für die Menschen in allen Sorgen und Nöten, und besonders die reiche Mirakel- und Exempelliteratur zeigt Maria als beherzt eingreifende Helferin und Beschützerin derer, die sie anbeten und ihren Beistand erleben. Auch die Balladen mit Marienbezug liefern hierfür, wie sich zeigen wird, einige eindrückliche Beispiele. Wie viele Mirakel belegen, rückt Maria im späteren Mittelalter ferner immer mehr zu der für die Erlösung des sündigen Menschen zentralen Gestalt auf, wenn gleich dies auch schon vor der Reformation von manchen Theologen problematisch gesehen wurde.⁶ In Schweden wird diese Vorstellung eindrucksvoll im ersten volkssprachlichen Drama überhaupt, *De una peccatore qui promeruit graciām*, überliefert in einer Handschrift aus dem späten 15. Jahrhundert, umgesetzt.⁷ Der Protagonist Vratislaus gilt dem Hl. Prokopius, an den er sich wendet,

⁴ Vgl. Schreiner 1994, S. 501–509. Besonders in den Predigtexempla erscheint Maria vielfach als Beschützerin der Armen und Schwachen; vgl. hierzu Andersson 1996.

⁵ Schreiner 1994, S. 15.

⁶ Vgl. Spangenberg 1987, S. 130–145.

⁷ Vgl. Quak 2015. Der Text ist abgedruckt in Klemming 1863–79.

aufgrund seiner außerordentlichen Sündenbeladenheit als aussichtsloser Fall, zumal auch Christus selbst ihm seine Untaten nicht vergeben will; erst der Hl. Jungfrau gelingt es schließlich, Gnade für den reuigen Sünder zu erwirken.

Gerade die Unmittelbarkeit, mit der die Muttergottes im Mittelalter erlebt wurde, lenkt zunächst den Blick auf ihre Entwicklung als eine Figur der Erinnerung. Ähnlich wie bei der Gestalt des Moses, die Jan Assmann in gedächtnisgeschichtlicher Perspektive analysiert hat, fällt bei Maria die Diskrepanz zwischen dem historischen Substrat, das sich in den biblischen Texten ausmachen lässt, und ihrer immensen Bedeutung als Gegenstand der Verehrung auf. Zwar muss die Historizität Mariens, anders als die des Moses,⁸ wohl nicht in Zweifel gezogen werden, doch stellt sich die Mutter Jesu dem unvoreingenommenen, von exegetischen Vorannahmen freien Bibelleser – wiederum anders als die Begründergestalt Moses in der Genesis – als eine insgesamt marginale Figur dar. Die beiden ältesten Bestandteile des Neuen Testaments, das Markus-Evangelium und die Paulus-Briefe, kennen nicht einmal ihren Namen; bei Markus (3,20-35) kommt sie lediglich als eine der Personen vor, die Jesus für verrückt halten und von denen dieser sich folglich distanziert.⁹ Im Johannes-Evangelium tritt Maria zweimal in Erscheinung, einmal bei der Hochzeit von Kana (Joh 2,1-5), und einmal als eine der Frauen, die unter dem Kreuz stehen (Joh 19,25-27). Der in der mittelalterlichen Sakralkunst so verbreitete und vielfältig umgesetzte Topos der Schmerzensmutter, der ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auch Gegenstand liturgischer Feiern wurde,¹⁰ ist nur durch einen einzigen Satz des Johannes-Evangeliums motiviert. Eine größere Bedeutung kommt Maria lediglich in den Weihnachtsgeschichten bei Matthäus und beson-

⁸ Vgl. Assmann 1998, S. 47.

⁹ Vgl. hierzu auch Jungbauer 2011, S. 102.

¹⁰ Vgl. Borgehammar, 1996, S. 331 f.

ders bei Lukas zu, die beide auch den Grundstein für die zentrale Vorstellung der jungfräulichen Geburt legen.¹¹

Doch selbst bei Lukas, der von allen Evangelisten der Muttergottes die größte Beachtung schenkt (begrenzt freilich auf das Narrativ von der Geburt und Kindheit Jesu) und aufgrund seiner scheinbaren Vertrautheit mit Maria wohl bereits im 6. Jahrhundert sogar zu deren Maler und Porträtisten aufsteigt,¹² bleibt ihr Bild blass und fragmentarisch. Das Bedürfnis der Gläubigen, mehr über die Bewandnisse dieser Frau, über ihre Herkunft, ihre Kindheit, ihren Tod und auch über ihre Persönlichkeit zu erfahren, wurde alsbald von einer Fülle apokrypher Schriften befriedigt, von denen die früheste und im Hinblick auf ihre Kindheit und die Einzelheiten der Weihnachtsgeschichte einschließlich ihrer Ehe mit Joseph wichtigste das um 150 entstandene Protevangelium des Jakobus ist.¹³ Die Apokryphen konkretisieren und intensivieren die ›Erinnerung‹ an Maria; man könnte auch behaupten, dass sie sie recht eigentlich erst erzeugen. Mit ihrer biographischen Detailfreude erweitern sie die Identifikationsfläche, die Maria abgibt, in kaum zu überschätzender Weise und erbringen somit die Voraussetzung, sie von einer Figur der Erinnerung zu einer der allgegenwärtigen Erfahrung zu machen. Während Moses bei all den vielfältigen Indienstnahmen, die Assmann analysiert, stets eine Gestalt der mythischen, aber doch geschichtlich gedachten Urzeit bleibt, von der die Bücher Mose berichten, ist Maria kraft ihrer Göttlichkeit für den gläubigen Christen in unhinterfragbarer Weise realpräsent. Die Exegese der Heiligen Texte tritt in der Frömmigkeitspraxis hinter die Kommunikation mit der lebendigen, dem Gläubigen empathisch zugewandten Gottesmutter zurück, die sich als Mutter der

¹¹ Julia Kristeva irrt sich, wenn sie argumentiert, dieser Topos sei das Resultat eines Übersetzungsfehlers, bei dem das Wort *parthenos* (Jungfrau) für einen Begriff gewählt wurde, der lediglich »unmarried girl« bedeute (vgl. Kristeva 1985, S. 135). Schließlich entgegnet Maria dem Engel, der ihr die Mutterschaft verkündet: »Wie soll das zugehen, da ich doch von keinem Mann weiß?« (Luk 1,34).

¹² Vgl. Belting 2011, S. 70–72.

¹³ Vgl. Haag u. Kirchbauer 2004, S. 20–27 und 31.

Menschen überhaupt bewährt und diesen gegenüber die Rolle einer ›Miterlöserin‹ (*corredemptrix*) erfüllt¹⁴ – eine Form der Verehrung, die sich im Spätmittelalter mit seinen Tendenzen zur ›Privatisierung‹ und Verinnerlichung des Glaubens zusehends intensiviert – sodass von Seiten der Kirche bisweilen kritisiert wurde, die Marien- drohe die Christusverehrung zu überflügeln.¹⁵ Die Reformation sollte diese Formen der Frömmigkeit radikal in Frage stellen.

Martin Luther selbst war bekanntlich durchaus kein Gegner der Marienverehrung; seine zahlreichen Auslassungen zur Gottesmutter sind jedoch eher situativ und lassen sich nicht als geschlossenes mariologisches System lesen. Entsprechend große Deutungsspielräume eröffneten sich für die Exegeten seiner Schriften bezüglich der Position, die man Maria im lutherischen Lehrgebäude einzuräumen bereit war. Doch auch für Kirchenmänner, die der Gottesmutter größere Bedeutung zuzumessen bereit waren, bestanden kaum Zweifel daran, dass Maria ebenso wenig wie der übrigen Schar der Heiligen noch länger eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen zugebilligt werden konnte, geschweige denn dass Maria selbst als Erlöserin in Erscheinung treten und sogar Sünden vergeben sollte. Ihre Bedeutung war nunmehr auf die des bloßen Vorbilds und Beispiels reduziert, wie dies etwa in den Schriften des schwedischen Reformators Olavus Petri zutage tritt.¹⁶

Im Mittelpunkt des vorliegenden Beitrages soll die Frage stehen, wie die Marienmotivik in den nordischen Balladen, insbesondere in den Ritterballaden, in diesem Traditionsstrom verortet werden kann. Besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang der Umstand, dass ein großer Teil der hier in Rede stehenden Traditionen, die allesamt in wesentlich protestantischen Milieus aufgezeichnet wurden – zum Teil mehr als dreihundert Jahre nach der Reformation – in einem nicht ohne weiteres erwartbaren Umfang spezifisch katholische Vorstellungen und

¹⁴ Vgl. Andersson 1996, S. 520.

¹⁵ Vgl. Andersson 1996, S. 520.

¹⁶ Vgl. Pahlmblad 1996, bes. S. 588.

Denkmuster transportieren, mithin im Widerspruch zur offiziellen religiösen Ideologie stehen.

Die Ballade zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit

Das Mittelalter wird im Norden meist durch zwei religiöse Umbrüche definiert, nämlich zum einen die Christianisierung um das Jahr 1000, in deren Gefolge sich in Kontinentalskandinavien staatliche Strukturen nach europäischem Vorbild herausbildeten, und die Reformation, die in protestantischen Regionen gemeinhin als ein den Beginn der Neuzeit markierendes Ereignis gilt. Demnach fiel das Mittelalter in Skandinavien mit dem Zeitalter des Katholizismus in Nordeuropa zusammen. Richtet man indessen den Blick auf die literarischen und ikonographischen Zeugnisse besonders des 11. bis 13. Jahrhunderts, so wird deutlich, dass wir es – jedenfalls in kulturgeschichtlicher Perspektive – eher mit langen und komplexen Akkulturationsprozessen zu tun haben als mit ›Ereignissen‹; neben den diversen Kontinuitätsphänomenen, die insbesondere von der Religions- und Bildwissenschaft beobachtet wurden, ist hier vor allem auch der Rückgriff auf vorchristliche Überlieferungen zu nennen, der wesentlichen Teilen der altisländischen Literatur bis ins Spätmittelalter ihr spezifisches Gepräge verleiht.

Das Erbe aus heidnischer Zeit ist also in vielfältiger Weise perspektiviert, aktualisiert und funktionalisiert in das kulturelle Gedächtnis des Mittelalters eingegangen; die Erforschung dieser kreativen Rezeptions- und Transmissionsprozesse ist von jeher eines der Hauptgeschäfte der Altnordistik gewesen, sodass sich Einzelnachweise hier erübrigen mögen. Wie aber ist es in dieser Hinsicht um die nächste Epochenschwelle, also den Übergang von Spätmittelalter in Frühe Neuzeit, bestellt? Ist das katholische Mittelalter im kulturellen Gedächtnis der nachfolgenden Jahrhunderte präsent? In literaturhistorischer Sicht muss man diese Frage wohl verneinen; weder im Barock noch in der Aufklärung knüpft man in nennenswertem Umfang an Stoffe, Motive oder Denkfiguren der religiösen Überlieferung des Mittelalters an, und auch die gelehrten Ur-

sprungskonstrukte der Frühen Neuzeit lassen Schweden und Dänen in der antiken und/oder alttestamentarischen Welt wurzeln,¹⁷ ohne das katholische Mittelalter auch nur als Zwischenstufe zu berücksichtigen. In der protestantischen Elitenkultur erscheint jegliche Erinnerung an das vorreformatorische Christentum praktisch ausgelöscht oder allenfalls als Gegenbild noch präsent. Anders stellt sich die Lage bei den breiten Bevölkerungsschichten und insbesondere auf dem Lande dar, wo sich ein vielfältiges Weiterleben mittelalterlicher Gebräuche und Vorstellungen mitunter bis an die Schwelle zur Moderne beobachten lässt.¹⁸ Zu den folkloristischen Genera, mit denen sich die im Schatten der protestantischen Kirche geübte kryptokatholische Volksfrömmigkeit erhellen lässt, gehören auch die Balladen.

Doch gerade in Hinblick auf die Kultur jenseits der Eliten ist freilich auch die Grenzziehung zwischen Mittelalter und Neuzeit ins Auge zu fassen. Ungeachtet der bahnbrechenden Neuerungen und Entdeckungen des 16. Jahrhunderts, der Reformation (im nördlichen Europa), der Erschließung der Neuen Welt und der Verbreitung des Buchdrucks hat man die Signifikanz dieser Epochenchwelle wiederholt in Frage gestellt. Bereits in den achtziger Jahren plädierte der französische Mediävist Jacques Le Goff (†2014) für ein »Langes Mittelalter«; in ähnlicher Weise lässt er in dem kurz vor seinem Tod erschienenen Essay *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches* (2014) Mittelalter und Moderne gewissermaßen aneinandergrenzen.¹⁹ Erst seit der Aufklärung hätten sich Le Goff zufolge die mittelalterlichen Denkstrukturen und –figuren ebenso wie jenes Christentum, »das Religion und Ideologie zugleich ist«,²⁰ aufgelöst. Auch in der Renaissance erblickt Le Goff »ein charakteristisches Phänomen des langen mittelalterlichen Zeit-

¹⁷ Diese Denkfigur findet ihren Höhepunkt – aber keineswegs ihren Abschluss – in Olaus Rudbecks monströser Geschichtsrekonstruktion *Atland eller Manheim*; vgl. Eriksson 2002.

¹⁸ Vgl. hierzu grundlegend Pleijel 1976.

¹⁹ Dt. vgl. Le Goff 2016.

²⁰ Le Goff 1990, S. 33.

raums, jenes Mittelalters, das eine Autorität und ein Goldenes Zeitalter stets in der Vergangenheit sucht.«²¹ Und ebenso wie die Renaissance signalisiert auch die Reformation schon mit ihrer Begrifflichkeit den Anspruch der Wiederherstellung einer idealen Ur- oder Frühzeit – und keineswegs den eines Aufbruchs in ein neues Zeitalter.

Der Frage nach Sinn und Zweck von Periodisierungen und Epochenbegrenzungen braucht hier nicht weiter nachgegangen zu werden; für die nordische Ballade aber erscheint das Konzept eines ›entgrenzten‹ Mittelalters, das die Vormoderne überhaupt umfasst, durchaus sinnvoll, erweisen sich doch viele Motive und Vorstellungskomplexe, die die ältere Forschung zur Datierung von Balladen ins Hoch- oder Spätmittelalter herangezogen hat, tatsächlich eher als ›vormodern‹ denn als ›mittelalterlich‹ – oder aber sie lassen eine solche historische Differenzierung gar nicht zu. Die übernatürlichen Wesen der naturmythischen Ballade beispielsweise, die Axel Olrik in seinen berühmten Vorlesungen über *Nordens Trylleviser*²² noch in einer direkten Kontinuität zum Mittelalter und sogar zum Heidentum gesehen hat, bringt die neuere Forschung eher in synchroner Perspektive mit der frühneuzeitlichen Dämonologie in Zusammenhang. So kommt etwa Flemming Lundgreen-Nielsen zu dem Schluss, dass die dämonologischen Traktate des 16. und 17. Jahrhunderts in etwa denselben ›Wissensstand‹ repräsentierten wie die *Trylleviser* und daher ein literarhistorischer Zusammenhang zwischen diesen beiden Genera anzunehmen sei.²³ Fest steht jedenfalls, dass die Menschen der Frühen Neuzeit Elementargeister nicht weniger für real hielten als die des Mittelalters.²⁴

Ogbleich es an genuin mittelalterlichen Elementen in diversen Balladen nicht fehlt, wäre es also ein fragwürdiges Unterfangen, aus dem überlieferten Bestand ein Korpus von ›mittelalterlichen Balla-

²¹ Vgl. Le Goff 1990, S. 31.

²² Vgl. Olrik 1934.

²³ Vgl. Lundgreen-Nielsen 2002, S. 722.

²⁴ Vgl. Häll 2011.

den« im Wortsinne herauspräparieren zu wollen, während andererseits davon ausgegangen werden darf, dass die Gattung insgesamt – und weitgehend auch in den spätesten Niederschriften – ein vor-modernes Weltbild widerspiegelt bzw. – in der Diktion Le Goffs – ihre langlebige Transmission dem ›Langen Mittelalter‹ schuldet.

Die Frage nach der Zeitspanne, dessen spezifische Denk- und Vorstellungsmuster in der Gattung der Ballade poetisch kodifiziert sind, gewinnt besonderes Interesse, wenn man sie auf die Untergattung der Heiligenballade bezieht. Die Reformation als Faktor für die Entwicklung der Neuzeit rückt hier als Nadelöhr der Transmission in den Fokus, denn so schwierig es ist, die Heiligenballade historisch zu kontextualisieren, so unverkennbar verweist das Gros ihrer Narrative und Sinnstrukturen doch zunächst in die Frömmigkeitspraxis des Katholizismus in seiner spätmittelalterlichen Ausprägung. Zwar lässt sich bei einzelnen Balladen eine Überarbeitung im Sinne einer Anpassung an die Bedürfnisse bzw. die Ideologie des Protestantismus erkennen, wie etwa in *Liden Karen* (TSB B 14), in der die Legende der Hl. Katharina von Alexandrien alle im Zusammenhang mit ihrem Martyrium vorfallenden Mirakel eingeblüßt hat, sodass Karen nur mehr als heldenhafte Bewahrerin ihrer Unschuld und somit als vorbildhafte Repräsentantin einer protestantischen Sexualmoral erscheint.²⁵ Solche Überschreibungen von Heiligenballaden in der Frühen Neuzeit²⁶ sind indessen seltener als man annehmen möchte. Im Gegenteil überrascht, in welchem Umfang die kaum vor dem 18., in sehr vielen Fällen erst im 19. Jahrhundert aufgezeichneten Heiligenballaden Glaubensmotive und -vorstellungen bewahrt haben, die mit der protestantischen Orthodoxie nicht nur nicht in Einklang zu bringen sind, sondern zu dieser in deutlichem Widerspruch stehen.²⁷ Während also ein geringe-

²⁵ Vgl. Greni 1920, bes. S. 26–28; Blom 1971, S. 124–134.

²⁶ Vgl. hierzu auch meinen Beitrag zu den Jakobus-Balladen im vorliegenden Band.

²⁷ Die religiöse Fremdheit, die Protestanten angesichts dieser Überlieferungen empfinden, findet einen sinnfälligen Ausdruck in dem Umstand, dass nicht nur Grundtvig, sondern auch spätere skandinavische Forscher wie etwa Helge Skjødt