

OSTEUROPA-JIDDISCHE LITERATUR

Zu den literarischen Beziehungen zwischen West- und Osteuropa im Mittelalter und der Rezeption christlicher Stoffe in Mittelalter und Früher Neuzeit

von Maria Dorninger (Salzburg)

Die jiddische Literatur des Mittelalters in Osteuropa kann nicht isoliert vom Westen gesehen werden. Schon die hebräische Literatur und Gelehrsamkeit wurde durch Studien bei bedeutenden Rabbinern in anderen Ländern, durch Anfragen und oftmals durch ein Wanderleben der Gelehrten selbst verbreitet. Auch in ihrem christlichen Umfeld lebten die Juden nicht nur isoliert und es ist von einem literarischen Austausch zwischen Christen und Juden und umgekehrt auszugehen, wie etwa die Berufung auf jüdisches Legendengut bei Jans Enikel (Jans von Wien) im 14. Jahrhundert zeigt. Doch auch von den Juden wurden christliche Stoffe rezipiert. Wanderbewegungen nach Osten wurden häufig auch durch Pogrome verursacht, wie etwa im 14. Jhd. ausgelöst durch die große Pest, deren Auftauchen von vielen den Juden zur Last gelegt wurde. Vertreibungen und Flucht führten auch zu einer Transferierung von literarischen Werken, die man weiterhin in den neuen Gastländern in der einmal verwendeten Sprache rezipierte, insbesondere wenn an der Sprache des ehemaligen Gastlandes festgehalten wurde. Als so jüdische Gruppen aus deutschsprachigen Gebieten in das östliche Europa einwanderten, nahmen sie auch ihre Umgangssprache mit und damit ihre Literatur und ihre literarischen Interessen. So gibt es für die frühe jiddische Literatur zahlreiche literarische Zeugnisse, deren Ursprung jedoch in Mittel- oder Westeuropa anzunehmen ist. In diesem Sinne erscheint es gerechtfertigt, vor allem auf in diesem Sprachraum entstandene Literatur der Juden einzugehen. Diese war auch Kulturgut in Osteuropa, wie vielfach Drucke belegen. Bei der Betrachtung dieser Literatur soll vor allem der Zeitraum ab 1000 bis Anfang des 17. Jhdts im Zentrum stehen. Eine Auswahl von Werken oder literarischen Zeugen aus dieser Zeit soll einen Eindruck von den literarischen Traditionen vermitteln. Zuvor wird jedoch nach einer kurzen Einleitung, eine Erörterung des noch jungen Begriffes Jiddisch gegeben, eine genauere Darstellung würde den Rahmen sprengen.

I. Einleitung

Hört man jiddische Sprecher, so erscheint die Sprache, in gewissem Sinne vertraut und dies nicht von ungefähr. Denn so mancher jiddischer oder im Jiddischen verwendeter

Ausdruck hat sich in unserem Sprachgebrauch erhalten. Das Jiddische ist nicht nur eine Sprache, die aus anderen Sprachen empfängt, sondern auch eine, die gibt und andere Sprachen beeinflusst, wie etwa das Deutsche oder Polnische.

Besonders geläufig sind uns Wörter und Phrasen die aus der Gaunersprache, dem Rotwelschen, das aus dem Jiddischen und Deutschen schöpft, in unseren Wortschatz gelangten. Wer kennt nicht den Ausdruck „Schmiere stehen“, wobei sich Schmiere von hebr. *schmira*: „die Wache“ oder „Hüten“ ableitet. Der besonders aus dem Wienerischen geläufige Ausdruck Beisl, eine einfache, kleine Gaststätte, leitet sich von hebr. *beth*: „Haus“ ab. Wenn man von einem Kaff, einer kleinen, langweiligen Kleinstadt, spricht, so benutzt man eigentlich das hebräische Wort *kfar*: Dorf. Macht jemand Pleite, ergreift er gewissermaßen die Flucht (hebr: *plejta*: Flucht). Auch der Knast (hebr. *knas*: Strafe) erweist sich als kein genuin deutsches Wort. Erst das Wissen, um die hebräische Abkunft macht den Wunsch „Hals- und Beinbruch“, in der Bedeutung von „viel Glück“ verständlich, der aus einem verballhornten hebräischen *hazlacha*: Erfolg und *bracha*: Segen entstand. Auch das ‚deutsche‘ Wort „dufte“ hat ebenfalls hebräische Wurzeln und leitet sich ab von hebr. *tow*: gut. Aus dem Musical *Anatevka* von Joseph Stein und Jerry Bock nach der Erzählung von Scholem-Alejchem kennt man den eigentlich hebräischen Glückwunsch *massel tow*, der bedeutet gutes Glück bzw. gratuliere. In dieser Wortkombination kommt der geläufige Ausdruck *massel* mit der Bedeutung „Glücks(stern)“ vor. Neben *massel* kann man natürlich auch ein Schlamassel haben, von der jiddisch-deutschen Wortfügung *schlimm massel*: einen schlimmen Stern und damit Unglück. Ein Mensch der *meschugge* ist, wird mit dem hebräischen Ausdruck: *meshuge*: verrückt bezeichnet. Ebenso beinhaltet die Phrase „eine Macke haben“ das hebr. *maka*: Schlag, Verrücktheit, Tick. Wer *schmust* wiederum, muss nicht unbedingt mit seinem Gegenüber körperlichen Kontakt aufnehmen, sondern unterhält oder schwatzt einfach nur, wie das aus dem Hebräischen abgeleitete im Jiddischen verwendete Wort nahelegt.

Abraham Tendlau hat in seiner Sammlung von Sprichwörtern und Redensarten „deutsch-jüdischer Vorzeit“ (1860) an die 1000 davon zusammengestellt. Die hier präsentierten Sprichwörter sind teilweise verschwunden. Die Ausgabe von 1993 präsentiert nur ein kleines Spektrum davon, etwa 122 Sprichwörter.

Darunter finden sich auch viele, die bekannt klingen und auch im deutschen Sprachgebrauch noch üblich sind, wie etwa: „Es ist gut, dass der Esel keine Hörner hat“ (*Es is gut, dass der Esel kaan Hörner hot!*) Dies bedeutet, es ist gut, wenn jemand seinen bösen Willen nicht ausführen kann. Von vielen Sprichwörtern finden sich auch Ableitungen, wie bei dem eben genannten Beispiel: *Wenn der Esel Hörner hätt' un der Ochs wüßt' vun seiner*

Kraft, hätt' die Welt kaan Kijum (chald. Kajjem: Bestehen, Bestand, vgl. Dan. 4,23), keinen Bestand, da er sonst angreifen würde. Ein ähnlicher Spruch findet sich auch in den Versen Süßkinds von Trimberg, einem Minnesänger aus Trimberg, einem Dorf im Würzburger Gebiet. Seine Strophen sind in der berühmten Großen Heidelberger Liederhandschrift C (1305-1340) überliefert, in der er auch mit einem Judenhut abgebildet wird.

II. Aschkenasim und Sefardim

Die Zerstörung des Tempels in Jerusalem 70n. Chr. und die weiteren folgenden Ereignisse brachten auch eine Zerstreuung des jüdischen Volkes mit sich. Doch auch vorher hatte es außerhalb Judäas oder Israels jüdische Gemeinden gegeben, wie der Bedarf nach einer griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, deutlich zeigt. Juden bewohnten auch die iberische Halbinsel. Mit den Römern waren auch Juden in die rheinischen Städte gekommen und mit ihnen auch wieder abgezogen, so dass man hier keine historische Siedlungskontinuität nachweisen kann. Es erfolgten jedoch neuerliche Einwanderungen aus romanischen Gebieten. Am frühesten sind Juden in Speyer, Worms, Mainz, Trier und Regensburg nachgewiesen. 1492 wurden die Juden aus Spanien vertrieben. Sie emigrierten nach Frankreich, Italien, nach Nordafrika und in das Osmanische Reich. Die spanischen Juden werden Sefardim genannt, nach dem hebräischen Namen für Spanien, Sfarad. Ihre Sprache ist das sogenannte Ladino, das auf dem Spanisch des 15. Jhdts basiert. Mit Aschkenasim werden dagegen vor allem die nord- und osteuropäischen Juden assoziiert, jedoch gehören dazu im Mittelalter auch die jüdischen Bewohner des mitteleuropäischen Raumes. Die Bezeichnung leitet sich ab von der hebräischen Bezeichnung Aschkenas, die für den deutschen Sprachraum verwendet wurde. Schon im Verlauf der Kreuzzüge oder etwa besonders im 14. Jhdt, als der Schwarze Tod den Juden zur Last gelegt wurde, kommt es zu Abwanderungswellen. So führten auch die Verfolgungen von Juden und die Verschlechterung ihrer gesellschaftlichen Stellung in deutschsprachigen Gebieten zur Abwanderungen nach Osten, nach Polen bzw. Litauen, wo Juden seit dem 13. Jhdt Juden nachgewiesen sind, die mit den deutschsprachigen Siedlern gekommen waren. Herzog Boleslav der Fromme von Kalisch hatte 1264 die Juden privilegiert. Doch kommt es auch in den polnischen Gebieten zu Verfolgungen im 14. Jhdt, wie die Ereignisse in Posen oder auch die blutigen antijüdische Ausschreitungen von Studenten der Krakauer Universität im 15. Jhdt zeigen. Auch in Litauen blieben die Juden nicht ganz unbehelligt. Nach ihrer Vertreibung wurden sie jedoch bald wieder zurückgerufen. Die wichtigsten Siedlungen in Litauen waren Brest, Troki und Grodno. Mit in ihre neue slawische Umgebung nahmen die Aschkenasim auch ihre Sprache, die sie nun auch mit

slawischen Elementen anreicherten. Im 16. Jahrhundert begann sich der Schwerpunkt der jüdischen Besiedlung in die Gebiete von Polen, Mähren, Böhmen und Litauen zu verschieben.

III. Jiddisch

In Antike und Mittelalter wird jemand, der zum jüdischen Volk gehört und dem Judentum als Religion angehört als Jude bezeichnet. Das Jiddische gehört zu den Sprachen der Juden. Wobei unter Sprache der Juden nach Bettina Simon eine Sprache zu verstehen ist, „die von Juden verwendet“ wird, im Unterschied zu den Judensprachen. Nach Konvention werden unter Judensprachen judenspezifische Sprachen verstanden, die sich außerhalb Palästinas herausbilden, das bedeutet, dass Hebräisch und Aramäisch hier nicht mit eingeschlossen werden. Wann jedoch entstand das Jiddische? Oder ab wann ist ein Text Jiddisch?

Schon früh wurde das Hebräische, die Sprache der im Vorderen Orient ansässigen Juden, durch das Aramäische zurückgedrängt. Ein einschneidendes Ereignis war die Zerstörung des zweiten Tempels (70 n.Chr.) und schließlich die Zerstreuung des jüdischen Volkes. Mit der Zerstreuung, der Diaspora, war auch ein Sprachenwechsel verbunden. Jedoch hatten vorher schon die in Griechenland lebenden Juden, das Griechische als ihre Muttersprache angesehen. Dieser Umstand führte zur griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta. Ähnlich nahmen auch die Juden die Sprachen der Völker an, unter denen sie lebten, wie etwa das Provenzalische oder Französische. Überlieferte Texte zeigen auch, dass man für eine gruppeninterne Kommunikation eine hebräische Schrift wählte und dass für Ausdrücke aus dem kultischen Bereich das Aramäische oder Hebräische gewählt wurde. Diese Vorgehensweise ist jedoch keine spezifisch-jüdische Besonderheit. Durch die Annahme einer Sprache wurde diese Sprache jedoch nicht gleich jüdisch. Als Definition von Judensprache kann -nach Bettina Simon- vorsichtig gegeben werden: die schriftliche Fixierung einer Sprache in hebräischer Schrift, wie auch das Vorhandensein einer hebräischen oder aramäischen Lexik.

Nichts ist bekannt über die Sprache der Juden aus der Zeit, in der sie im deutschen Sprachraum ansässig wurden. Es gibt keine Texte. Die ersten Zeugnisse weisen hebräische Schriftzeichen auf und verwenden vereinzelt hebräische oder romanische Lexeme. Seit dem 16. Jhd gibt es Berichte, dass Juden an ihrer Sprache erkannt werden können. Dies weist auf eine Sonderentwicklung hin, die jedoch wahrscheinlich, so Bettina Simon, durch eine „relative Isolierung innerhalb der eigenen Gemeinschaft“ entstanden sein kann. Für die osteuropäische Sprache des Judentums im Alltag hat sich die Bezeichnung Jiddisch

durchgesetzt, die auch auf die Sprache der Juden im deutschen Sprachraum rückwirkend angewendet wird. Seit Ende des Zweiten Weltkrieges unterscheidet man so zwischen einem Ost- und einem Westjiddisch. Bis zur Wende vom 19. ins 20. Jhd wurde das Westjiddische noch als Jüdischdeutsch bezeichnet. Für Bettina Simon scheint es zutreffend zu sein, dass sich die Sprache der Juden in Deutschland und Osteuropa immer mehr zu einer Einzelsprache entwickelt, „nachdem sie zuvor eine Erscheinungsform des Deutschen war“.

Die Bezeichnung und Schreibung von Jiddisch selbst taucht erst im 20. Jahrhundert auf und leitet sich von der englischen Form *yiddish* ab, die erst seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jhdts belegt und eine Anglisierung des deutschen Ausdruckes „Jüdisch“ ist. Dieser wiederum ist eine Verkürzung von Jüdisch-Deutsch. Gleichzeitig wird durch die Aussprache der Juden Osteuropas durch Rundung des „ü“ Jüdisch als Jidisch gesprochen und die Schreibung der englischen Orthographie übernommen. Der Ausdruck Jiddisch bezieht sich vor allem auf die Sprache, während nun jüdisch, alles, was sich auf Judentum und Juden bezieht, meint. Für die Verbreitung des neuen Wortes Jiddisch war vor allem Salomo Birnbaum mit seinen Arbeiten von Bedeutung.

Die Bezeichnung Jiddisch wird heute allgemein verwendet und man unterscheidet zwischen einem Urjiddisch, Altjiddisch, Mitteljiddisch und Neujiddisch. Im Jiddischen selbst bezeichnet man das Jiddische als *Mameloschn* (Muttersprache) oder *idischt*.

Im 19. Jhd emigrierten Juden aus dem zaristischen Russland, wo sie in geschlossenen Gruppen gelebt hatten, in anglophone Länder, doch auch in den osteuropäischen Raum, wo sie wiederum eine eigene Gruppe bildeten. Ihre Sprache, das Jidische, bzw. das Jiddische, wurde als die Sprache der Juden Osteuropas eingeschätzt. Hebräisch blieb jedoch die Sprache der Gelehrten. Bis ins 20. Jhd hatte das Jiddische nur ein geringes Ansehen, da sich das Prestige auf das Hebräische beschränkte und damit auch die (Er)Forschung des Jiddischen beeinflusste. Eine Wende bewirkte 1908 die Sprachenkonferenz in Czernowitz, in der man das Jiddische, das als Einzelsprache wahrgenommen wurde, als „nationale Sprache proklamiert[e]“. Die Literatur in Jiddisch ist zahlreich: Belletristik, Pamphlete, Zeitungen etc. Jiddisch ist vor allem wichtig um Realitätsbereiche auszudrücken und zeigt sich auch flexibel für neue Begriffsbildungen, wie etwa *blitzposcht* für email. Das moderne Jiddisch unterscheidet sich vom gleichzeitig gesprochenen Deutsch in der Lexik, Grammatik und dem Schriftsystem, in dem hebräische Buchstaben verwendet werden. Hebräische Elemente sind ebenso von Bedeutung in semantischer und grammatischer Hinsicht.

Vor dem Aufkommen des Terminus Jiddisch wurde die Bezeichnung Jüdisch-Deutsch (Judendeutsch) von der Wissenschaft seit dem 16. Jhd verwendet und das Jiddische damit der

deutschen Sprache zugeordnet. Diese Zuordnung machte auch der Gelehrte Johann Christoph Wagenseil in seiner *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart* (1699):

„Mit keiner Sprache sind die Juden jemals / so/ wie man zu reden pflegt/ la(e)sterlich/ als mit unserer Teutschen umbgangen/ dann sie haben solcher einen gantz frembden Thon und laut gegeben/ die guten teutschen Wo(e)rter gestu(e)mmelt/ gerabrecht/ verkehret/ neue uns unbekandte erdacht/ wie auch/ unza(e)lich viel Hebreische Wo(e)rter und Red-Arten in das Teutsch gemischet/ dass solcher gestalt/ wer sie Teutsch reden ho(e)ret/ nit anderst glaubt/ als/ sie reden pur lauter Hebreisch/ indem fast kein einziges Wort versta(e)ndlich fu(e)rkommet.“

Die Kritik Wagenseils drückt deutlich die Nähe des Jiddischen zum Deutschen aus, hat sich doch Ersteres aus dem Deutschen entwickelt. Nichtjüdische Autoren sprechen also von einer Verderbtheit der Sprache, während dagegen jüdische Gelehrte im 19. und 20. Jhd. über das Jüdisch-Deutsch oder Jiddische das Deutschtum der Juden zeigen wollen.

Was gerade das frühe Jiddisch betrifft, so herrscht hier eine gewisse Unsicherheit. Etwa um 1000 setzt Chaim Frank, doch auch Wulf-Otto Dreeßen die Entstehung des Urjiddischen an, doch sind aus dieser Zeit keine Zeugnisse erhalten. Für Dreeßen ist vor allem für die Verwendung des Begriffes Jiddisch wichtig, dass eine hebräische Komponente nachweisbar ist. Marchand und Tubach meinen, dass wenigstens 0,01 % der Wörter in einem Text hebräisch sein müssen, um ihn als jiddisch bezeichnen zu können. Marchand/ Tubach verwenden zusätzlich noch den Terminus hebräisch-deutsche Literatur für deutschsprachige Literatur, die in hebräischen Buchstaben wiedergegeben ist.

In dem in der Mitte des 16. Jhdts gedruckten *Schmuelpbuch* (Buch Samuel) wird jedoch trotz der Hebräismen oder auch typischer jiddischer Wörter (wie benschen [von lat. benedicere] = segnen oder leien=lesen) darauf hingewiesen, dass das *Schmuelpbuch* „in teutscher sprach“ verfasst sei. Das *Schmuelpbuch* ist mit dieser Angabe keine Ausnahme. Nach dem allgemeinen Usus wird jedoch im Weiteren die Sprache aller Werke, auch die derjenigen bis zum 16. Jhd. als Jiddisch bezeichnet. Im heutigen Jiddisch gibt es noch das Wort „fartaitschn“. Es hat jedoch die Bedeutung „verdeutschen“ verloren und bedeutet nur mehr „ins Jiddische übersetzen“.

Die jiddische Literatur gibt Zeugnis von den Interessen und literarischen Beziehungen der Juden im Mittelalter. Von großer Bedeutung wurde der Druck von jiddischer Literatur. Ziel der Autoren und Drucker war es, der ganzen jiddischen Gemeinschaft zu dienen. Oft werden als Adressaten auch Frauen angesprochen. Man kann davon ausgehen, dass jede jüdische Gemeinde, auch im Mittelalter, eine Schule hatte, da den Männern das Lesen geboten war, doch auch Frauen lernten, wenn auch nicht fortgeschrittenes Hebräisch, so doch oft lesen und schreiben.

Das Jiddische wird oft in ein Urjiddisch (um 800 bzw. 1000), ein Altjiddisch (1250/1350-1450/1500/1700), Mitteljiddisch (1350/1450/1500-1650/1700/1750) und Neujiddisch eingeteilt, wobei die Epochengrenzen fluktuieren, entsprechend der Ansicht der jeweiligen Gelehrten (M. Weinreich, S. Birnbaum, F.J. Beranek, D. Katz). Im Folgenden soll vor allem der Zeitraum des Alt- und Mitteljiddischen im Zentrum stehen, vor allem bis zum ersten Viertel des 17. Jhdts.

IV. Zu den Textzeugnissen der jiddischen Literatur des Mittelalters

IV.1. Religiöse Literatur

Rabbi Salomo ben Isaak, auch Raschi genannt, (gest. 1105) hatte seine höheren rabbinische Bildung in den Städten Mainz und Worms erhalten. In seinen Bibel- und Talmudkommentaren sind etwa dreißig jiddische Glossen erhalten, die -abgesehen von vereinzelten Glossen anderer Rabbiner- nach der Aussage von Bettina Simon als die ältesten Zeugen der jiddischen Sprache gelten können. Besonders viele jiddische *Glossen* sind auch zum *Buch Hiob* bekannt. Bei den Glossen handelt es sich dabei um Wortgleichungen, Teilsätze oder Sätze. Bei der Transkription von Glossen ist es dabei nicht immer leicht zwischen Hebräischem und Jiddischem zu differenzieren. Die Schreibungen in den alten jiddischen Quellen variieren dabei oft stark. Bereits im 14. Jahrhundert muss es mehr als einen Strang der Tradition gegeben haben. Die Glossare weisen jedoch in ihrer Vielfalt auf eine lebendige Tradition hin, so dass man mit Abschriften rechnen muss.

Berühmt wurde auch ein Textzeugnis aus dem 13. Jhdt im *Wormser Machsor* (1272/73). Mitten in einem hebräischen Text ist ein jiddischer Segensspruch eingefügt. In diesem Spruch wird derjenige gesegnet, der den Machsor, das Festtagsgebetsbuch, in die Synagoge trägt.

Gerne wurden auch biblische Bücher in Verse umgeformt, wie etwa die Bücher der Könige oder auch das Buch Esther. Für diese epische Darstellung biblischer Stoffe wurde auch der Begriff Bibelepik gewählt, der jedoch von Wulf-Otto Dreeßen kritisiert wird, während Bettina Simon wiederum sich an dem von Dreeßen gewählten Begriff der Midraschepik stößt. In dieser religiösen Epik wird in der Volkssprache die hebräisch-aramäische Literatur weiterentwickelt. Zu ihr gehört beispielsweise das *Schmuelbuch*, eine epische Darstellung der Bücher der Könige, das *Melochimbuch*, oder auch das Buch *Doniel*. Die religiöse Epik greift auf die biblische und nachbiblische Lehrtradition zurück und will Vorbilder eines wahren Judentums zeigen und dabei je nach Thematik intensiver auch das

Jüdische normativ gegenüber dem Heidnischen abgrenzen. Dies bewirkt einen „didaktisch-paränetische[n] Charakter.“ Der Literaturhistoriker Maks Erik hatte schon 1928 versucht diese Art von Epik „in die größtmögliche Nähe zu [der] mittelalterlichen deutschen ‚Helden-, und ‚Spielmannsepik‘ zu rücken.“ Wichtigstes Kriterium für ihn war dabei die Strophenform. So wurde besonders gerne der Hildebrandston bzw. die Nibelungenstrophe verwendet. Auch im *Doniel* wird auf die Strophenform des *Schmuelbuchs* hingewiesen, das sich an weltlichen Formen, wie eben dem Hildebrandston, orientiert. Diese Strophenform, die vor allem durch das *Schmuelbuch* populär wurde, oder auch andere literarisch etablierte Formen konnten den literarischen Interessen und Ansprüchen des Publikums genügen. So wurde eine Esther-Dichtung in Reimpaarversen verfasst oder eine Dichtung über den Auszug aus Ägypten, der *Midrasch Wajoscha*, in siebenzeiligen Strophen.

Besonders bekannt und beliebt war das ***Schmuelbuch*** oder ***Schemuelbuch*** von Mosche Esrim Wearba.

Der erste Druck des Textes erfolgte im Jahre 1543/44 (nach jüdischer Zeitrechnung im Jahre 5304) in Augsburg. Das Buch stammt jedoch nach den Forschungen Falks aus der 2. Hälfte des 15. Jhdts, wie das sprachliche Formengut zwischen Spätmittelhochdeutsch und Frühneuhochdeutsch zeigt. Gedruckt wurde das Buch jedoch in hebräischen Lettern. Insgesamt sind fünf weitere Drucke bekannt, der letzte erschien 1612.

Wahrscheinlich entstand das Buch im Gebiet der südlichen Grenze der fränkischen Mundart. Der Autor nennt sich am Ende des Buches. Wearba wurde wiederholt mit dem gleichnamigen Jerusalemer Rabbiner identifiziert, der aus Deutschland stammte und wie andere fromme Juden in das Hl. Land gezogen war. In der Türkei hatte er etwa zwischen 1470 und 1480 um Spenden für die Jerusalemer Armen sammelt. Diese Identifizierung wurde jedoch von Felix Falk zurückgewiesen, da feste Familiennamen für Juden erst unter Kaiser Josef II. obligatorisch wurden.

Das *Schemuelbuch* als epische Darstellung der Bücher Samuel nimmt auch jüdische Erklärungen, die das Geschehen ausschmücken, und Erzählgut des Talmuds auf. Die verwendete Strophenform ist der Hildebrandston, eine Variante der Nibelungenstrophe. Das Epos selbst wurde auch vorgetragen ähnlich der Vorführung oder auch Rezitation der deutschsprachigen Heldenepen, womit gleichzeitig auch eine Funktion des *Schmuelbuchs* angesprochen ist. Es sollte ein Gegengewicht zu den beliebten deutschen Heldenepen bilden, wie etwa zu *Dietrich von Bern*, und damit das Selbstbewusstsein der jüdischen Gruppe stärken, die auch literarisch den Heldenepen gleichwertige Stoffe bereitstellen konnte.

Hauptheld des Buches ist König David, dessen Taten vor allem beschrieben werden.

In Schemuelbuch werden hebräische Namen oder Bezeichnungen aus dem biblischen Stoff beibehalten, so Schmuel statt Samuel, oder Plischtim statt Philister, Mosche rabenu (unser Lehrer Moses) statt Mose. Einige Fremdwörter stammen aus romanischen Sprachen, sie sind jedoch oft dem Deutschen angepasst, z.B. prisant anstelle von présant (Geschenke) oder past (ital. pasto) Mahlzeit, leien von franz. leie (Art und Weise des Vortrags) = lesen, nach einer bestimmten Weise lesen. Unter den spezifisch jüdischen Lexeme, die vorkommen, findet sich auch benschen = segnen.

Auf das *Schmuelbuch* erfolgte auch eine christliche Reaktion, wobei wiederum die engen Verflechtungen zwischen Judentum und Christentum sichtbar werden. Paulus Aemilius (gest. 1575) verwendete das *Schmuelbuch* als Vorlage für sein Epos bzw. seine Nachdichtung in Reimen, das ***Samuelbuch*** (Druck 1562). Dieses war für christliche Leser bestimmt, wobei er besonders darauf hinweist, dass Epos ins Hochdeutsche zu bringen:

„Die zway ersten Buecher der Künig/ woelche Samuelis genandt werden/ in aine schoene form begriffen/ die nit allain dem Leser anmuotig ist/ sunder auch den Biblischen Text leichtert/ vnd besser verstehn lernt/ auß dem Hebraischen buochstaben mit fleiß/ in vnser Hochteutsch gebracht/ durch Paulum AEmilium Romanum, der Hebraischen sprach Professorn zuo Ingolstat“

Das Hochdeutsch von Aemilius Paulus sah im Vergleich zu Wearba folgendermassen aus, wie zwei Strophen aus dem Prolog zeigen, die zu Gottvertrauen aufrufen:

Paulus Aemilius: *Samuelbuch*

„Welcher von gantzem hertzen Sein sin(n) vnd mu(o)t hat khert
Zu unserm lieben Herren Der alle welt erneert
Sein gnad vnnd grosse gu(o)te noch nie ernider lag
Er hilffet seinen knechten Es sey nacht oder tag

Sein lob kann niemandt enden Weder fraw noch der man
Darumb so soll man schweigen Weil mans nit wenden khan
Er hat vns offt geholffen Auß aller vnser not
Vnd hat vns auch vergeben Vnser groß missethat“

Mosche E. Wearba: *Schemuelbuch*

„wer mit ganzim herzn sein sin hot gekert
zu unserim liiben herin wo oft er in dernert
sein ginood un(t) [sein] sicherhaait noch nii gilaag
er hilfit seinin knechtin es sei nacht oder tag

sein lob kann niimant endin weder frou noch man
doorum sol man schweigin wen man es nit folendin kan
er hoot uns giholfin oft ous unser noot
un(t) hat uns for gebin unser sünd un(t) (unser) mistoot“ (nach der Übertragung von Birnbaum)

Das Samuelbuch strafft die Vorlage etwas und umfasst anstelle von etwa 1742 nur 1653 Strophen, die sich in zwei Bücher gliedern, die eine separate, doch teilweise fehlerhafte Strophenzählung haben.

Aemilius selbst weist eine interessante Vergangenheit auf. Er war mit Chajim Schwarz, dem Drucker des *Schmuelbuches* in Augsburg, bekannt und stand mit diesem in geschäftlichen Kontakten. Aemilius Paulus wurde als Jude in der Nähe von Würzburg vermutlich Anfang des 16. Jhdts geboren. Nach einem Romaufenthalt im Jahre 1538 ließ sich der Abschreiber hebräischer Manuskripte taufen. In Augsburg war er Drucker und Herausgeber u.a. auch einer deutschen Pentateuchausgabe in hebräischer Schrift. In Ingolstadt wurde er Professor für hebräische Sprache. An der Münchener Bibliothek katalogisierte er hebräische Manuskripte und Bücher.

Eine der interessantesten religiösen Dichtungen ist das Danielbuch ***Der Doniel***, der nach einem Druck des Jahres 1557 von Wulf Otto Dreeßen und Hermann-Josef Müller herausgegeben wurde. Die Entstehung des *Doniel* ist jedoch im 15. Jhdt. zu sehen. Der *Doniel* ist in vier Drucken aus dem 16. und 17. Jhdt. und in einer Handschrift erhalten. Zwei der Drucke stammen aus Prag. 1558 wurde der *Doniel* in der Hauptstadt Krakau bei dem Drucker Isaak ben Ahron Prostitz gedruckt. Im Titel wird bereits die Intention, das Zielpublikum, Zeit und Ort des Druckes angegeben:

„Sefer Doni’el. Das Doni’elbuch in teitscher sproch hüpsch un beschaidlich. Gar kurz weilig darinen zu lai’en waiber un maidlich: gedrukt im jor dás mir zelen drei’ hundert un firzik un acht unter dem geweltigen künik un mácht Sigmundi der drite in der haibt stat Kraka.“

(Das Buch Daniel. Das Danielbuch in deutscher/ jiddischer Sprache hübsch und verständlich. Darin unterhaltsam zu lesen für Frauen und Mädchen. Gedruckt im Jahr, das wir zählen 348 unter dem gewaltigen König und Herrscher Sigmund III. in der Hauptstadt Krakau. Übers.: M.D.)

Der Krakauerdruck ist vom Erstdruck in Basel 1557 abhängig und weist ebenso auf die Verbreitung und Kommunikation zwischen West- und Osteuropa.

Ähnlich wie das *Schmuelbuch* handelt es sich bei dem *Doniel* mehr als nur um eine Nacherzählung der biblischen Geschichte. Das Buch orientiert sich vor allem an den ersten sechs Kapiteln des Buches Daniel, lässt die allegorischen Kapitel weitgehend außer Acht und präsentiert vor allem geschichtliche Ereignisse, so auch die weiter folgenden, die sich an Daniel Kapitel 9 und an dem Buch Esra Kapitel 1 und 7 orientieren. Die Erzählung ist gleichsam in einen Rahmen gestellt. Das Buch beginnt bei der Zerstörung des Tempels, des „bess hamikdasch“, und damit der Vertreibung der Juden in eine andere kulturelle und

religiöse Umwelt. Wie auch das Auf und Ab in Daniels Leben zeigt, so bleibt letztlich der Gang der Geschichte mit seinen Höhen und Tiefen dem menschlichen Erkennen verborgen. Doch wird der unruhige Verlauf der Geschichte durch die Ankunft des Messias zur Ruhe kommen.

Der Inhalt, in dem die Langlebigkeit Daniels doch auch der Neid der Nicht-Juden gezeigt wird, berichtet von:

dem Sieg Nebukadnezars über Israel und dem Verhalten Daniels und seiner Freunde im Exil. Daniel deutet Nebukadnezars Traum von der Statue mit den ehrernen Füßen und wird mit seinen Freunden belohnt. Veranlasst durch Neider werden die drei Freunde Daniels in den Feuerofen geworfen, da sie nur Gott anbeten wollen, der sie auch rettet. Daniel deutet Nebukadnezars Traum vom Weltenbaum und gibt dem König weise Ratschläge (Mildtätigkeit), doch durch seine Überheblichkeit kommt der König zu Fall. Warum Gott den König dennoch liebt und fördert wird durch Nebukadnezars Verhalten noch zur Zeit des Königs Merodach Baladans, in der er Kanzler war, erläutert, da er in einem Brief an König Hiskija, Gott geehrt hat. Daniel deutet auch dem Nachfolger Nebukadnezars, Belschazar, die geheimnisvolle Schrift, die von einer erscheinenden Hand während eines üppigen Mahles an die Wand geschrieben wird.

„di [hailigén] celim (Gefäße) ous dem bess hamikdasch (Tempel), di sein vatér hát dár gefirt,
di warén nách zu Bov-el, kain mensch hát si an gérirt.
Nev-uchad Nezar hát si békálten hailég un schón,
kainér durft si nit brouchén, auch nit mit um gón.

Belschazar liß [si] brengen, di celim al gemain.
di gojim (Nichtjuden) liß er dárus trinkén, wi' wol si warén un rain.
si warén vón loutér góld, ir gleichén mán nit vánd.
di haidén mit den celim tribén vil spót vn schánd.

vón den grósén trinkén kán ich alés nit schreibén
un di grós un zücht, di si tetén treibén.
nun sólt ir herén wundér, wás di nácht geschách
ver (vor) ale menschén, dás idérmán sách:

Ain hánt sách mán schreibén bei dem kunig an di wánt
Gégén dem gildén leuchtér, der ver dem kunig 'háng:
,meine meine tekel upras', dás warén wort vir.
Wás si tetén bêteutén, dás sólt ir heren schir (sofort).“ (Strophen 272-275)¹

Auch unter dem Perserkönig Darius schweigen die Neider nicht und stellen Daniel eine Falle, aus der ihn nur Gott befreien kann, denn Daniel wird in die Löwengrube geworfen. Der Engel Gabriel gibt Daniel Prophetien über das künftige Geschick Israels. Auch unter König Ahasveros ist Daniel noch am Hof und selbst das Edikt des Kyros und den Wiederaufbau Jerusalems kann er noch erleben. Ein Ausblick auf die Sünde Israels, seinen Hochmut, und damit das Exil nach der Zerstreuung unter den Römern wird gegeben.

Im *Doniel* geht es auch um das Vorbild Daniels und seiner drei Leidensgefährten. Durch das Bewusstsein eines Status der Wehrlosigkeit infolge eines Minderheitendaseins, erfolgt auch eine Umformung bei der Darstellung von Helden. Sie werden zu ethischen Vorbildern, die sich gegen die negativen Fremden gut abheben. Ähnlich wird auch in der

¹ Die deutschen Entsprechungen in den runden Klammern wurden von der Verfasserin beigegeben.

Esther-Geschichte, die von der bedrohten Situation der Juden im babylonischen Exil erzählt (diese sollten durch ein Pogrom ausgerottet werden), vor allem auf die Bedeutung der inneren Einheit des Volkes hingewiesen und nicht zu einem Aufstand aufgerufen, der nur negativ ausfallen konnte. Einheit konnte die Garantie für eine gute Zukunft sein. So ist auch im *Doniel* die Einheit schließlich das Ziel des Judentums, ein Postulat das gleichzeitig auch eine gewisse Selbtkritik barg, wie sie auch im *Doniel* sichtbar wird. Durch die Stoffe konnte jedoch eine Identität gewahrt bzw. auch gefestigt werden.

Als Verfasser des *Doniels* bzw. überhaupt dieser Art religiöser Literatur sind wahrscheinlich Gelehrte anzunehmen, die nach 1348/49, nach einer Zeit der Dezimierung und neuerlichen Zerstreuung, die Gruppenidentität auch in jiddischen oder jüdisch-deutschen Texten wieder herzustellen zu suchten. Vermutlich war auch diese Literatur ursprünglich nicht für die Massen bestimmt, eine größere Breitenwirkung ist erst im 15. Jhd. greifbar. Nach Wulf-Otto Dreeßen kann die Untersuchung dieser religiösen Epik auch auf den Anteil jüdischer Gelehrter an der deutschsprachigen Bibel hinweisen. So suchten deutsche Übersetzer Rat bei jüdischen Gelehrten, wie es auch bei der deutschen Übersetzung des Buches Daniel der „Wormser Propheten“ nachweisbar ist und sichtbar wird, die eine Übereinstimmung mit dem jiddischen *Doniel* aufweist und die damit auch zu einem Zeugnis für den jüdisch-christlichen Dialog wird.

Biblische Themen werden vorzugsweise auch in dramatischen Werken verwendet. Diese widmen sich gerne der Josefsgeschichte, dem Thema David und Goliath oder der Geschichte der Königin Esther. Das älteste Fragment eines Purimspiels, das den Sieg des jüdischen Volkes mit Hilfe der Königin Esther über seine Feinde feiert, stammt bereits aus dem 15. Jhd.

IV.2. Weltliche Literatur

Von der wechselseitigen Beziehung und Kommunikation zwischen Juden und Christen finden sich weitere zahlreiche Zeugnisse auch in der mittelalterlichen deutschsprachigen Literatur. Die Traditionen jüdischer Legenden wurden etwa im Spielmannsepos *Salman und Morolf* aufgegriffen und Stoffe aus dem Babylonischen Talmud im *Lob Salomons*. Schon die Mystik des 11. bzw. 12. Jhdts zeigt den Einfluss rabbinischer Ideen, wie der Autor des altdeutschen *Exodus* zeigt. Auch Motive aus der jüdischen Literatur, etwa die beinahe unwiderstehliche Schönheit des biblischen Josephs, fanden über die jüdisch-deutsche Dichtung Eingang in die christliche Literatur.

Jüdische Gelehrte waren oft als Übersetzer tätig und wurden so zu Vermittlern. Ein herausragendes Beispiel dafür ist die Übersetzerhalle von Toledo in Spanien. Doch nicht nur dort, sondern weithin in Europa wurde von Juden ins Lateinische, Romanische oder Deutsche übersetzt und umgekehrt. So wurde etwa aus dem Romanischen auch ins Jüdisch-Deutsche oder Jiddische übersetzt, wie das Gedicht *z'l werlt* bezeugt. Als ein besonderes Beispiel für die jüdisch-christliche Kommunikation können die Gedichte des bereits erwähnten Minnesängers Süßkinds von Trimberg gelten, die oft auch zu der jüdisch-deutschen oder jiddischen Poesie gezählt werden. Sein Werk ist nur in lateinischer Schrift in einer der berühmtesten Liedersammlungen des christlichen Mittelalters, der Großen Heidelberger Liederhandschrift, erhalten. Die Miniatur zeigt den Sänger mit eindeutig jüdischem Attribut. Die Aufnahme seiner Dichtungen in die Sammlung weist auf sein Ansehen und seine Einschätzung als bedeutenden deutschsprachigen Dichter.

Neben dem literarischen Austausch gab es auch einen der Melodien, wie Leo Landau anmerkt. Populäre christliche Melodien kamen in die Synagogen, während weltliche hebräische Lieder auch nach den Melodien von christlichen Canzonen gesungen wurden.

Von der Beliebtheit der christlichen, weltlichen Literatur im Judentum gibt es zahlreiche Zeugen. Noch vor einer deutschsprachigen Übersetzung gab es von dem Epos über den Artusritter *Lancelot* oder auch von dem Ritterroman *Amadis de Gaula* eine Übersetzung für jüdisches Publikum. Der Anklang dieser christlich-säkularen Literatur war so groß, dass Rabbi Juda ha-Hasid von Regensburg (gest. 1213 od. 1217) sich genötigt sah zu verbieten, Pergamenteinbände für geistliche Literatur zu verwenden, die weltliche Erzählungen, nämlich frivole (Liebes-)Geschichten und Erzählungen von Turnieren, zum Inhalt hatten.

Abgesehen von dieser Art Unterhaltungsliteratur gibt es jedoch auch Gebrauchs- und Fachschrifttum in diesem Jüdisch-Deutsch oder Jiddisch, das auch als Sprache für Schulbücher oder wissenschaftliche Literatur verwendet wird.

Für die Verbreitung von weltlicher Literatur spielten wohl auch die Fahrenden eine große Rolle. Man kann von sogenannten „Marschaliks“ oder „Fidlern“ bzw. „Harfnern“ ausgehen, die ein wichtiger Faktor bei Familienfeiern und Festen waren. Sie sorgten für Musik und Unterhaltung. Manche dieser Spielleute waren auch bei christlichen Geistlichen gern gesehen und hatten zu ihnen gute Beziehungen. So soll ein jüdischer Musiker namens Jacopo Sanseconde von Papst Leo X. (1513-1521) zum Ritter geschlagen worden sein und eine Stadtgemeinde erhalten haben. Unter diesen fahrenden Leuten gab es auch Frauen, doch ist erst aus dem 17. Jhd. der Name einer Fahrenden, Rebecca, erhalten.

Von der Strahlkraft der deutschsprachigen Literatur bzw. auch der gegenseitigen Beeinflussung und Anregung von volkssprachlicher und hebräischer Literatur gilt als eines der bekanntesten Beispiele der **Dukus Horant**, ein mittelhochdeutscher Text in hebräischen Lettern aus dem 14. Jhdt, der um 1382/83 entstanden ist und Verbindungen zum *Kudrun*-Lied und dem König Rother aufweist. Aufgefunden wurde das Manuskript, das den *Dukus Horant* enthält, in der Genisa der Esra-Synagoge in Kairo. Mit Genisa wird ein Versteck bzw. Aufbewahrungsort bezeichnet, der dazu dient, nicht mehr gebrauchte religiöse Texte aufzubewahren, bevor sie rituell bestattet wurden. Mit diesem Vorgehen sollte der Name Gottes vor einer Profanierung geschützt werden. Später wurden in der Genisa auch nicht-religiöse Texte aufbewahrt. Die Esra-Synagoge war ursprünglich eine christliche Kirche gewesen, die jedoch 882 an eine jüdische Gemeinde gekommen war. Wohl im Verlauf von Verfolgung und Emigration war das wertvolle Manuskript dahin gelangt. Die Genisa in Kairo wurde schließlich vergessen. Bei ihrer Entdeckung im 19. Jhdt kamen kam ein Schatz von über 100 000 Fragmenten zum Vorschein, die vor allem für die jüdische Geschichte und die Textkritik der Bücher der Bibel von großem Wert sind. Unter ihnen fand sich auch das Manuskript, das den *Dukus Horant* enthält. Dieses, eine Sammelhandschrift, von der 42 Blätter erhalten sind, ist in aschkenasischer Kursive geschrieben, enthält religiöse und weltliche Texte und gibt damit Einblick in literarische Interessen.

Dem *Dukus Horant*, (fol.21r-42v) gehen in der Handschrift voran: - ein Gedicht über Moses, möglicherweise eine fragmentarisch überlieferte *Himmelfahrt Moses*, - der *Gan Eden*, der das Paradies beschreibt, - *Abraham Avinu*, eine Geschichte aus der Kindheit Abrahams, die in höfischen Reimpaaren verfasst ist, - *Joseph hatzaddik*, ein Gedicht in Reimpaaren über den gerechten (keuschen) Joseph und die Frau des Potiphar, - die *Fabel vom alten Löwen*, deren Wurzeln bis zur antiken Fabelsammlung des Phaedrus reichen, und – eine Auflistung der Wochenabschnitte für den synagogalen Gottesdienst wie auch ein Glossar zu den Edelsteinen des Hohepriesters.

Der Verfasser oder zumindest Überarbeiter der ersten drei Gedichte, die vermutlich noch aus dem 13. Jhdt stammen, ist ein Schreiber namens Isak. Sammelhandschriften wurden gerne abgeschrieben. Möglicherweise ist auch für diese eine Vorlage in aschkenasischer Handschrift anzunehmen, zumindest jedoch ist mit Vorlagen in aschkenasischer Schrift für die einzelnen Gedichte zu rechnen. Ähnlich wie bei den kleineren Gedichten muss auch die Entstehung des *Dukus Horant* vor der Datierung der Handschrift angenommen werden. Nach den literarischen Beziehungen ist der Bearbeiter im 13. Jhdt im Rheinland zu suchen, doch

erfolgte eine schriftliche Niederlegung vermutlich erst lange nach der oralen Vermittlung des Epos.

Der **Dukus Horant**, ist in einer eigenen Strophenform, der Horant-Strophe verfasst und zeigt sich weitgehend beeinflusst von der Hildesage und Rother sage. Die Verbindungen zum frühmittelhochdeutschen *Kudrunlied*, dem es nahe steht, bzw. dem darin enthaltenen Lied über Hilde, die Tochter Hagens, können in Namen, z.B. König Etene, oder in den diversen Charakteren gesehen werden, wie etwa dem Riesen Wate, der hier jedoch auch mit Byzanz verbunden wird. Das Motiv der Brautwerbung im *Dukus Horant* wiederum verweist auch auf den *König Rother*. Im *Dukus Horant* finden sich immer wieder Beziehungen auf und zum Osten Europas. So muss der edle Horant nach Byzanz reisen, um die schöne Hilde, die ihr Vater jedoch keinem Recken geben möchte, für seinen jungen König Etene zu werben. Doch auch das gewaltige Herrschaftsgebiet des Königs Etene erstreckt sich nicht nur über den Westen und Norden Europas, nämlich über Deutschland, die italienische Halbinsel, Dänemark, Spanien, Frankreich, sondern auch über den Osten, über Ungarn, dessen König die Krone von ihm empfangen hat (fol. 41r, Strophen 1-3).

Obwohl dieses Lied ganz auf eine außerjüdische Sphäre verweist, zeigt es doch auch Adaptionen für ein jüdisches Publikum, wie an der Beschreibung der Ausfahrt und Fahrt Horants auf hoher See sichtbar wird. Horant, ein wahrer Orpheus, ruft in seinem Gesang Gottes Hilfe an. Dabei bezieht er sich auf Gott als den Retter Israels, der es wohlbehalten durch das Rote Meer geführt hat.

„er sank ime also lute ,nu kome uns dör zu troste/
an diseme tage hoite, dör di juden uf dëme mer erloste./
in gotéš namen varn wir./
siner genaden gërn wir.“ (fol. 51, 7)

da begunde er also lute unde also suše singen,/br/>daś di mermine zume schife begunde ale dringen,/br/>unde di vische in dëme bodeme/
śwumen ale obene.“ (fol. 52,1)

(Er [Horant] sang für sich so laut dahin: Nun komme uns heute, an diesem Tag, der zu Hilfe, der die Juden im Meer erlöst hat. In Gottes Namen fahren wir, seine Gnade begehrn wir.

Da begann er so laut und so schöne (herrlich) zu singen, dass die Meerfrauen alle zu dem Schiffe drängten und die Fische alle zum Schiff hinauf schwammen. Übers.: M.D.)

Horant gelingt es schließlich in Byzanz Hilde mit seinem Gesang zu bewegen, die Zustimmung zur Werbung seines Königs zu geben. Doch endet das Fragment, von dem schließlich nur noch wenige Wörter zu entziffern sind, noch vor einer logischerweise folgenden Entführung Hildes während eines Festes. Da der erhaltene Text eine deutliche Überarbeitung ist, kann das Ende auch nicht einfach parallel zur Hildesage gedacht werden,

wahrscheinlich ist jedoch ein positiver Ausgang. Auffällig sind im *Dukus Horant* das weitgehende Fehlen von derbem Humor und eine sehr vornehme Zeichnung der Kaufleute, so dass auch ein städtisches Publikum durchaus vorstellbar ist. Dies legt den Gedanken nahe, der letzte Bearbeiter sei ein Städter gewesen.

Ein weiteres erhaltenes Beispiel für die Rezeption germanischer Epen, im besonderen Fall der Heldenepik, und ihrer mittelhochdeutschen Darstellungen ist die in hebräischen Buchstaben geschriebene Fassung von *Dietrich von Bern* oder *Sigenot*, die 1579 in Krakau gedruckt wurde. Die einzige Kopie davon Exemplars befindet sich in der Bayerischen Staatsbibliothek (Rar. 110). Dieses Exemplar gibt auch genauere Angaben zum Druck, der unter dem polnischen König Siegmund in Krakau getätigten wurde, und dem Drucker, der mit Isaak ben Aaron Prosnitz zu identifizieren ist. Dieser Drucker hatte bereits vorher ein *schön Frauenbüchlein* (1577), eine Übersetzung des Hoheliedes mit einem Kommentar (1579), das Buch der Sprüche (1582), die Psalmen (1586), Daniel (1588), Esther (1590), die Bücher Samuel (1593) und Josua (1594) gedruckt.

Dem Drucker wurde eine Kopie vom *Dietrich von Bern* von Teilhabern aus weit entfernten, vermutlich deutschen Ländern gebracht. Diese schuf im halfen auch das Werk in hebräische Buchstaben umzusetzen.

Im Epos selbst, doch auch in anderen Werken, gibt es Hinweise, dass die Geschichte Dietrichs schon lange vor der Drucklegung unter der jüdischen Bevölkerung bekannt war. Auf den großen Bekanntheitsgrad des *Dietrich* verweist die Disputation zwischen Wasser und Wein aus dem Jahre 1599, hebräisch und deutsch, des Elia Loanz von Frankfurt. Sie soll –so nach Angabe des Verfassers– in der Weise des *Dietrich von Bern* gesungen werden. Ein besonders wichtiges Zeugnis stammt von Cornelius Adelkind, der 1545 Elia Levitas *Psalmen-Übersetzung* druckte und der von dem Epos als einem beliebten und bekanntem Werk spricht. Man kann also annehmen, dass *Dietrich von Bern* bald nach den deutschsprachigen Editionen, die seit 1490 erschienen, entstand. Schon ab 1514 gibt es rabbinische Zeugnisse von seiner Beliebtheit.

Der, wie es im Kolophon heißt, „judisch verteischt[e]“ *Dietrich von Bern* wurde mit Hilfe eines Diktates transkribiert, wie verschiedenen Anzeichen sichtbar machen. Der Transkriptor war nicht besonders sorgfältig und kritisch im Hinblick auf das Angesagte. Der Drucker Prosnitz übernahm die Fehler in den Druck, die uns heute bisweilen zum Schmunzeln bringen. Darunter sind Verschreibungen, wie: „zu ware“ statt „zware“ oder „offen war“ für „offenbar“ oder „leigen“ anstelle von „liegen“. Besonders interessant ist eine

Verschreibung, die den Zustand des Ansagenden wiedergibt. Sie findet sich in Strophe 61, die beschreibt wie Dietrich den schlafenden Riesen, Sigenot, findet:

„Ach lieber got von himmelreich. wie sit der man so grausamlich. un' hat doch menschen bilde. was mutter mag in han gebracht. ich hab mich also lang bedaht. schlug in in der wilde. da also schlafendig zu tot. ich hat das immer schande. sein degen heit im das ver bot. er wolt in mit der hande. nit wecken **ich will gen ligen un' will schlafen** un' gab im ein stos. mit den fus auf der bruste. der von wacht auf der gross.“

(Ach lieber Gott vom Himmel. Wie ist der Mann so schrecklich und hat doch das Antlitz eines Menschen. Welche Mutter kann ihn geboren haben. Ich habe lange so überlegt. Schläge ich den Wilden da schlafend tot. Davon hätte ich immer Schande. Seine (Dietrichs) Tapferkeit verbot ihm das. Er wollte ihn mit der Hand nicht wecken ich will mich niederlegen und schlafen und er (Dietrich) gab ihm einen Stoß mit dem Fuß auf die Brust. Davon wachte der Riese auf. Übers. M.D.)

Der Inhalt des Epos insgesamt entspricht in etwa dem *Jüngeren Sigenot*, einem heldenepischen Gedicht. Dietrich kämpft gegen den Riesen Sigenot, unterliegt und wird von seinem Lehrer Hildebrand befreit, der zuletzt auch den Riesen tötet. Bei der Darstellung dieser heldenhaften Aktionen kommt jedoch auch der Humor nicht zu kurz.

Die sprachlichen Umformungen gegenüber der Vorlage betreffen auch religiösen Glaubensformulierungen, in denen dann etwa an Stellen mit christlicher Konnotation allgemein von einem „got von himel“ (Strophe 169) gesprochen wird oder eine andere Umschreibung gefunden werden kann. Die Adressaten dieser Lektüre sind vor allem „weiber un' meidlich“, Frauen und Mädchen, wie in der Einleitung des Druckers zu lesen ist.

Von unterhaltsamer Art ist auch die *schen maase [Geschichte] vun kenig Artujs hof*. Diese wird auch *Widuwilt* genannt nach dem Helden des Romans. Der Autor dieser jiddischen Erzählung, die zur Artusepik gerechnet wird, ist unbekannt. Sie ist in zwei Handschriften überliefert, zahlreiche Ausgaben sind von ihr erhalten, darunter auch zwei aus dem 17. Jhdt, aus Prag (1652-79) und aus Königsberg, wo Johann Christoph Wagenseil den Roman in seiner *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart* herausgibt. Das Werk selbst ist abhängig vom mittelhochdeutschen Roman *Wigalois* (um 1210) des Wirnt von Grafenberg. Wie zu erwarten finden sich auch hier Veränderungen gegenüber der Vorlage. So etwa spielt Kaie, der Truchsess von König Artus, in der jiddischen Fassung keine Rolle.

Der Versroman ist eine Umarbeitung für ein jüdisches Publikum, wie die Veränderungen auch im religiösen Vokabular zeigen. Bestimmte Handlungselemente wurden entmythologisiert und die Helden in eher menschlichen Proportionen gezeigt. Das Werk sollte unterhaltsam und auch geeignet sein, um bei einer Hochzeitsgesellschaft vorgetragen zu werden.

Der Roman berichtet von der Abstammung (der Vater ist Gawan) und den Abenteuern des Ritters Widuwilt, dessen Vater Gawan ist. Widuwilt reitet vom Artushof weg, um eine Frau und Land zu gewinnen. Die junge Dame, der er zu ihrer Herrin folgt, verhält sich zuerst etwas abweisend. Sie muss jedoch schließlich die Eignung dieses tapferen Jünglings für die schwere Aufgabe, ihre Herrin zu befreien, erkennen. Widuwilt gelingt es gegen Riesen, schlechte Menschen und teuflische Angriffe zu siegen und mit dem Tod eines Riesen und dessen Mutter die schöne Lorel und ihr Land zu gewinnen.

Die Unterhaltsamkeit zeigt sich auch in dem Sinn für Realität und in dem Humor, der das ganze Epos durchwirkt. Schon die Namensgebung des Helden birgt eine gewisse Komik in sich und beruht auf einem Missverständnis. Gawan hatte auf die Frage seiner Frau, wie sie das Kind nennen sollte, leichthin gesagt: „widuwilt“, nämlich „wie du willst.“ Diesen Vorschlag hatte die junge Frau wörtlich genommen. Ebenso werden die Anfangsschwierigkeiten des jungen Ritters Widuwilt gezeigt, sich seine ersten Sporen zu verdienen. Die junge Frau, der er zu ihrer Herrin folgt, will dieses „Kind“ nicht als Retter in der Not akzeptieren, so versucht sie ihn durch Ignoranz und spitze Worte zur Umkehr zu bewegen:

„übr di aksil si in an sach,/ nun hort, wi si zu im sprach:
 ,ich will nimanz hi beitn/ un' nit zu hofirn reitn
 odr süst andri narheit;/ ich bidarf zu mol nit ür galheit,
 mir stet leidr nit mein sin zu hofirn,/ noch zu schimpfn noch zu spazirn.“ (S. 41)
 (Über die Aksel sah sie ihn (Widuwilt) an. Nun hört, wie sie zu ihm sagte:
 „Ich will auf niemanden hier warten und nicht wegen Galanterien herumreiten
 oder sonst wegen einer anderen Narrheit;/ zumal ich brauche eure Ausgelassenheit nicht.
 Mein Sinn steht mir nicht nach Galanterien, noch nach Scherzen, noch nach Spazieren reiten.
 Übers. M.D.)

Großen Erfolg bei seinem jüdischen Publikum hatte auch das ***Bovo-Buch***. Dieser jiddische Versroman des 16. Jhdts wurde von Elia Levita, auch genannt Eliahu Bachur, verfasst. Sein Leben fällt in die Zeit zwischen 1474 bis 1602, die auch nach Erika Timm als das „italienische Zeitalter der jiddischen Literatur“ betrachtet werden kann. Dieses Zeitalter wurde durch die Einwanderung von Jiddischsprechern aus dem deutschsprachigen Raum nach Oberitalien ausgelöst. Ende des 16. Jhdts jedoch wanderten viele Juden wieder aus, vor allem in die Richtung der Gebiete von Böhmen oder Polen. Diese Blütezeit in Italien strahlte weithin auch in den mittel- und osteuropäischen Raum. Jiddische Druckereien arbeiteten inzwischen in Basel, Prag oder Krakau. Drucker wie Isaak Prosniz oder Jakob Bak nahmen auch ihre Vorstellungen vom jiddisch-italienischen Büchermarkt mit.

Dieser Phase der Blütezeit jiddischer Literatur ist auch Elia Levita zuzurechnen. Der bekannte Hebräist und Gelehrte wurde in Ipsheim bei Neustadt an der Aisch geboren und wirkte in Venedig, Padua, Rom und in Isny. Neben seinen Dichtungen hatte sich Elia Levita auch als Grammatiker und Lexikograph betätigt und war u.a. auch Hebräischlehrer des Kardinals Ägidius von Viterbo. Im Jahre 1542 verfasste er ein hebräisch-jiddisches

Elementarwörterbuch, dem im Druck noch die deutschen und lateinischen Entsprechungen beigegeben wurden. Das älteste hebräisch-jiddische Wörterbuch wurde jedoch bereits 1437 von David bar Jakob verfasst.

Wesentlich früher als das Wörterbuch entstand das *Bovo-Buch*, das die Abenteuer des Helden Bovo von Antona erzählt. Die Geschichte, die auf dem englischen Ritterroman *Sir Bevis of Hampton* beruht, wurde Elia Levita in einer italienischen Übersetzung bekannt. Die Darstellung Levitas wurde bald zu einem der beliebtesten literarischen Werke auch in den nächsten 500 Jahren. Dazu trug auch die Vielfalt der Themen bei, die die unterschiedlichen Interessen bedienten. Im Zentrum des Romans stehen vor allem ritterliche Kämpfe vor dem Hintergrund von Treue, Betrug und Liebe, die verloren, jedoch auch wieder gewonnen wird. In den Episoden geht es um Verkleidung und Wiedererkennung und Wiedererringung der Herrscherposition im eigenen Land. Die Kette der dramatischen Ereignisse wird ausgelöst durch die Mutter des Helden, die sich in der Ehe mit dem um vieles älteren Gatten unglücklich fühlt und schließlich den Mord an ihrem Gatten organisiert. Nach der Ehe mit einem jungen Adeligen, dem Mörder ihres Mannes, trachtet sie ihrem eigenen Sohn nach dem Leben. Diesem gelingt jedoch die Flucht. Die Darstellung der Reisen in entfernte Länder, wo der Jüngling die Liebe einer Frau und diese selbst schließlich gewinnt, gibt dem Roman ein exotisches Kolorit, das treue Festhalten Bovos in der Fremde an dem Glauben der Väter bedient wiederum die religiösen Interessen.

Dutzende Male wurde das *Bovo-Buch* (Erstdruck 1507, Venedig) gedruckt. Seine späteren Prosaversionen wurden auch Bovo-Ma'asse (Geschichte) genannt. Der Titel oder der Name des Helden Bovo wurde auch durch seine Ähnlichkeit mit dem jiddischen aus dem Slawischen entlehnten Ausdruck für Großmutter „babe“ in Verbindung gebracht. Auf diese Weise wurde die „bobe ma'asse“ auch zur Altweibergeschichte und damit zu einem Terminus für eine fantastische Erzählung im Jiddischen.

Übertroffen wird jedoch das *Bovo-Buch* von dem Versroman ***Paris un Wiene***. Nach Erika Timm muss dieser als ein Werk ersten Ranges der europäischen Erzählliteratur zwischen 1460 und 1560 betrachtet werden. Erst 1986 wurde er von der Veroneser Romanistin, Anna Maria Babbi, bei der Suche nach romanischen Fassungen des Paris- und Vienne-Stoffes in Verona entdeckt. Die aufgefondene jiddische Versfassung wurde 1594 in Verona von Abraham ben Mattija Bat-ševa bei dem Drucker Francesco dalle Donne gedruckt. Der älteste Druck wurde in Sabbioneta, im Herzogtum Mantua 1556 gefertigt, wie aus Listen der katholischen Zensur bekannt ist. Wahrscheinlich gab es jedoch schon früher einen Druck. Von Erika Timm werden zum Druck von 1594 noch etwa 7 dazugehörige erhaltene

Druckzeugen gezählt, darunter einer aus Prag, der sogenannte Bak-Druck aus dem 2. Jahrzehnt des 17. Jhdts, der jedoch sehr fehlerhaft ist. Die Urfassung von *Paris un Wiene* ist schon im 14. Jhdt zu suchen, wobei einige Forscher eine katalanische Quelle annehmen, die meisten jedoch eine französische. Wichtig wurde für die Ausformungen die Strahlkraft der französischen Überlieferung. Es gibt von der Erzählung, die zu einem Bestseller des Spätmittelalters wurde, neben den unterschiedlichen romanischen Versfassungen auch englische, flämische, niederdeutsche, schwedische, lateinische, jiddische, armenische, neugriechische Fassungen und eine russische und rumänische Überlieferung.

Die überragende Bedeutung des jiddischen Stanzenromans ergibt sich aus seiner Kombination von Humor und hoher Emotionalität. Dieser Humor unterscheidet den Roman wesentlich von den außerjüdischen Fassungen des Stoffes und gründet sich auf einen psychologischen Realismus. Eine Entsprechung kann höchstens bei dem Dichter Ariost gefunden werden, dessen Humor jedoch nicht von Phantastik frei ist. Die Handlung ist nahezu unverändert von der Vorlage übernommen, doch erscheint vieles durch eine neue Beleuchtung durch die Kunst des Dichters in komischem Licht.

Auf die christliche Quelle für die jiddische Fassung weist der Dichter selbst auch in der Stanze 10 des Prologes hin: „*ich sag, das buch dás ich do mach, / dás fint mán for in špróch der krišten*“. Zahlreiche Italianismen weisen auf Italienisch als diese christliche Sprache hin. Die Vorlage für den erhaltenen Text ist in der italienischen Drucktradition zu suchen. Diese Vorlage war ein entweder heute verschollener, vermutlich um 1520 publizierter Einzeldruck oder mehrere Drucke, von denen einer jedoch nach 1520 anzusetzen wäre. Der Inhalt beruht also auf einer italienischen Prosavorlage, während die Struktur von der italienischen Romanzo-Versepik geprägt ist. Vorbild für die Reime, in denen eine geradezu „spielerische Souveränität“ sichtbar wird, ist das *Bovo-Buch*. Die Canto-Einteilung, die durch die Rezeption Ariosts angeregt wurde, gibt dem Werk einen Großrythmus. Aspekte der Handlung, etwa die Verheiratung nach dem Kriterium des Reichtums des zukünftigen Schwiegerkindes oder der Wert von Treue, treten dabei als „Aspekte der *condition humaine*“ hervor. Einflüsse der italienischen Literatur finden sich auch in dem eingefügten Motiv von der Schönheitspflege bzw. einer Invektive gegen das Schminken der Frauen, das den Männern Schönheit vorgaukelt. Dieser Topos ist jedoch schon in der Antike zu belegen und wird häufig in der Literatur vor dem 15. Jhdt, wie etwa bei Boccaccio oder Ariost, aufgegriffen.

Der Inhalt bzw. auch die Abfolge der einzelnen Handlungen sind gegenüber der Vorlage nahezu unverändert. Unterschiede zeigen sich vor allem in: 1) einer konkreteren Darstellung von Details, etwa bei der Aufzählung von Musikinstrumenten oder der einzelnen

Speisen bei einem Mahl (Stanze 618ff.), 2) einer intensiveren Ausführung von Emotionen, wie beispielsweise die Schilderung der Ruhelosigkeit des Paris, der wegen seiner unglücklichen Liebe im Orient Abenteuer sucht, (Stanze 541) und 3) besonders im Humor, der den Roman gleichsam durchzieht.

Dieser Humor zeigt sich in den Charakteren und ihrem Handeln, doch auch in der Sprache, so wenn höhergestellte Personen bisweilen einen Ausdruck aus der Fäkalsprache oder populäre Redeweisen verwenden, die ihrem Stande nicht angemessen sind. Diese Brüche, die Komik erzeugen, werden etwa sichtbar, wenn der Vater Wiene nach ihrer Flucht mit dem Geliebten bemerkt, sie sei: „zum Teufel gelaufen“, d.h. durchgebrannt (Stanze 341) und sie selbst erklärt im Zorn hinsichtlich der Verheiratungsabsichten ihres Vaters, dass sie „,in [=auf] gelt un' gut ich mit urlab[=Verlaub] scheis!“ (Stanze 223). Auch der Erzähler, dessen Intention für die Dichtung die Liebe zu einer Jungfrau ist, zeigt Humor, der schon im Vorwort sichtbar wird. In diesem wird humorvoll neben einem Seitenhieb auf die Vorlage auch auf die Methode des Dichtens eingegangen, wobei ein Zusammenhang zwischen der Gliederung in canti und der körperlichen Verfassung des Dichters suggeriert wird:

„Der es gémácht hot in latein,/ der hót kain reim nit welén schmekén./ nun hab ich mut, ich will das mein/ reimén durch-ous in alén ekén./ wol wišét: wen ich müd wer sein,/ so loš ichs mitén dinén štekén/ un' wer mein müdikait mit ru'ě hailén; /asó wert sich mein buch in zehén tail tailén.“

(Der es (das Buch) auf Italienisch gedichtet hat, der wollte keinen Reim versuchen. Nun ich habe die Absicht, ich will das Meinige durchaus an allen Kanten reimen. Wisset wohl: wenn ich müde sein werde, so lass ich's (das Buch) mitten drinnen bleiben, und werde meine Müdigkeit mit Ruhe heilen. So wird sich mein Buch in zehn Teile gliedern. (Paris und Wiene, Stanze 11, Übers.: M.D.)

Die Geschichte selbst handelt von der Königstochter Wiene, die sich in den Grafensohn Paris, der herrlich musizieren kann, verliebt. Als die Ehe zwischen den beiden von Wiene Vater, König Dolfin, verboten wird, beschließt das Paar zu fliehen. Die Flucht misslingt und Paris verlässt das Land. Während Paris ruhelos im Orient herumreist, lehnt Wiene alle Heiratskandidaten ihres Vaters ab und büsst dafür im Gefängnis. Als König Dolfin im Auftrag des französischen Königs in das Land des Sultans reist, wird er durch Verrat gefangengenommen. Paris hört durch Zufall davon und es gelingt ihm, König Dolfin, der ihn nicht erkennt, zu befreien und mit ihm zu fliehen. In der Hauptstadt König Dolfins löst sich schließlich alles in Wohlgefallen auf und die ersehnte Vermählung von Paris und Wiene kann stattfinden.

In *Paris un Wiene* zeigt sich nach Erika Timm bereits ein neujiddischer Lautstand, so findet sich „nischt“ statt „nichts“ oder „as“ an Stelle von „als“. Jiddisches wird sichtbar in den vielen sprachlichen Anspielungen bzw. Analogformen zur Sprache der hebräischen Bibel. So erfolgt die Bildung eines im deutschen nicht existenten Verbes „künigen (herrschen)“ zu „künic (König)“ analog des hebräischen Vorbildes. Wie üblich werden christliche Ausdrücke umgeformt, aus einem „Bischof“ wird so ein „hegmen“ oder das Heilige Grab zum „eltern grab“, oder ein Ausdruck oder eine Handlung wird durch eine neutral-monotheistische ersetzt,

König Dolfin schwört daher seinen Eid nicht auf eine Hostie, sondern schwört bei Seele, Leib und Leben (Stanze 622). Auch inhaltlich zeigen sich Ansätze zu einer Judaisierung des Inhaltes, z.B. lädt König Dolfin zu einem Turnier „col Jisro’el [ganz Israel]“ ein (Stanze 84) oder Juden und Christen ritzen sich ein „masel tó[w]“ in ihre Eheringe (Stanze 696).

Für die jiddische Literatur war es nach Erika Timm sehr schwer „die Legitimität der Fiktion“ anzuerkennen, denn das Erzählte sollte wenigstens in Grundzügen durch Werke der hebräischen bzw. aramäischen Literatur gedeckt werden. Fiktive Literatur galt als Lüge bzw. Erdichtetes. Der Paris- und Wiene-Stoff war bereits von seiner Konzeption her frei von Unglaubwürdigkeiten bzw. von Wundern und daher besonders für eine literarische Verwendung geeignet. Vorteilhaft war auch das Thema der Partnerwahl bei einer Eheschließung, das für jüdische Familien immer wieder aktuell wurde. Da die Familie und das Funktionieren einer Ehe bei einer Gesellschaft ohne Staat besonders wichtig war, musste spätestens seit der Zeit des Talmud ein jüdisches Mädchen noch vor seiner Heirat seine ausdrückliche Zustimmung zu dem ihm bestimmten Partner geben. Der Heiratskandidat wurde von den Eltern ausgesucht. Bis ins 18. Jhd sind nur wenige Fälle belegt, in denen sich das Mädchen nicht einverstanden erklärte. Dass dies der Fall sein konnte, zeigt sich in der jiddischen Liebesgeschichte, *Beria und Simra* (Druck: Prag 1597), die aus dem 16. Jhd überliefert ist und von orientalischer Literatur inspiriert wurde. In ihr kann ein liebendes Paar wegen des Widerstandes des Vaters des Mädchens erst nach dem Tod zueinander finden.

Auch die Königstochter Wiene handelt zuerst der jüdischen Sitte entsprechend, sie will die Zustimmung ihres Vaters. Erst als sie diese nicht erreicht, entscheidet sie sich für die Entführung. Zurück bei ihrem Vater nimmt sie jedoch das Recht in Anspruch, sich gegen die Bewerber bzw. Heiratskandidaten ihres Vaters zu entscheiden. Durch die Darstellung des Leides von Paris und Wiene wird gleichzeitig Kritik an der sozialen Wirklichkeit in der Gesellschaft der Aschkenasim geübt.

Der Autor, der sich selbst nicht nennt, doch im Prolog angibt, man könne ihn an seinem Stil erkennen, ist vermutlich mit Elia Levita (1471-1549) zu identifizieren. Darauf könnten einige Hinweise im Epilog deuten wie auch die stilistische Nähe zum *Bovo-Buch*. Sicher kann jedoch gesagt werden, dass der Verfasser Kritik am Verhalten der venezianischen Juden übt (Stanze 367). Er hat das Werk nach Erika Timm wohl zwischen 1532 und 1553 verfasst, dieses wahrscheinlich sogar ab 1537 geschrieben und wohnte vermutlich im Bereich der Wirtschaftsdominanz Venedigs, möglicherweise handelt es sich um einen Einwanderer aus deutschen Landen (Stanze 567).

Neben diesen Ritterromanen gibt es jedoch auch von fast allen deutschsprachigen „Volksbüchern“ jüdisch-deutsche bzw. jiddische Versionen. Um 1600 erschien etwa „*Till Eugenspiegel*“. Auch Fabelbücher wurden in Jiddisch verfasst, wie das *Ku'buch*, dessen Versfabeln 1595 in Verona gedruckt wurden.

Ab dem Ende des 16. Jhdts steht vor allem in Prosa verfasste Erbauungsliteratur im Zentrum. Gerne gelesen wurde das *Z'eno u-r'eno*-Buch, auch *zene rene* genannt, von Jakob ben Isaak Aschkenasi aus Janow in Polen, das 1620 in Krakau gedruckt wurde. Es bot aus Bibelübersetzungen und Kommentaren gefertigte Geschichten und war vor allem für die Bildung von Frauen bestimmt, für die es Erbauung und Unterweisung sein sollte, so werden darin Exempla für vorbildliche jüdische Männer und Frauen gegeben. An Beliebtheit wurde es jedoch noch von dem Ma'assebuch übertroffen.

Das *Ma'assebuch*, das Buch der Geschichten, ist eine Sammlung jiddischer Erzählungen und wurde 1602 in Basel zum ersten Mal gedruckt. In Auftrag wurde es gegeben von einem Jakob ben Abraham aus Mesritsch in Litauen. Er war ein Verleger und gleichsam ein fliegender Buchhändler, der auch nach Westeuropa zog und dort für den Druck jiddischer Bücher verantwortlich war.

Das Ma'assebuch enthält Lehren und Weisheit aus dem Talmud, darunter Erzählungen über Rabbis des Altertums, wie Rabbi Hillel oder Rabbi Akiba, und Wundertaten von deutschen Rabbis, so von Rabbi Samuel Chassid in Speyer oder Rabbi Jehuda Chassid in Regensburg. Es vereint europäisches und orientalisches Erzählgut und schöpft aus den Überlieferungen des Talmud und Midrasch wie auch aschkenasischer Texte. Seit seinem Druck ist es die am meisten geliebte Lektüre, die auch wunderbare Geschichten von heiligen Männern des Mittelalters erzählt, von den Gelehrten Raschi oder Simeon aus Mainz wie auch dessen Sohn oder auch dem Märtyrer Rabbi Amnon. Der Anspruch und das Ziel des Buches ist es, weltliches Erzählgut, wie etwa den *Dietrich von Bern*, *Meister Hildebrand* oder *Von der schönen Glück* zu verdrängen und auch Frauen und Nichtstudierten, also Nicht-Hebräisten, zu unterweisen. So heißt es auch darin: „Jetzt habt ihr die teitsche g'moro“, den deutschen Talmud. Eingeflossen sind daher in das Ma'assebuch auch die Erzählungen der hebräisch und auch aramäisch verfassten Haggada, die nicht autoritativ ist, jedoch Bibelauslegungen des rabbinischen Judentums umfasst (Talmud und Midraschim: sind Schriftauslegung im Sinne von Nachgeforschtem). Das Ma'assebuch umfasst etwa 254 Geschichten, nicht über 300 wie im Basler Druck angegeben, von denen eine besonders

interessant ist, da sie sich auch auf Salzburg bezieht, es ist diejenige von Rabbi Jehuda Chassid in Regensburg, einer Stadt die eine reiche jüdische Geschichte aufweist, und von seinem Widersacher, dem Salzburger Hegemon, der als Statthalter oder Bischof interpretiert werden kann. Dieser Hegemon reist zum Rabbi nach Regensburg, um ihn zu töten, doch gelingt ihm dies keineswegs, sondern im Gegenteil gelingt es dem Rabbi, dem Hegemon, ein Versprechen abzugewinnen, an keinem Juden mehr verbrecherisch zu handeln.

V. Epilog

Wenn heute von der jiddischen Sprache gesprochen wird, versteht man darunter vor allem das Jiddisch Osteuropas.

Im slawischen Umfeld hatte man begonnen im Jiddischen romanische und deutsche Elemente auch durch slawische Ausdrücke zu ersetzen. Doch obwohl Orthographie, Sprachgebrauch und Aussprache sich differenzierten, konnten sich Jiddisch-Sprechende ohne Schwierigkeiten mit einander verständigen. Während in den mittel- oder westeuropäischen Ländern infolge der Aufklärung das Jiddische zurückgedrängt wurde und die ursprünglichen Jiddisch-Sprecher zum Deutschen oder den jeweiligen Landessprachen übergingen, entfaltete sich jedoch das Jiddische in Osteuropa. Über Rückwanderungen aus dem Osten vor allem ab etwa 1880 wurde das Jiddische auch in den westlichen Ländern wieder verbreitet. Eine Glanzzeit der jiddischen Literatur wurde mit dem letzten Viertel des 19. Jhdts eingeleitet. Zu dem Aufschwung und zur Aufwertung des oft gering geschätzten Jiddischen hatte auch die Sprachenkonferenz in Czernowitz beigetragen. Um die Jahrhundertwende wirkten auch die jiddischen Klassiker wie Izchak Lejb Perez, Mendele Mojcher Sforim und Scholem Alejchem, der vor allem durch *Tewje den Milchmann* bekannt geworden ist. Auch das 20. Jhdt brachte eine reiche literarische Produktion. Einer der bekanntesten jiddischen Dichter, Isaac Bashevis Singer, erhielt 1978 den Nobelpreis für Literatur. Das Jiddische, das auch im Ghetto und im Shtetl gesprochen wurde, zeigte auch in den Konzentrationslagern des Dritten Reiches noch enorme Sprachgewalt, wie der Abgesang auf das Sterben des jüdischen Volkes von Jizchak Katzenelson zeigt.

Heute geht man davon aus, dass das Jiddische nur mehr von etwa 6 Millionen Menschen gesprochen bzw. verstanden wird. Es ist vor allem in Russland, Polen, England und Amerika noch lebendig.

In Israel erinnert der berühmteste Lyrikpreis, der Itzhak Manger-Preis, an einen der Großen der lyrischen jiddischen Dichtung. Manger, der in Czernowitz geboren wurde, verfasste auch zahlreiche Liedtexte, wie denjenigen, scherhaft über den *Rabbi Tam*, in dem sich eine türkische Königin in einen Rabbi des Westens, den berühmten Rabbenu Tam

(12. Jhdt) in Frankreich verliebt. In diesem Lied verbindet sich wiederum der Osten mit dem Westen, der Orient mit dem Okzident. In der Verliebtheit der Königin und wiederum dem gleichsam Eingehen des Rabbi auf ihren Liebesbrief, wie es durch die Reaktion seiner Frau deutlich wird, wird auch das Thema der gegenseitigen Attraktion und Verbindung von Judentum und der nicht-jüdischen/ christlichen Umwelt aufgegriffen, die auch in den literarischen Zeugnissen des Früh- und Mitteljiddischen sichtbar wird.

VI. Bibliographie

- Das altjiddische Danielbuch nach dem Basler Druck von 1557. Bd. I: Transkription. Herausgegeben von Wulf-Otto Dreeßen und Hermann-Josef Müller. Göppingen: Kümmerle 1978.
- Das Ma'assebuch. Altjiddische Erzählkunst. Vollständige Ausgabe ins Hochdeutsche übertragen, kommentiert und hrsg. von Ulf Diederichs. München: dtv 2003. (Rabbi Jehuda Chassid und sein Widersacher, der Salzburger Hegemon, S. 466-471.)
- Die jiddischen Glossen des 14. - 16. Jahrhunderts zum Buch "Hiob" in Handschriftenabdruck und Transkription / hrsg. Walter Röll. 2 Bände. Tübingen: Niemeyer. 2002 (Texte und Textgeschichte ; 52).
- Dietrich von Bern (1597). Ed. by John A. Howard. Würzburg: Königshausen und Neumann 1986.
- Dukus Horant. Hrsg. von P.F. Ganz, F. Norman, W. Schwarz. Mit einem Exkurs von S.A. Birnbaum. Tübingen: Niemeyer 1964.
- Landau, Leo: Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed Version of the Legend of King Arthur. Published for the first time from Manuscripts and the Parallel Text of Editio Wagenseil with an Introduction, Notes, Two Appendices, and Four Fac-Similes. Leipzig: Eduard Avenarius 1912.
- Marchand, James W. / Tubach, Frederic C.: Der keusche Joseph. Ein mittelhochdeutsches Gedicht aus dem 13.-14. Jh. Beitrag zur Erforschung der hebräisch-deutschen Literatur. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 81 (1962), S. 30-52.
- Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzenroman des 16. Jahrhunderts. Von oder aus dem Umkreis von Elia Levita. Eingeleitet in Transkription hrsg. und kommentiert von Erika Timm unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Tübingen: Niemeyer 1996.
- Timm, Erika: Beria und Simra. Eine jiddische Erzählung des 16. Jahrhunderts. Hrsg. und kommentiert. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 14 (1973), Berlin 1975, S. 1-94.
- Beinart, Haim: Geschichte der Juden. Atlas der Verfolgung und Vertreibung im Mittelalter. Augsburg: Weltbild 1998.
- Ben-Sasson, Haim H. (Hg.): Geschichte des Jüdischen Volkes. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München: Beck 1992.
- Birkhan, Helmut: Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien. Hrsg. von Helmut Birkhan. Bern/ Berlin/ Wien u.a.: Peter Lang 1992, S. 143-178.
- Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien. Hrsg. von Helmut Birkhan. Bern/ Berlin/ Wien u.a.: Peter Lang 1992.
- Dreeßen, Wulf-Otto: Hilde, Isolde, Helena. Zum literarischen Horizont deutscher Juden im 14./15. Jahrhundert. In: Jiddische Philologie. Hrsg. von Walter Röll und Simon Neuberg. Festschrift für Erika Timm. Tübingen: Niemeyer 1999, S. 133-156.
- Frank, Chaim: Einführung zur Geschichte der Juden in Mittel- und Osteuropa <http://www.hagalil.com/galluth/chaim.htm> (Stand 17.1.2004)
- Frank, Chaim: Jiddisch – die Mameloschn: <http://www.hagalil.com/jidish/cf-jid1.htm> (Stand 17.1.2004)
- Hirhager, Ulrike/ Birkhan, Helmut: Zu den jüdisch-deutschen Texten des Mittelalters. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien. Hrsg. von Helmut Birkhan. Bern/ Berlin/ Wien u.a.: Peter Lang 1992, S. 197-206.
- Jaeger, Achim : Ein jüdischer Artusritter : Studien zum jüdisch-deutschen "Widuwilt" ("Artushof") und zum "Wigalois" des Wirnt von Gravenberc. Tübingen : Niemeyer, 2000.
- Jiddische Philologie. Hrsg. von Walter Röll und Simon Neuberg. Festschrift für Erika Timm. Tübingen: Niemeyer 1999.
- Jørgensen, Sigrid: Itzik Manger und seine Vögel. In: Jiddische Philologie. Festschrift für Erika Timm. Hrsg. von Walter Röll und Simon Neuberg. Tübingen: Niemeyer 1999, S. 273-284.

- Kleine, A.: (1997): „Der Gefährte im Paradies“. Der guote Gerhart und die jüdische Überlieferung. In: Jiddistik Mitteilungen. Jiddistik in deutschsprachigen Ländern. Nr. 17, S. 1-17.
- Knapp, Fritz Peter: Die Literatur des Früh- und Hochmittelalters. In den Bistümern Passau, Salzburg, Brixen und Trient von den Anfängen bis zum Jahre 1273. Graz: Adeva 1994.
- Knapp, Fritz Peter: Die Literatur des Spätmittelalters. In den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273-1439. I. Halbband, Graz: Adeva 1999.
- Landmann, Salcia (Hrsg.): Jüdische Witze. Ausgewählt und eingeleitet von Salcia Landmann. München: dtv 1963.
- Landmann, Salcia: Jiddisch. Abenteuer einer Sprache. Olten und Freiburg 1962: Walter-Verlag (dtv 1964).
- Simon, Bettina: Die Sprache der Juden im Mittelalter und ihre Literatur. In: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien. Hrsg. von Helmut Birkhan. Bern/ Berlin/ Wien u.a.: Peter Lang 1992, S. 179-195.
- Tendlau, Abraham (Hg.): Sprichwörter und Redensarten deutsch-jüdischer Vorzeit. Heidelberg: Manutius 1993.
- Timm, Erika: Die ‚Fabel vom alten Löwen‘ in jiddistischer und komparatistischer Sicht. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 100 (1981), Sonderheft ‚Jiddisch‘, S. 109-170.
- Timm, Erika: Zur Frage der Echtheit von Raschis jiddischen Glossen. In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 107 (1985), S. 45-81.
- Timm, Erika: Zwischen Orient und Okzident: Zur Vorgeschichte von ‚Beria und Simra‘. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch NF 27 (1986), S. 297-307.
- Weinstein, Miriam: Jiddisch. Eine Sprache reist um die Welt. Aus dem Amerikanischen von Mirjam Pressler. Kindler 2003.
- Allerhand, Jacob: Jiddisch. Ein Lehr- und Lesebuch. Wien: Mandelbaum 2001.
- Birnbaum, Salomo A.: Grammatik der Jiddischen Sprache. Mit einem Wörterbuch und Lesestücken. 4. erg. Aufl. Hamburg: Buske 1984.
- Birnbaum, Salomo A.: Die Jiddische Sprache. Ein kurzer Überblick und Texte aus acht Jahrhunderten. Hamburg: Buske 1986.
- Kerler, Dove-Ber: The Origins of Modern Literary Yiddish. Oxford: Clarendon Press 1999.
- Lötzsch, Ronald: Jiddisches Wörterbuch. Mannheim: Dudenverlag 1992.
- Simon, Bettina: Jiddische Sprachgeschichte. Frankfurt a.M: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1993.
- Simon, Bettina: Judendeutsch und Jiddisch. In: Alfred Ebenbauer und Klaus Zatloukal (Hgg.): Juden in der mittelalterlichen Umwelt. Wien (u.a.): Böhlau 1991, S. 251-260.
- Stern, Heidi: Wörterbuch zum jiddischen Lehnwortschatz in den deutschen Dialekten. Tübingen: Niemeyer 2000.
- Weinreich, Uriel: Modern English-Yiddish, Yiddish-English Dictionary. New York: Schocken 1977.

VII. Anhang

a) Tabelle der Vertreibungen von Juden in Europa nach Haim Beinart

- „1290 Edward I. vertreibt die Juden aus England
- 1306 Philipp IV. vertreibt die Juden aus Frankreich (Ludwig X. lässt sie für 12 Jahre zurückkehren)
- 1322 Karl IV. vertreibt die Juden erneut aus Frankreich
- 1367 Vertreibung aus Ungarn
- 1381 Vertreibung aus Straßburg
- 1394 Karl VI. vertreibt die Juden aus Frankreich
- 1421 Vertreibung aus Österreich
- 1426 Vertreibung aus Köln
- 1439 Vertreibung aus Augsburg
- 1450 Vertreibung aus Bayern
- 1453 Vertreibung aus Breslau
- 1467 Vertreibung aus Tlemcen
- 1483 Vertreibung aus Andalusien
- 1492 Vertreibung aus Spanien
- 1492 Vertreibung aus Sardinien
- 1493 Vertreibung aus Sizilien
- 1495 Vertreibung aus Litauen
- 1496 Vertreibung aus Portugal (1497 durch die Zwangstaufe ersetzt)“

b) Textbeispiel

Leseprobe aus:

Jizchak Katzenelson: Dors lid funn ojsgehargeten jidischn folk. Das Lied vom letzten Juden. In der Nachdichtung von Hermann Adler

Nach dem Einmarsch der Deutschen floh Jizchak Katzenelson von Lodz nach Warschau. Dort geriet er mit seiner Familie ins Ghetto. Mit Hilfe von Freunden gelangte er in ein Vorzugs-KZ und wartete darauf, gegen von den Alliierten gefangene Deutsche eingetauscht zu werden. Dort entstand das lid/ das Epos. Im April 1944 wurde er nach Auschwitz deportiert und verstarb dort im Mai desselben Jahres.

In seinem Epos ruft der Dichter die in Konzentrationslagern Getöteten. Sie sollen sein Publikum sein, erst dann kann er sein Lied vortragen.

„Kumt ale fun Treblinki, fun Sowibor, fun Oschwentschim,
fun Belssiz kumt, kumt fun Ponari un fun noch , fun noch, fun noch!
Mit ojgn ojferisn, fargliwert a geschrej, a gwald un on a sichtim,
fun sumpn kumt, fun blotes ajngesunken tif, fun fojln moch. –

Kumt, getriknte, zemolene, zeribene, kumt schtelt sich ojs,
in a karohod, a rod a grojsn arum mir, ejn grojse rejf –
sejdes, bobes, mames mit di kinderlech in schojs –
kumt, bejner jidische fun proschkes, fun schtiklech sejf.

Wajst mir, bawajst sich ale mir, kumt ale, kumt,
ich will ajch ale sen, ich will ajch onkukn, ich will
ojf majn folk majn ojsgehargetn, a kuk ton, sichtum, farschtumt –
un ich wel singen ... jo ... aher di harf ... ich schpil!

Kommt alle von Treblinka, kommt von Ausschwitz, kommt von Sowibor,
von Belsetz kommt, kommt von Ponari! Kommt und kommt! Kommt! Kommt! Kommt!, reißt euch los!
Die Augen aufgerissen, mit erstarrem Schrei, der sich verlor,
Entkriecht dem Sand! Und ihr, im Sumpfe Liegende, entsteigt verfaultem Moos!

Kommt, Ausgetrocknete, Zermahlene, Zerriebene! Der Wind versammle euch.
Umringt, Getötete, mich! Steht gebannt. Versteift.
Kein Greis, kein Vater, keine Mutter fehle, keiner Mutter Kind.
Kommt, jüdische Gebeine, kommt zu mir: verpulvert. Und verseift.

Zeigt euch. Stellt euch um mich. Kommt alle. Ich bin hart
Genug, mein Volk, mein ausgerottetes. Ich will
Zu[] Dir, mein Volk, den Blick erheben: starr, erstarrt.
Und singen. Ja! Reicht meine Harfe mir! Ich spiel!“

b) Präsentierte Lieder

Jtzhak Manger: Oifn weg schtejt a bojm

Das Lied bzw. die Ballade wurde 1938 geschrieben, kurz vor Mangers Einwanderung nach Israel. Er bezieht sich darin auch auf Volkstraditionen. In einer der zahlreichen Deutungen wird der Baum auch als Bild für das Judentum gesehen.

In der Ballade versucht ein Kind wegzufliegen und einen von den Vögeln verlassenen Baum zu trösten. Das Vorhaben der „Kindes“ gelingt nicht, es scheitert an der guten Absicht der Mutter, die ihm viele Kleidungsstücke mitgeben will, so dass das Kind nicht mehr wegfliegen kann. Sigrid Jørgensen bringt das Lied auch in Verbindung mit der persönlichen Situation Jtzhak Mangers, doch deutet sie auch allgemein den Inhalt, das Kind müsse erwachsen werden, bevor es wegfliegen kann. Eine gewisse Aktualität gewann das Lied auch während des Zweiten Weltkrieges, wie Manger auch selbst erzählt: Als eine Gruppe von jungen jüdischen Autoren mit einem polnischen Zug fuhr, herrschte große Nervosität. Die jungen Leute fürchteten verhaftet zu werden. Da beruhigte sie eine ältere polnische Frau und sagte ihnen, sie kenne die Ballade „Oifn weg“ aus einer

polnischen Zeitung. Darauf fügte sie hinzu: „Polnische Mütter sind auch Mütter.“ Diese Bemerkung, in der sich Sympathie und mütterliches Fühlen zeigte, veränderte die ganze Stimmung und schuf eine Atmosphäre der Geborgenheit.

Ojfn weg schteit a bojm, schtet er ajngebojgn, ale fejgl funem bojm senen sich zeflojgn.	Bei dem Weg steht ein Baum, er steht gekrümmt. Alle Vogel des Baumes sind weggeflogen
Draj kejn majrew, draj kejn misrech un der rescht kejn dorem, un der bojm gelost alejn, hefker farn schturem.	Drei nach Westen, drei nach Osten und der Rest nach Süden. Und der Baum allein zurückgelassen ist dem Sturm ausgesetzt.
Sog ich zu der mame: „her, solst mir nor nischt schtern, well ich, mame, ejns un zwej bald a fojgl wern.	Sag ich zu der Mutter: „Höre, du sollst mich nicht hindern, ich will, Mutter, eins und zwei, bald ein Vogel werden.
Ich well sizzn ojnf bojm Un well im farwign Ibern winter mit a trejst, mit a schejnem nigun.“	Ich will auf dem Baum sitzen und ihn in den Schlaf wiegen den Winter über zum Trost mit einer schönen Melodie.
Sogt di mame: „nite, kind“ Un si wejnt mit trern. Kenst cholile ojfn bojm Mir farfrojrn wern.“	Sagt die Mutter: „Kind, nicht“ und sie weint, mit Tränen. „Du kannst – Gott bewahre!- auf dem Baum mir erfrieren.“
Sog ich: „mame, s’is a schod Dejne schajne ojgn“ – Un ejder wos, un ejder wen, bin ich mir a fojgl.	Sag ich: „Mutter, es ist schade, um deine schönen Augen“ und ehe was, und ehe wenn, bin ich schon ein Vogel.
Wejnt di mame: „izik krojn, nem, um gotes wiln, nem chotsch mit a schalikl, solst sich nischt varkiln.	Weint die Mutter: „Isaak, du Krone, nimm, um Gottes Willen, nimm wenigstens einen kleinen Schal mit, du sollst dich nicht verkühlen.
Di kaloschn nem dir mit, s’gejt a scharfer winter – un di kutschme tu dir an, wej is mir, un wind mir.	Die Galoschen nimm mit dir, es ist ein bitterer Winter – und die Pelzmütze setz auf, weh und leid ist mir.
Un dos winter-lejbl nem Tu es on du schojte, Ojb du wilst nischt sejn kejn gast Zwischn ale tojte.“	Und die Winterweste nimm, zieh sie an, du Narr, wenn du nicht Gast bei den Toten sein willst.“
Ch’hejb di fligl. S’is mir schwer Zu vil, zu vil sachn, hot di mame ongeton, dem vejgele dem schwachn.	Ich heb die Flügel. Es ist mir schwer. Zu viel, zu viele Sachen, hat die Mutter angezogen dem Vöglein, dem schwachen.
Kuk ich trojerik mir arein In der mames ojgn: S’hot ir libschaft nischt gelost Wern mir a fojgl.	Ich schau traurig hinein, In die Augen der Mutter. Ihre Liebe hat es nicht zugelassen, dass ich ein Vogel werde. (Übers. M.D.)

Jtzhak Manger: Rabbi Tam

Der eigentliche Titel des Liedes lautet: Hajdl, didl, dam. Das Lied präsentiert sich als ein Scherzlied. Es wurde von einem Schneiderjungen gedichtet, dem ein Gaukler sozusagen in das Handwerk pfuschte. Erzählt wird von der Liebe einer türkischen Königin zu dem berühmten, doch verheirateten Rabbi Tam. Dieser weist die leidenschaftliche Liebe der Königin zurück, doch seine Frau straft ihn für seine Untreue, die er in seinen Gedanken hegt. Der goldene Pfau, der hier als Liebesbote erscheint, ist nach Jørgensen auch ein Symbol für die jiddische Poesie.

<p>Lomir singen dos scheine lid Hajdl, didl, dam- Wi di goldene pawe flit ibern schwarzn jam. Un trogt a libes-briwele, a schejne libes-briwele far dem Rabinu Tam.</p>	<p>Lasst uns singen das schöne Lied. Heidl, didl, dam –. Wie der goldene Pfau fliegt Über das Schwarze Meer. Und trägt einen Liebesbrief, einen schönen Liebesbrief, für unsern Rabbi Tam.</p>
<p>Wer hot geschribn dos briwele? Hajdl, didl, daj - Geschribn hot dos briwele di malke fun terkaj. Geschribn es mit rojtn tint un farchaßmet es geschwind mit hejse trern draj.</p>	<p>Wer hat den Brief geschrieben? Heidl, didl, dei –. Geschrieben hat den Brief die Königin der Türkei. Sie hat ihn geschrieben mit roter Tinte und versiegelt ihn geschwind mit drei heißen Tränen.</p>
<p>Was schtejt geschribn in briwele? Hajdl, didl, du – „Rabinu Tam ich liebe dich was ssche schwejstu nu? Ich ese nisch', un trinke nisch', ich wer zesezt fun benkenisch ich habe nischt kein ru“</p>	<p>Was steht im Brief geschrieben? Heidl, didl, du – „Rabinu Tam, ich liebe dich, warum denn schweigst du, nun? Ich esse nicht, und trinke nicht, ich zerberste vor Sehnsucht, ich habe keine Ruh.</p>
<p>Was ssche tut Rabinu Tam? Hajdl, didl, de – Er glet di peies un di bord un macht draj mol „fe“. Un dos zigele in schtal un dos wajse zigele hilft im unter „me“.</p>	<p>Was dann macht unser Rabbi Tam? Heidl, didl, de –. Er streicht die Peies (Schläfenlocken) und den Bart, und macht drei Mal „pfui“. Und die Ziege in dem Stall, und die weiße Ziege, hilft ihm mit „mäh“.</p>
<p>Nu, un si, di rebizin? Hajdl, didl, doj –? Si klapt im mitn walgerholz un sogt zu im asoj: - schikses lign dir im sin, nu un jach un jach wu bin? Dajn heis-gelüfte froj!</p>	<p>Nun, und sie, die Rabbinerin? Heidl, didl, doj - ? Sie schlägt ihn mit dem Nudelwalker und sagt so zu ihm: - „Nichtjüdinnen liegen dir im Sinn, nun, und sag und sag, wo bleibe (ich)? Deine heißgeliebte Frau!“</p>
<p>Treft wer s'hot dos lid gemacht? Hajdl, didl, dam – A schnajderjungl hot es gemacht lekowud dem Rabinu Tam. Un schabes zwischn tog un nacht hot a lez arajngelacht akurat zum gram.</p>	<p>Ratet, wer hat das Lied gemacht? Heidl, didl, dam – Ein Schneiderjunge hat es gemacht zu Ehren unserm Rabbi Tam. Und am Sabbat zwischen Tag und Nacht Hat ein Gaukler hineingelacht peinlich genau zum Reim. (Übers. M.D.)</p>

c) Musikempfehlungen

„As der Rebbe lacht“. Paul Chaim Eisenberg und 10 Seiten 1 Bogen. Jiddische Lieder, chassidische Weisen und Erzählungen. 1997 (ORF CD 099)
 Ruth Rubin. Yiddish songs of the Holocaust. A Lecture/ Recital. New York: Global Village Music 1993. (CD 150).
 Geduldig und Thimann. A schtetl is Amerike. WEA Music. Austria. 1986 (WEA 240 939-2)
 Chava Alberstein Sings Yiddish. Triton Studies Israel 1992.
 Yosele Rosenblatt. Yiddish Songs. Israel Music. Newe-Nonoson, Israel 1997 (ICD 5045) (Lieder vor allem von Aufnahmen aus dem Jahre 1909 und 1928, interessantes Tondokument, die Aufnahmen aus dem Jahre 1909 sind allerdings von schlechter Qualität)

d) Jiddische Anekdoten

aus: Salcia Landmann: „Jiddisch. Das Abenteuer einer Sprache“: (S. 527, 335, 365)

„Men hot gefregt an achzikjerikn nogid, zulib woss er halt sich asoj gut ofj der elter. Hot er geentfert mit a schmejchel: „Ich hob geduldike jorschim“
 Man hat gefragt einen achtzigjährigen Reichen, wodurch (zulieb was) er hält sich so gut in (auf) seinem Alter. Er antwortete mit einem Lächeln: „Ich habe geduldige Erben.“
 *

„Der bekannte (bewußte) jüdisch-deutsche Schauspieler Fritz Kortner hat gespielt die Hauptrolle in Shakespeares Tragödie ‚Richard der Dritte‘. Im letzten Akt, nach den Worten ‚Ein Pferd, ein Pferd, mein Königreich für ein Pferd!‘ Hat (sich an-)gerufen ein Zuschauer von der Galerie:
 ‚Kann (es) nicht sein ein Esel?‘“
 Kortner hat ruhig geantwortet: ‚s kann sein ein Esel. Bitte, kommt herauf auf die Bühne!‘

„In Lodz, wenn die Tramway pflegte durchfahren durch den Freiheitsplatz und der Konduktör ist gezwungen gewesen auszurufen: Adolf-Hitler-Platz!, pflegten ihm (ab)antworten alle Juden: ‚Möchte es doch so sein, Herr der Welt!‘“

e) Ausgewählte allgemeine Literaturempfehlungen:

*jüdischem Leben:
 in Osteuropa*

Joseph Roth: *Hiob*
 Joseph Roth: *Tarabas*
 Manes Sperber: *Die Wasserträger Gottes*
 Scholem Alejchem: *Tewje der Milchmann*
 Singer, Israel. E.: *Die Brüder Aschkenasi*

im Mittelalter in Aschkenase

Friedrich Torberg: *Süßkind von Trimberg*

im Mittelalter in Spanien

Lion Feuchtwanger: *Die Jüdin von Toledo*

im Grauen der Konzentrationslager

Jizchak Katzenelson: *Dors lid funnm ojsgehargeten jidischn folk. Das Lied vom letzten Juden.* In der Nachdichtung von Hermann Adler

f) Bildtafeln:

aus: Beinart, Haim: Geschichte der Juden. Atlas der Verfolgung und Vertreibung im Mittelalter. Augsburg: Weltbild 1998.

OsteuropaTafel1, Beinart, S. 80: „Demographische Veränderungen in der Diaspora“ im 14. und 15. Jhd.
 OsteuropaTafel2, Beinart, S. 80: Jüdische Trachten des 15. Jahrhunderts
 OsteuropaTafel3, Beinart, S. 65: Jüdische Immigration nach Litauen, Polen, Preußen, Böhmen und Mähren im 14. und 15. Jhd., Privilegierungen und Konflikte