

*Do mit hat das buch ein end /
Das uns got moschiach send*

Zur jüdischdeutschen Sprache und Literatur im Mittelalter

JULIAN VOLOJ

Während im Mittelalter die biblischen Sprachen Hebräisch und Aramäisch vornehmlich wichtig für die religiöse Tradition des jüdischen Volkes waren, bildeten die volkssprachigen Mundarten der Länder, in denen die Juden lebten, die weltliche Basis kultureller Identität. Jüdischdeutsche Literatur ist deutsche Literatur, die in hebräischer Schrift geschrieben wurde. Das Jüdischdeutsche bildet die Basis für die jiddische Sprache, die aufgrund einer asynchronen Sprachentwicklung nach der Vertreibung aus Deutschland in Osteuropa entstand. Quellen der jüdischdeutschen Literatur waren einerseits weltlich, nichtjüdischen (Heldenepen), andererseits religiös, jüdischen Ursprungs.

I.

„Jüdischdeutsche“ und jiddische Sprache

1. Jüdische Sprachen

Der Terminus „jüdischdeutsche Literatur“ legt die Vermutung nahe, es handle sich um jiddische Literatur, da man in der Linguistik den Terminus „Judendeutsch“ auch für die Sprache der aschkenasischen Juden findet. Jedoch meint der Begriff in erster Linie deutsche Literatur, die von Juden in hebräischer Schrift geschrieben wurde und zum Teil eine besondere Lexik aufweist. Diese Literatur stellt einen Teil der mittelalterlichen Wurzeln des Jiddischen dar, der zweifelsohne wohl wichtigsten „jüdischen Sprache“.

Hebräisch, die traditionelle Sprache des jüdischen Volkes, wurde noch zu biblischen Zeiten durch die Verkehrssprache des Vorderen Orients, das Aramäische, zurückgedrängt. Bereits die hebräische Bibel enthält aramäische Partien, die nachbiblische Traditionsliteratur ist größtenteils in Aramäisch niedergelegt.¹ Beide Sprachen werden jedoch traditionell nicht zu den „jüdischen Sprachen“ gezählt.

Als „jüdische Sprachen“ bezeichnet man jüdische Dialekte, die sich in den von Juden bewohnten Ländern auf der Grundlage der jeweils vorherrschenden Sprache der islamischen oder christlichen Mehrheit herausbildeten. Einige dieser modifizierten Sprachen entwickelten sich zu jüdischen Einzelsprachen, die in hebräischen Buchstaben geschrieben wurden. Bei den meisten Modifikationen handelte es sich jedoch nicht um solche Einzelsprachen, sondern um Sozio- oder Ethnolekte.

Die Herausbildung spezifischer Besonderheiten beruht auf einem dialektischen Widerspruch: Zwar befand sich die jüdische Bevölkerung in regem Kontakt mit einer nichtjüdischen Umwelt, doch zugleich war sie als Gemeinschaft relativ isoliert. Die biblischen Sprachen, Hebräisch und Aramäisch, blieben vornehmlich wichtig für die religiöse Tradition, während die volkssprachigen Mundarten die weltliche Basis kultureller Identität legten. Wichtigste Sprache des orientalischen Judentums war das ‚Judäo-Arabische‘, in dem die Philosophen Maimonides (Moses ben Maimon, auch bekannt als Rambam, nach dem Akronym Rabbi Moses ben Maimon; 1135-1204) oder Jehuda ha-Levi (auch Judah Halevi; 1075-1141) ihre zentralen Werke, die die intellektuelle Bedeutung der Juden in der islamischen Welt belegen, abfassten. Im östlichen Mittelmeerraum existierte in der Antike und zur byzantinischen Zeit das ‚Judäo-Griechische‘, im 13. und 14. Jahrhundert beeinflusste die kulturell führende Gemeinde Roms das ‚giudeo romanesco‘, und in der blühenden Kultur Südfrankreichs und auf der iberischen Halbinsel manifestierten sich eine Reihe von Sprachen, deren bedeutendste das ‚Ladino‘ oder ‚Djudesmo‘ ist. Das in Nord- und Ostfrankreich bis in den elsässischen Raum verbreitete ‚Judäo-Französisch‘ wirkte wahrscheinlich auch auf die Sprachentwicklung des ‚Judendeutschen‘.²

2. Entwicklung vom Ethnolekt zur Einzelsprache

Der älteste urkundliche Beleg über die Sesshaftigkeit von Juden im deutschen Raum stammt aus spätrömischer Zeit,³ auch wenn keine Kenntnis über die Kontinuität jüdischer Ansiedlungen besteht. Ebenfalls belegt ist eine weitere Einwanderung von Juden in die Rheingegend im 9. Jahrhundert zu Zeiten der Karolinger.⁴ In seiner weitsichtigen Handelspolitik ließ sie Karl der Grosse (R. 768-814) die Lücke im Sozialgefüge ausfüllen. Die Juden bildeten den fehlenden Kaufmannsstand und sollten zu Handelsvermittlern zwischen Nordeuropa und dem Orient einschließlich Indien werden.⁵ Seit diesem Zeitpunkt gilt die kontinuierliche Präsenz von Juden in Deutschland als gesichert.⁶ Die damals immigrierten Gruppen kamen höchstwahrscheinlich aus dem französischen und norditalienischen Raum und gaben die von ihnen mitgebrachte romanische Sprache im deutschsprachigen Umfeld auf. Die Einbindung der Juden in dieses Umfeld und ihre Annäherung an die christliche Umgebung wies dem Hebräischen „eine Rolle zu, wie es noch bis in die Neuzeit dem Lateinischen vorbehalten“⁷ war. Das Deutsche wurde in der neuen

Heimat zum Kommunikationsmittel der Juden, die diese Sprache wie ihre christlichen Landsleute als ‚deutsch‘ bezeichneten.⁸

Als die in den deutschen Sprachraum eingewanderten Juden das Deutsche als Umgangssprache annahmen, befand sich dies auf der Entwicklungsstufe des Althochdeutschen. Im modernen Jiddisch hinterließ das Althochdeutsche jedoch keine Spuren, so dass man davon ausgeht, dass die Juden die allgemeine Sprachentwicklung mitvollzogen und im wesentlichen wie ihre christlichen Nachbarn redeten, auch wenn sie in hebräischen Buchstaben schrieben.⁹ Dies entsprach der gängigen Praxis, für beliebige Sprachen das graphemische System zu verwenden, in dem die jeweils verbindliche heilige Schrift niedergelegt ist. Moslems verschrifteten zahlreiche nichtsemitische Sprachen in den arabischen Buchstaben des Korans. Das Serbokroatische wird von den orthodoxen Serben in kyrillischer, von den römisch-katholischen Kroaten in lateinischer Schrift geschrieben, und auch in Deutschland schreibt man nicht in Runezeichen, sondern in lateinischen Alphabet der christlichen kanonisierten Bibel, der Vulgata.¹⁰

Durch die gesellschaftlich verschlechterte Lage, besonders nach den Pogromen von 1348, kam es im 14. Jahrhundert zu einer großen Auswanderungswelle der jüdischen Bevölkerung gen Osten, vor allem in das Gebiet des heutigen Polens.¹¹ Der allgemeine Kulturzustand der Gebiete, in die die Juden einwanderten, war zu diesem Zeitpunkt weitaus niedriger als in den Ländern, aus denen sie kamen.¹² In Polen herrschte eine Zwei-Klassen-Gesellschaft, eingeteilt in Adel und Bauernschaft. Ein Mittelstand war nicht vorhanden, Städte recht selten, und wenn vorhanden, dann bildeten deutsche Bewohner, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Polen niedergelassen hatten, die Bevölkerungsschicht. Die Juden, bisweilen sogar von Polens Königen ins Land gerufen, sollten also die fehlende Schicht bilden.¹³

Die aus Deutschland kommenden Juden befanden sich in einer isolierten Position, da die Vertreter der polnischen Bevölkerung entweder gesellschaftlich über ihnen (Adelige) oder unter ihnen (Bauern) standen, und selbst in den Städten, in denen es eine kleine Mittelschicht gab, sprach diese nicht Polnisch, sondern Deutsch.¹⁴ Es gab also für die Juden keinen Grund, ihre mitgebrachte Sprache aufzugeben und die der neuen Heimat anzunehmen, zumal Deutsch auch die Sprache der in Deutschland zurückgebliebenen oder geflohenen Verwandten und Freunde war, mit denen man noch vereinzelt in Kontakt stand. Es verwundert also nicht, dass die jüdischen Einwanderer nicht zu einer slawischen Sprache

wechselten, sondern an ihrer mitgebrachten Muttersprache, dem Deutschen, festhielten.¹⁵

Im slawischsprachigen Umfeld von der allgemeinen Entwicklung der deutschen Sprache abgetrennt, mutete das Judendeutsch mit der Zeit archaisch an und wurde in Osteuropa zu einer autonomen Sprache. Allerdings wurde sie nicht ausschließlich von den aus Westen immigrierten Juden gesprochen, sondern auch von denen, die aus Asien über den Kaukasus und die Nachbarländer am Schwarzen Meer ins Land gekommen waren und die Russisch als Muttersprache angenommen hatten. Ende des 16. Jahrhunderts entwickelte sich ein regelrechter Sprachenstreit, da große Teile der jüdischen Bevölkerung am Schwarzen Meer das Judendeutsch als Umgangssprache nicht akzeptierten.¹⁶ Nachdem die mittelalterlichen Zentren in Babylonien und Spanien verschwunden waren, hatte kein anderes Land eine so große jüdische Gemeinschaft wie Polen im 16. Jahrhundert.¹⁷

Mitte des 17. Jahrhunderts kam es als Folge diverser Massaker in der Ukraine zu einem Rückstrom von Juden aus Osteuropa in den deutschsprachigen Raum. Vor allem die grausamen Metzeleien des Bogdan Chmielnitzki (um 1595-1657), der nahezu 250 jüdische Gemeinden vollkommen vernichtete, bedeutete in erster Linie dem slawischsprachigen Judentum ein Ende. Auf der Suche nach einer neuen Heimat flohen viele zudem nach Deutschland, aber auch nach Amsterdam, und brachten somit das Judendeutsch, das sich im Laufe von zwei Jahrhunderten zu einer eigenen Sprache entwickelt hatte, an seinen Ursprung zurück.

Während in Osteuropa die rabbinische Gelehrsamkeit aufgeblüht war, hatte sich die ungünstige gesellschaftliche Situation in Deutschland negativ auf das Bildungsniveau der dort lebenden Juden ausgewirkt. Vielfach wurden Einwanderer als Rabbiner und Lehrer tätig, und dominierten zusätzlich die Sprachpflege.¹⁸

Bis ins 20. Jahrhundert wurde die Sprache der aschkenasischen Juden als ‚Judendeutsch‘ oder ‚Jüdischdeutsch‘ bezeichnet – wegen spezifischer Besonderheiten, die mit der Emanzipation im 18. und 19. Jahrhundert (zumindest in Westeuropa) verschwanden. In Osteuropa nannten die Juden ihre Sprache selbst ‚jiddisch‘ oder ‚idisch‘. Lange Zeit stand das Jiddische abseits des philologischen Interesses, waren doch die Texte in der Umgangssprache für die weniger ausgebildeten Schichten und für Frauen gedacht. Man fokussierte das Interesse so gut wie ausschließlich auf die in Hebräisch geschriebenen Sakraltexte. Erst zum Ende des 19. Jahrhunderts fand sich als Name für diese Sprache Jiddisch.¹⁹ Im

deutschsprachigen Kontext tritt der Ausdruck erst Anfang des 20. Jahrhunderts auf. Dabei handelt es sich um eine Eindeutschung des englischen Begriffs ‚Yiddish‘, den osteuropäische Immigranten gegen Ende um 1900 nach England und vor allem in die USA brachten.²⁰

3. Jiddisch im Vergleich zum Neuhochdeutschen

Bei einem Vergleich²¹ von Hochdeutsch und Jiddisch fällt als unterscheidendes Merkmal sofort die Schrift auf. Deutsch wird in lateinischen, Jiddisch in hebräischen Buchstaben geschrieben. Es handelt sich um einen rein äußerlichen Unterschied, der primär von soziolinguistischer Relevanz ist und unterstreicht, dass sowohl Autoren als auch Adressaten der Texte Juden waren. Generell kann eine Sprache mit jedem beliebigen Alphabet geschrieben werden. Da der Lautbestand einer Sprache ein ‚maßgeschneidertes Gewand‘ besitzt, kann ein graphemisches System eventuell nur modifiziert übernommen werden. Als Juden das Deutsche zu ihrer Kommunikationssprache machten, die sie in hebräischer Schrift niederschrieben, wurden die Gutturale א (*Alef*) und ץ (*Ajin*) zu Vokalen umfunktioniert, da das Hebräische eine Konsonantenschrift ist, in der sich die Vokalisierung aus Buchstabenkombinationen ergibt.

In der Lexik des Jiddischen finden sich neben deutschen auch hebräisch-aramäische, slawische und romanische Begriffe. Für Spezifika der jüdischen Religion wurden bereits bei der Annahme des Deutschen die Termini technici des Hebräischen und Aramäischen beibehalten und vermutlich gemäß der damaligen deutschen Aussprache artikuliert. Die romanischen Worte sind ein Überbleibsel der Zeit vor der ersten Einwanderung in den deutschen Sprachraum, das in christlichen Texten nicht auftritt. Einen grammatischen Einfluss des Romanischen gibt es nicht, während slawische Einflüsse sowohl in der Lexik als in der Grammatik bemerkbar sind.

Die Hauptunterschiede zwischen Jiddisch und Hochdeutsch liegen in den morphosyntaktischen Strukturen, also im Bereich Formenbau und Wortstellung im Satz. Ein besonderes Phänomen der deutschen Syntax ist beispielsweise der Satzrahmen mit mehrteiligen Prädikaten, der in Hauptsätzen verbal-prädikativ, in Nebensätzen konjunkional-prädikativ ist. In Hauptsätzen folgen auf das finite Verb zunächst andere Satzglieder, dann erst der zweite Teil des Prädikats. Beide Teile bilden einen Rahmen, innerhalb dessen die Satzglieder stehen. Bei den durch

Konjunktionen oder Pronomina eingeleiteten Nebensätzen steht im Deutschen das Prädikat am Satzende. Im Jiddischen erfolgt diese Trennung der Prädikatsteile hingegen nicht. Das nominale Objekt muss immer hinter das gesamte Prädikat treten. Der deutsche Satz *Ich habe die Frau gesehen* ist so aufgebaut, dass auf das Subjekt *ich* das Verbum finitum *habe* als erster Teil des Prädikats folgt, der zweite Teil, das Partizip II *gesehen*, steht am Ende. Das Akkusativobjekt *die Frau* wird von den beiden Prädikatsteilen eingerahmt. Der Satz lautet gemäß der jiddischen Satzstellung *Ich habe gesehen die Frau*. Der Nebensatz, *weil ich die Frau gesehen habe*, bei dem die Konjunktion *weil* und das Prädikat *gesehen habe* einen Rahmen bilden, müsste analog zum Hauptsatz in jiddischer Satzstellung *weil ich habe gesehen die Frau* lauten.

Relativsätze werden im Deutschen durch Pronomen eingeleitet, die veränderlich in Kasus, Numerus und Genus sind. Im Jiddischen gibt es lediglich das unveränderliche Pronomen sf)ww (*wos*), das als hinweisendes Signalwort für Relativsätze fungiert. Die syntaktische Funktion, die ein Relativum innerhalb eines Nebensatzes ausübt, wird auf andere Weise angezeigt, etwa durch Personalpronomen oder Substantive mit Possessivpronomen.

Handlungen in der Vergangenheit können im Jiddischen nur im Perfekt ausgedrückt werden, und zwar in einer analytischen Form, die aus Partizip Perfekt mit den Hilfsverben)bf)h (*hoben* = ‚haben‘) oder)yyz (*sajn* = ‚sein‘) besteht. Vermutlich handelt es sich um einen slawischen Einfluss. Einen Konjunktiv gibt es im Jiddischen nicht. Ebenfalls slawischer Herkunft ist das unveränderliche Reflexivpronomen $\text{\}yz}$ (*sich* = ‚sich‘) in allen Personen.

Im Gegensatz zum Deutschen finden wir im Jiddischen feste Ausdrucksformen für die Aspektkennzeichnung von Verben, wie beispielsweise Beständigkeit, Wiederholung, Plötzlichkeit oder Andauern, die im Deutschen adverbial ausgedrückt werden müssen.

Das Partizip Präsens wird durch Anfügen des Suffix qyd (*dik*) an die erste beziehungsweise dritte Person Präsens Plural gebildet. Wir haben also im Jiddischen statt *sitzend* oder *schreibend* die Präsenspartizipien qydcyz (*sizendik*) und $\text{qydnbyyr\$\}$ (*schrajbendik*). Im modernen Deutschen finden wir nur eine dem entsprechende Form, und zwar *lebendig*, wobei der Akzent auf die vorletzte Silbe gerückt ist.

In der deutschen Gegenwartssprache bewirkt die Verdopplung der Negation, anders als noch im Mittelhochdeutschen, die Aufhebung der Verneinung. Nicht so im Jiddischen. Der jiddische Satz ם(ww(ג +yn lf)mnyyq sy) \$+n(m }yyq w)ww (*Wo kajn mensch is kajmol nit gewen*) müßte übersetzt lauten: ‚Wo niemals ein Mensch gewesen ist.‘ Auch einige semantische Unterschiede beruhen auf den asynchronen Sprachentwicklungen des Jiddischen und des Deutschen: Das jiddische Wort םlkym\$ (*schmajcheln*) hat zum Beispiel die Bedeutung ‚lächeln‘, םpryd (*dirfen*) hat man mit ‚müssen‘ zu übersetzen und םg(m (*megn*) mit ‚dürfen‘.

II.

Jüdische Autoren im Mittelalter

1. Ärzte, Übersetzer, Ring- und Fechtmeister

Obwohl Juden in Deutschland der Zugang zu den Universitäten verwehrt war, waren jüdische Ärzte im Mittelalter hoch angesehen. Jüdische Arzneibücher genossen einen hohen Stellenwert und wurden häufig in christliche Kodizes übernommen. Aufgrund der Verfolgungen im Mittelalter sind jedoch lediglich jüdischdeutsche Zeugnisse jüngeren Datums erhalten.²²

Unter den medizinischen Einträgen einer in Italien um 1400 entstandenen Mischhandschrift findet sich eine Rezeptgruppe, von deren Herkunft der alemannische Kompilator sagt, dass sie *der Jvd ze sekingen zu Miner hand gab*.²³ Wer dieser ‚Jude von Säckingern‘ war, ist ebenso wenig ermittelt wie der wirkliche Name des ‚Juden von Kreuznach‘, der im späten Mittelalter ein bekannter Arzt gewesen sein muss. Eine Sammlung medizinischer Texte ist in Heidelberg als ›Des Juden buch von kreuczenach‹ überliefert. Die deutsche Handschrift wurde um 1525 von Pfalzgraf Ludwig V. persönlich geschrieben. Als Quelle stand wohl eine Leihgabe zur Verfügung, die direkt aus der jüdischen Gemeinde Kreuznach kam, wo der Verfasser Untertan Ludwigs war.²⁴

Ebenfalls Mediziner war der ‚Jude von Solms‘, dessen chirurgisches Manual 1430 abgeschlossen wurde, jedoch nur in einer Kopie von ca. 1500 erhalten ist. Der zweifellos sprachgewandte ‚Jude von Solms‘ kam vermutlich aus dem französischen Raum, was sich vereinzelt an Romanismen in seiner Sprache widerspiegelt. Über sich selbst sagt er: *Ich heisse der Judde von salms* und stellt

sich vor als *ein geselle in medicina vnd Cirologie vnd der heiliger schrift*²⁵. Nach Auskunft seines Handbuchs wurde der ‚Jude von Solms‘ um 1360 geboren, war 1380 zur Zeit der Krönung Karls IV. in Paris und stand in Beziehung zu Philipp von Savoyen. Spätestens seit 1426 stand er im Dienste des Grafen Johann V. von Sponheim zu Salms, für den er medizinische Schriften verfasste und aus anderen Sprachen ins Deutsche übersetzte.²⁶

Angaben zur Person des ‚Juden Ott‘ finden sich nur in den Handschriften von Fechtmeistern, die in der Tradition Johannes Liechtenauers stehen.²⁷ In Paulus Kals ›Gesellschaft Liechtenauers‹ (um 1460): *Maister ott iud der der herren von osterreicher ringer gewessen ist.*²⁸ Die Angaben stehen stets im Perfekt oder in Verbindung mit der posthumen Segensformel *das im got genadig sey*²⁹. Als terminus ante quem für Otts Tod steht das Jahr 1443.³⁰ Ott war Urheber eines Lehrbuchs des Ringens, das sich großer Beliebtheit erfreute und stets zusammen mit der Fechtlehre Liechtenauers aufgezeichnet wurde. Alle Überlieferungen sind als Bearbeitungen aufzufassen. Die älteste und möglicherweise noch von Ott autorisierte Fassung des Prosawerkes findet sich in Hans Talhoffers Fechtbuch von 1443.³¹ Während Talhoffer Ott als *eyn tauffer jud*, also als ‚getauften Juden‘, bezeichnet, zeigt der posthume Segen bei Kal, dass dieser ihn als Christen akzeptierte.³² Auf Otts Schriften baut Lew auf, der im Explicit einer Handschrift nicht wie in den sonstigen Nennungen als Meister, sondern als Jude, *den man nant den Lewen*³³, bezeichnet wird. Lew entwickelte ein Fechtbuch, das auch späteren Fechtmeistern als Vorlage diente.³⁴ Es ist davon auszugehen, dass sowohl Lew als auch Ott getaufte Juden waren.

In Philipp Colins Parzivalfortsetzung von 1336 findet sich am Ende der Dichtung eine Danksagung an den Juden Sampson Pine, der dem Dichter und Claus Wisse die französische Vorlage verdeutschte. Da gebildete Juden häufig mehrsprachig und viele als Übersetzer tätig waren,³⁵ verwundert diese Danksagung nicht. Zugleich belegt sie eine gemeinsame literarische Tätigkeit von Juden mit Christen:

*nu han ich erst an in gedoht:
ein jude ist Sampson Pine genant
der het sine zit ouch wol bewant
an dirre oventure.
er tet uns die stüre
waz wir zuo rimen hant bereit
do het er uns daz tünchsich geseit
von den oventuren allen gar.
ich wünsche daz er wol gevar*

Nun habe ich zuerst an ihn gedacht:
Ein Jude, Sampson Pine mit Namen,
hat viel Zeit investiert
in diese Geschichte.
Er hat uns geholfen,
indem er das, was wir zu reimen hatten,
uns ins Deutsche übersetzte,
die gesamte Geschichte.
Ich wünsche, dass es ihm wohl ergehe

*als ein jude noch sinre e
er enbegerte anders nüt me.*³⁶

als ein Jude nach seinem Gesetz,
er beehrt nichts anderes.

2. Süßkind von Trimberg

Sehr kontrovers wird das vermeintliche Judentum des Minnesängers Süßkind von Trimberg, benannt nach einer Ortschaft in Franken nahe Würzburg, diskutiert, dessen Werk in der Großen Manessischen Heidelberger Handschrift (C), entstanden zwischen 1310 und 1330 in Zürich, auf drei Seiten mit insgesamt zwölf Strophen und einer Miniatur überliefert ist.

Der Name ‚Süßkind‘ deutet auf einen verdeutschten hebräischen Namen hin.³⁷ Vorausgesetzt es handelt sich tatsächlich um einen jüdischen Minnesänger, stellt Süßkind ein „Unikat in der Literatur des deutschsprachigen Mittelalters“³⁸ dar. Die Miniatur zeigt Süßkind mit trichterförmigem Hut, einem ‚Judenhut‘, seine Physiognomie gleicht den anderen drei Figuren, die in der Miniatur dargestellt sind, lediglich der lange Bart hebt den Sänger von den anderen ab.³⁹ Abgesehen von der Diskussion um Süßkinds jüdische Identität, ist allein schon die Darstellung eines Juden „in dieser höfischen Liedersammlung (...) bemerkenswert.“⁴⁰

Das Werk beginnt mit einer kritischen Abwägung von Geburts- und Seelenadel, plädiert für die Gedankenfreiheit, lobt den allmächtigen Gott und die keusche Ehefrau, bevor durchaus kritisch das Thema ‚Armut und Reichtum‘ behandelt werden. Weder in editorischer, formaler noch interpretatorischer Hinsicht wird die Forschung vor große Probleme gestellt, wäre da nicht der Versuch einer autobiographischen Ausdeutung:

*Ich var ûf der tôren vart
mit mîner künste zwâre.
daz mir die herren nicht welnt geben,
des ich ir hof vil wlieden
und wil mir einen langen bar
lân wachsen grîser hâre:
ich wil in alter juden leben
mich hinnân fürwert ziehen,
mîn mantel der sol wesen lanc,
tief under einem huote
dêmüeteclîch sol sîn mîn ganc,
und selten mê gesingen hovelfîchen sanc,
sît mich die herren scheident von ir
guote.⁴¹*

Ich bin auf der Straße der Tore
mit meiner Kunst angelangt.
Weil mir die Herren nichts geben wollen,
will ich ihren Hof fliehen
und will mir einen langen Bart
voll grauer Haare wachsen lassen:
Ich will nach alter jüdischer Lebensweise
fortan durchs Land ziehen,
mein Mantel soll lang sein,
unter einem tief heruntergezogenen Hut
soll demütig mein Gang sein,
nie mehr will ich höfische Lieder singen,
da die Herren mich von ihrem Besitz
fernhalten.

Es stellt sich die Frage, ob hier ein Jude spricht, der, enttäuscht und desillusioniert von seinen Gönnern und der Kunst, sich seinen Wurzeln zuwendet, oder ob sich der Autor lediglich eines Vergleiches bedient. Der lange graue Bart darf nicht

eindeutig als demonstratives Zeichen für Süßkinds Judentum gesehen werden. Er kann an dieser Stelle auch als Symbol für die Sorgen, die den Autor altern ließen, oder als Zeichen der Weisheit interpretiert werden. Ebenso wenig können die Anklänge an das Alte Testament als Indiz gewertet werden,⁴² denn die hebräische Bibel war natürlich nicht allein Juden vorbehalten. Auch wenn es nicht eindeutig ist, ob Süßkind von Trimberg tatsächlich ein jüdischer Minnesänger war, spricht auch nichts wirklich dagegen. Aus dem Werk selbst lässt sich Süßkinds Zugehörigkeit zum Judentum zumindest nicht beweisen.⁴³ In diesem Jahrhundert hat sich Friedrich Torberg von der Gestalt des Minnesängers zu seinem historischen Roman ›Süßkind von Trimberg‹ (1972) inspirieren lassen.

Die Betrachtung der jüdischdeutschen Schriften zeigt, dass von jüdischer Seite ein reges Interesse an mittelhochdeutscher Literatur bestand. Da es auch in anderen europäischen Literaturen überlieferte jüdische Autoren gibt,⁴⁴ relativiert sich die Faszination von einem jüdischen Minnesänger.

III.

Jüdischdeutsche Literatur im Mittelalter

1. Erste Sprachzeugnisse

Das jüdischdeutsche Schrifttum blieb lange Zeit in der Germanistik traditionell nahezu ausgeschlossen. Die Frage nach den Ursachen lässt sich, so Dinse, „in der Tat leicht beantworten, wenn man um das Selbstverständnis der deutschnationalen Literaturgeschichtsschreibung seit dem 19. Jahrhundert weiß“⁴⁵. Viele Vertreter der Germanistik verstanden sich traditionell als Vertreter einer ‚deutschen‘ Wissenschaft, in einzelnen Fällen führte das sogar zu einer bedingungslosen Unterstützung der nationalsozialistischen Ideologie. Seit dem Mittelalter war eine feindliche Haltung gegenüber der jüdischen Bevölkerung quasi ein „selbstverständlicher Bestandteil des kollektiven christlichen (später auch des säkularisierten nationalen) Bewusstseins geworden“⁴⁶, so dass die volkssprachige Literatur der aschkenasischen Juden keineswegs als Bestandteil der deutschen Literatur interpretiert wurde.

Das Hebräische war im Mittelalter als Umgangssprache so gut wie ausgestorben und diente lediglich als Literatursprache der Sakraltexte, so dass es notwendig war, „die heiligen Bücher sprachlich zu ‚entsiegeln‘“⁴⁷. Zu den Anfängen des

jüdischdeutschen Schrifttums gehören daher Glossen (Wörterklärungen) in der religiösen hebräischen Literatur des Mittelalters. Nur relativ wenige auswertbare Handschriften aus dem frühen Mittelalter sind überliefert, viele nur in Abschriften. Dies hängt zum einen mit der geringen Wertschätzung zusammen, die jüdischdeutschen Texten im Vergleich zu Sakraltexten entgegengebracht wurden (oft wurden diese Texte nur auf billigem Papier, in seltenen Fällen auf Pergament festgehalten), zum anderen blieb während der Judenverfolgungen im Mittelalter kaum eine jüdische Gemeinde von Brandschatzungen und Bücherverbrennungen verschont. Das Hauptaugenmerk lag in solchen Fällen natürlich auf der Bewahrung der genuin hebräischen Textzeugnisse und nicht der in hebräischer Schrift verfassten deutschen. Es ist davon auszugehen, dass während der nationalsozialistischen Herrschaft viele jüdischdeutsche Handschriften aus dem Mittelalter vernichtet wurden.

Der in Frankreich geborene und lange Zeit in Worms lebende Rabbiner Salomon ben Isaak, genannt Raschi (1040-1105), blieb einer der wenigen jüdischen Autoren seiner Zeit, der vereinzelt deutsche Vokabeln zur Erläuterung biblischer oder talmudischer Ausdrücke anführte. Im Vergleich zu den arabischen, griechischen, persischen oder romanischen Bestandteilen ist die Zahl der deutschen Glossen in hebräischen Schriften unbedeutend klein.⁴⁸

Einen wichtigen Beleg für die Existenz des Jüdischdeutschen stellen Glossen in den Ritualwerken des frühen 13. Jahrhunderts dar. In der ›Sefer ha-assufot‹ von Jehuda ben Jakob ben Elija aus Carcassone werden einzelne rituelle Gegenstände *bi-lashon aschkenas*, ‚in der Sprache Aschkenas‘, also auf Deutsch, notiert.⁴⁹ Ebenso finden sich jüdischdeutsche Glossen in dem wohl bedeutendsten jüdischdeutschen Moralwerk der Epoche, der ›Sefer chassidim‹, dem ›Buch der Frommen‹, das der in Speyer geborene und lange Zeit in Regensburg lebende Jehuda ben Samuel Chassid (ca. 1150-1217) in Hebräisch abfasste.⁵⁰

Als ältestes datiertes jüdischdeutsche Sprachdenkmal gilt ein Verspaar im ›Wormser Machsor‹ von 1272/73.⁵¹

gut tak im betage
se waer des machasor
in beiss hakknesses trage.

Ein guter Tag sei dem beschieden,
der dies Machsor in die Synagoge trägt.⁵²

Abgesehen von den beiden hebräischen Ausdrücken *Machsor* und *Bet Haknesset* (‚Haus der Versammlung‘), für das im Deutschen das griechische Wort *Synagoge*

benutzt wird, findet man hier reines Mittelhochdeutsch in hebräischer Schreibweise vor. Das Wort rwzxm (*Machsor*) bedeutet ‚Kreislauf‘ und bezeichnet ein Gebetbuch für Schabbat und Festtage. Der ›Wormser Machsor‹ wurde von Simcha ben Jehuda im Auftrag seines Onkels Baruch ben Jizhak zusammengestellt.⁵³ Auch wenn der Gesamttext hebräisch ist, so sind in diesem Gebetbuch einige Wörter in der deutschen Umgangssprache in hebräischer Schrift eingeführt. Worms war damals eines der führenden Zentren jüdischen Geisteslebens, so dass es nicht verwundert, ausgerechnet hier das älteste jüdischdeutsche Sprachdenkmal zu finden.

2. Die Taylor-Schechter-Collection

Der älteste der im engeren Sinne literarischen jüdischdeutschen Texte findet sich in einer Sammelhandschrift aus dem Jahr 1382.⁵⁴ Eine Verordnung aus der Zeit des Jerusalemer Tempels schreibt vor, dass für den Tempeldienst unbrauchbar gewordene Schriften zunächst in einem gesonderten Raum, der sogenannten *Genizah*, aufbewahrt werden müssen, bevor sie schließlich in der Erde bestattet werden.⁵⁵ Diese Besonderheit im Umgang mit sakralen Texten wurde von Juden in der Diaspora weitergeführt. Da selbst in einem profanen Text der Name Gottes (vgl. Ex 3,14ff.) erwähnt sein könnte, wurden nahezu alle Texte aufbewahrt, da niemand den göttlichen Namen durch Unaufmerksamkeit entweihen wollte und sollte.

Von einer Ägypten-Reise brachten Ende des 19. Jahrhunderts die beiden schottischen Reisenden Agnes Smith Lewis und Margaret Dunlop Gilson aus der Genizah der 882 gebauten Esra-Synagoge von Fostat, Alt-Kairo, zwei in Hebräisch beschriebene Blätter mit und gaben sie Salomon Schechter (1847-1915), der damals Dozent für Talmudstudien an der Universität Cambridge war. Schechter identifizierte das Pergamentblatt als Teil des Palästinensischen Talmuds, das Papierblatt als Text eines Buches von Ben Sirah. Vor dem Fund wusste man nichts von der Existenz dieser beiden Texte in hebräischer Sprache, so dass man auf diese Entdeckung hin beschloss, Schechter nach Ägypten zu schicken, um möglichst viele Handschriften von Kairo nach Cambridge zu bringen. 1896 erwarben Salomon Schechter und Charles Taylor nach eigener Schätzung etwa 10.000 Fragmente, die aus der Kairoer Genizah nach England gebracht wurden.⁵⁶

Unter diesen Fragmenten finden sich auch folgende Werke in hebräisch geschriebenem Mittelhochdeutsch (Cambridger Codex T-S.10 K.22):

1. Fragment ›Unser Rabbi Moses‹
2. ›Gan Eden‹ (Garten Eden)
3. ›Abraham Avinu‹ (Über die Jugend Abrahams)
4. ›Jossef hazzadik‹ (Josef, der Gelehrte)
5. Fabel vom sterbenden Löwen
6. Liste der Wochenabschnitte des Pentateuch und
Glossar der Namen der Steine im Brustschild des Hohepriesters
7. ›Dukus Horant‹

Die ersten vier Texte sind Biblepisoden, also keine Übertragungen deutscher Texte. Als Schreiber der ersten drei ist ein gewisser Isaak angegeben. Die ursprünglich deutsche Fabel vom sterbenden Löwen ist auf das Jahr 1382 datiert. Sollte dieses Jahr auch für das fragmentarische Brautepos ›Dukus Horant‹⁵⁷ maßgebend sein, so wäre diese jüdischdeutsche Version des Kudrunliedes mehr als 100 Jahre älter als die einzig erhaltene mittelhochdeutsche Handschrift dieses Heldenepos.⁵⁸ Die erhaltenen 280 vierzeiligen Strophen des ›Dukus Horant‹ stehen den Strophen des ›Rabenschlacht‹-Epos aus dem Sagenkreis um ›Dietrich von Bern‹ nah.⁵⁹ Inhaltlich lassen die vielen Motivparallelen keine eindeutige Zuweisung zu anderen Dichtungen zu.⁶⁰

3. Jüdischdeutsche Literatur nach weltlichen Quellen

Die jüdischdeutsche Literatur des Mittelalters war in erster Linie für die weniger ausgebildeten Schichten bzw. Bevölkerungsgruppen bestimmt. Vor allem Frauen und – je nach Zeit und Ort in verschieden großen Anteilen – Männer, die der hebräischen Sprache nicht kundig genug waren, bildeten die Zielgruppe dieser Literatur, die sowohl Wissensdrang als auch Unterhaltungsbedürfnis mit Schriften in der *Mameloschn*, der deutschen Muttersprache, stillen sollte.

Bereits im 12. Jahrhundert findet man in der ›Sefer chassidim‹ von Jehuda ben Samuel Chassid eine Erwähnung von Liedern in deutscher Mundart und von Ritterromanen, einer in der jüdischen Bevölkerung äußerst populären Unterhaltungslektüre.⁶¹ In jüdischen Kreisen kursierten Legenden, Sagen, Heldenlieder oder auch Fabeln, die aber weniger in schriftlicher Form festgehalten als mündlich übertragen wurden. Jüdische Spielmänner, im jüdischen Volksmund schlicht *Singer* genannt, erfreuten sich großer Beliebtheit. Zu ihrem Repertoire gehörten neben dem ›Dukus Horant‹ auch ›Dietrich von Bern‹, ›Meister Hildebrand‹, ›Widuwilt‹, ›Kaiser Oktavius‹ und weitere Erzählungen, deren Quellen zumeist deutsche Epen waren.⁶² Während die Spielleute „sich in Strophenbau, Reimtechnik, Rhythmus und Melodie eng an ihre Vorbilder hielten,

bedeutete eine Übernahme doch meist judaisierte Assimilierung⁶³, also eine Angleichung an jüdische Wertvorstellungen.

Von Josef Wizenhausens ›Widuwilt⁶⁴, einem dem Artuskreis zugehörigen Epos, das auf dem ›Wigalois‹ Wirnts von Gravenberg beruht,⁶⁵ sind drei Manuskripte und mindestens sieben Druckausgaben erhalten.⁶⁶ Im Gegensatz zum 12000 Verse umfassenden ›Wigalois‹ wurden in den 5000 Versen des ›Widuwilt‹ – wie auch in anderen vergleichbaren Werken – u.a. christliche Motive (Taufe, Konversion zum Christentum etc.) sowie Beteuerungen und Ausrufe, die auf christlich-religiösen Anschauungen beruhen, weggelassen. Zudem weist der Text verschiedene hebräische Wörter auf. Vor allem in der Einleitung und in den Schlussversen findet man Gotteshuldigungen und fromme Wünsche, die einen eindeutig jüdischen Charakter tragen, so unter anderem in dem Wunsch der Erlösung und Heimkehr ins Gelobte Land, der sich in der Einleitung wie folgt äußert:

*Das ir sollt sokhe sein,
Zu kumen in erez jisrael anein.*⁶⁷

Dass ihr würdig sein sollt,
in das Land Israel hinein zu kommen.

Die Schlussverse lauten:

*Do mit hat das buch ein end
Das uns got moschiach send.*⁶⁸

Nun ist das Buch zu Ende,
auf dass uns Gott den Messias sende.

Einer der wichtigsten Autoren jüdischer Spielmannsdichtung war der 1469 in Neustadt an der Aisch geborene Elia Levita-Boucher, der 1549 in Venedig starb.⁶⁹ 1507 verfasste er das ›Bovobuch‹ oder auch ›Bovebuch‹, das 1541 in Isny (Algäu) unter dem Titel ›Bovo d'Antona‹ erschien.⁷⁰ Das Buch ist eine Versübertragung eines englischen Romans von Sir Bevis of Southampton,⁷¹ auch wenn wohl die italienische Übersetzung als Vorlage diente. Die ursprünglich in England entstandene Erzählung war über ganz Europa verbreitet, doch interessanterweise ist diese Übersetzung die einzige Bearbeitung, die in deutscher Sprache zu finden ist.

In der italienischen Stanzenform *ottava rima* erzählt Levita-Boucher die Liebesgeschichte des jungen Bovo und der schönen Drusine, passt jedoch die christliche Ritterwelt mit jüdischen Motiven seinem Publikum an und ergänzt sein Werk um Pro- und Epilog sowie um ein Glossar der im Werk vorkommenden italienischen Wörter. Ebenfalls eine Liebesgeschichte war Levita-Bouchers ›Paris un Viene‹, die 1514 verfasst und 1594 gedruckt wurde, jedoch nicht an den Erfolg

des ›Bovobuches‹ anknüpfen konnte. Beide Werke wurden, wie alle Spielmannsdichtungen, mit Gesang rezitiert.

In den 650 Strophen des ›Bovobuches‹ finden sich interessante Modifikationen des italienischen Originals, das 1400 Verse umfasst. An einer Stelle bemängelt z.B. die Heldin gegenüber ihrem Vater, einem Heidenkönig, daß ihr Sohn noch nicht nach jüdischer Tradition beschnitten sei, worauf dieser ihr antwortet:

*Du darfst nit sorgen,
ein hübsch Brismiloh will ich
machen morgen.⁷²*

Sorge Dich nicht,
morgen machen wir eine schöne Brit
Milah.

Mit dem hebräischen Ausdruck *hlym-tyrb* (*Brit-Milah*) wird die Beschneidungszeremonie bezeichnet, die als Siegelzeichen des Bundes zwischen Gott und den Nachkommen Abrahams dient (vgl. Gen 17, 1-14) und acht Tage nach der Geburt bei jüdischen Jungen durchgeführt wird.

In den Schlussversen finden wir – wie auch an anderen Stellen der Erzählung – einen moralisch-religiösen Unterton. Der Ausdruck *Bes-Hamikdosch*, hebr. –*tyb* *šdqmh* (*Bet-Hamikdosch* = ‚Haus des Heiligtums‘), ist eine Bezeichnung für den Tempel in Jerusalem:

Und soll uns derlösen aus unseren Pein

Und [Gott] soll uns

*Und soll uns die Gnod geben
Daß mir all müssen sauche sein
Moschiach Zeit zu derleben
Der soll uns führen*

aus unserer Pein erlösen
und soll uns gnädig sein,
damit uns das Glück widerfahre,
die Zeit des Messias zu erleben,
der uns nach Jerusalem hinein führen

*gen Jerusalem hinein eben
Oder irgends in ein Dörflein darneben
Und soll uns
das Bes-Hamikdosch baun.⁷³*

oder in irgendein Dorf in der Nähe
und uns das Bet Hamikdosch bauen wird.

Vor allem im 16. und 17. Jahrhundert erschienen viele *tajtsche bicher*, die auf deutschen Werken basierten, so u.a. jüdischdeutsche Versionen der ›Sieben weisen Meister‹, der ›Schildbürger‹ und auch des ›Till Eulenspiegel‹.⁷⁴ Interessanterweise spart der jüdische Schreiber in den 102 Erzählungen seiner ›Eulenspiegel‹ Ausgabe die Episoden, in denen die Frankfurter Juden verhöhnt werden, nicht aus.⁷⁵

4. Jüdischdeutsche Literatur nach religiösen Quellen

Während sich viele Juden im täglichen Leben ihrer christlichen Umgebung anpassten, vollzogen sich diese assimilatorischen Vorgänge nicht auf religiöser Ebene. Hebräisch blieb Sakralsprache der jüdischen Religion, auch wenn vereinzelt Gebete in die Umgangssprache übersetzt wurden. Traditionell kam der jüdischen Frau eine größere Rolle in der religiösen Daseinsgestaltung zu als in der

christlichen Umwelt, so dass ein Großteil der jüdischdeutschen Literatur auf ein weibliches, der hebräischen Sprache nicht mächtiges Publikum zugeschnitten war, dessen Autoren oftmals Frauen waren.⁷⁶ Es verwundert nicht, dass der Buchstabentypus dieser Werke *wajber tajtsch* (,Weiberdeutsch‘) genannt wurde.⁷⁷

In erster Linie entstanden jüdischdeutsche Bearbeitungen des Pentateuch, von denen ›Zena Urena‹ (הנני רואה הנני צו, Hld 3,11: ,Geht hinaus und schaut!‘), verfasst 1600 von Jakob ben Isaak Aschkenasi (1550-1638), die wichtigste ist.⁷⁸ Diese freie Übertragung des Pentateuch und weiteren biblischen Schriften sowie gedichteten Erzählungen, die aus jüdischen Quellen schöpfen, konnte 200 Neuauflagen verzeichnen.⁷⁹ 1623 veröffentlichte Aschkenasi mit der ›Sefer hamaggid‹, dem ›Buch der Predigten‹ eine nicht ganz so erfolgreiche Fortsetzung. Zweck beider Werke war es, Leserinnen und Leser von Predigern und Bibelerklärern unabhängig zu machen.⁸⁰

Jüngeren Datums sind der ›Tajtsch chumesch‹ (Prag 1590), eine Pentateuchübersetzung von Isaak ben Simeon⁸¹ oder auch das ›Sefer schel r. anschel markebet ha-mischna‹ (Krakau 1534), das als ältestes jüdischdeutsches Druckwerk gilt.⁸² Anschels Buch ist ein Bibellexikon und eine Konkordanz. Eventuell war das Buch als Hilfe für Disputationen mit Christen gedacht.⁸³ Ausgerechnet zwei zum Christentum konvertierte Juden, Paulus Aemilius und Michael Adam, veröffentlichten 1544 die ersten beiden jüdischdeutschen Übersetzungen des Pentateuch.⁸⁴ Michael Adam war es auch, der 1546 in Zürich die jüdischdeutsche Übersetzung des im 10. Jahrhundert in Italien entstandenen ‚Pseudojosephus‘ veröffentlichte.⁸⁵ Dieser ›Josippon‹ zählt zu den wichtigsten historisch-literarischen Werken der jüdischdeutschen Literatur,⁸⁶ das ebenso wie das im 16. Jahrhundert entstandene ›Ku Buch‹ von Abraham ben Mattalia als Reaktion auf die Popularität der jüdischdeutschen Profanliteratur zu interpretieren ist.

Weitere liturgische und rituelle Frauenbücher sind unter anderem das 1560 in Augsburg entstandene ›Tajtsch betbichlein‹ und Josef bar Jakars sogenanntes ›Ichenhauser Gebetbuch‹ (1544), die ›Seder ha-t'filos‹.⁸⁷ Der Ausdruck *Seder ha-t'filos* bedeutet ‚Ordnung der Gebete‘ und ist eine andere Bezeichnung für einen *rwds* (*Siddur*, nhebr. für ‚Ordnung‘), ein Gebetbuch, in dem tägliche Gebete und solche, die zur liturgischen Grundordnung des Schabbat und Festgottesdienst gehören, zusammengefasst sind.

Neben Übersetzungen des Siddur entsteht eine eigenständige Gebetsform, die *Tchine*. Es handelt sich um einfache private Bittgebete, die vor allem für Frauen bestimmt und vielfach von Frauen verfasst wurden.⁸⁸ Überliefert sind auch poetische Liturgien und zahlreiche Lieder für Feste und Schabbat wie z.B. das ›Teiten lid‹ (,Totenlied‘) und das ›Tojre lid‹ (Thoralied) von Jakob Teplitz oder das ›Getlich lid‹ (,göttliche Lied‘) von Schlome Singer, die alle aus dem Jahr 1600 stammen. Eine der wichtigsten Verfasserinnen war im 16. Jahrhundert Rebekka bat Meir Tiktiner.⁸⁹

Vollständige Bibelübersetzungen finden sich erst im 17. Jahrhundert in Amsterdam, so unter anderem von Jekutiel Blitz (1676) und Josef Wizenhausen (1683).⁹⁰ Neben den Pentateuchübertragungen finden wir auch eine größere Anzahl von jüdischdeutschen Büchern, die der Mussarliteratur zuzuordnen sind. Das hebräische Wort *רסמ* (*Mussar*) bedeutet ‚Zucht‘ oder ‚Moral‘, es handelt sich also um Moralbücher religiösen und ethischen Inhalts handelt. Die wichtigsten Werke der Mussarliteratur sind die ›Sefer ha-middat‹ (›Buch der Sitten‹, 1542), die ›Sefer mizwot naschim‹ (›Buch der Frauenpflichten‹, 1552) und die ›Sefer ha-gan‹ (›Buch des Gartens‹, 1579) von Israel ben Elieser.⁹¹ Basieren diese Werke noch auf hebräischen Quellen, so kommt es im 17. Jahrhundert zu einer endgültigen Ablösung von hebräischen Vorlagen. Vor allem der 1606 entstandene ›Brantschpigel‹ von Moses Jeruschalmi, genannt Moses Henochs, ist ein besonders kritisches Werk der Mussarliteratur, das mit Adolf Freiherr von Knigges ›Über den Umgang mit Menschen‹ (1788-90) zu vergleichen ist.⁹² Zielt der ›Brantschpigel‹ auf ein bürgerlich jüdisches Publikum, so ist Isaaks ben Eljakim ›Lew tow‹ (›Das gute Herz‹) von 1620 als ‚Benimmbuch‘ für die schlechter gestellte jüdische Landbevölkerung gedacht.⁹³

Als Reaktion auf den Erfolg christlicher Heldenepen entstanden ab dem 15. Jahrhundert Bearbeitungen biblischer Erzählungen. Die wichtigsten Werke der geistlichen Dichtung nach Muster der Spielmannsdichtung waren die ›Sefer schmuel‹ oder ›Schmuelbuch‹⁹⁴ und das darauf aufbauende ›Melochimbuch‹ (,Buch der Könige‘).⁹⁵ Außerdem existieren noch Esther-Paraphrasen wie die 1589 in Krakau gedruckte ›Lang Megille‹ von Leib bar Moses Melir und Bearbeitungen anderer biblischer Stoffe.

Neben den Spielmännern gab es auch jüdische Bänkelsänger, die Nachrichten verbreiteten und geschichtliche Ereignisse kommentierten. Etwa 40 solcher Lieder

sind aus dem 17. und 18. Jahrhundert erhalten. Inhalt ist u.a. das Auftreten des falschen Messias Schabtai Zvi (1626-1676), Massaker, Vertreibungen und das Leiden der jüdischen Bevölkerung. Diese Lieder wenden sich in nicht wenigen Fällen gegen christliche Lieder, die die Geschehnisse aus einer anderen Sicht beschreiben.⁹⁶

Die einzigen überlieferten Geschichtssammlungen, die biblische Bücher als Vorlage hatten, sind die ›Ma'asse nissim der schat wormeisa‹ (›Wundergeschichten der Stadt Worms‹) und das sogenannte ›Ma'assebuch‹. Mit ‚Ma'asse‘ (מאסע, hebr. ‚Tat‘) bezeichnet man im jüdischdeutschen Sprachgebrauch Geschichten, Legenden, Märchen oder Sagen.

Das ›Ma'assebuch‹ ist eine Sammlung von über 250 Geschichten, die 1602 in Basel von dem Verleger und Buchhändler Jakob bar Abraham aus Mesritsch in Litauen, auch Jakob Pollak genannt, herausgegeben wurde. Das Buch ist didaktisch akzentuiert und steht im Dienst der religiös-ethischen Idee.⁹⁷ Die Grundlagen des ›Ma'assebuches‹ sind über 150 Geschichten in talmudisch-midrassischer Tradition, knapp 30 Geschichten, die dem Regensburger Zyklus der ›Rhein-Donau-Sagen‹ angehören und von einem Rabbi Samuel und seinem Sohn Rabbi Jehuda erzählen, sowie knapp 100 jüdische Erzählungen, die orientalischer und abendländischer Tradition entstammen und viele Requisiten des Märchens und der Legende aufweisen.⁹⁸ Das ›Ma'assebuch‹ diente als Vorbild für die ›Ma'asse nissim‹ des Wormser Synagogendieners Juspe ben Naftali, die von seinem Sohn Elieser aus dem Hebräischen ins Jüdischdeutsche übersetzt wurde.⁹⁹

Ein jüdischdeutsches beziehungsweise jiddisches Theater entwickelte sich erst mit der Lösung des Theaters aus einem rein christlichen Kontext. Nach dem Vorbild der Fastnachtspiele entstanden seit dem 17. Jahrhundert Purimspiele (komische Bearbeitungen der Megilat Ester), in der Folgezeit wurden auch andere biblische Themen wurden zu Dramen umgearbeitet.¹⁰⁰

Nach einem Tief im 18. Jahrhundert kam es im 19. Jahrhundert zu einem Aufstieg des Jiddischen zur Literatursprache. Grund hierfür war einerseits die jüdische Aufklärung, ‚Haskala‘, die sich für eine Überwindung der allgemeinen Vorherrschaft der Religion durch Betonung der Vernunft und Bildung einsetzte, andererseits der Chassidismus, der die jüdische Bevölkerung zu den Tiefen der Religion zurückführen wollte. Beide Bewegungen bevorzugten die hebräische Sprache, mußten sich jedoch, um ihr Zielpublikum zu erreichen, in der Sprache des

Volkes ausdrücken. Die jiddische Literatur strebte nach einer sprachlichen und thematischen Wirklichkeitsnähe und suchte nach einem Anschluß an die übrige europäische Literatur. Besonders nach den Pogromen ab 1881 beschlossen viele jüdische Autoren, in der Sprache des Volkes zu schreiben und nicht in der traditionellen jüdischen Sprache Hebräisch. Mendele Moicher Sforim, Schalom Alechem und Isaak Leib Peretz, die drei ‚Klassiker‘, setzten sich kritisch realistisch mit dem jüdischen Alltags- und Zukunftsproblem vor dem Hintergrund lebendiger und bedrohter Traditionen auseinander.¹⁰¹

Nach dem nationalsozialistischen Genozid an den europäischen Juden ist das Jiddische als Kommunikations- und Literatursprache so gut wie ausgestorben.

Anmerkungen

¹ Vgl. BETTINA SIMON, Die Sprache der Juden im Mittelalter und ihre Literatur, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ringvorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien, hg. von HELMUT BIRKHAN, Bern u.a. 1992 (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie 33), S. 179-195, hier S. 180.

² Vgl. ULRICH MATTEJET, Jüdische Sprachen und Literaturen, in: L MA 5 (1991), Sp. 795-796.

³ Zwei Edikte des römischen Kaisers Konstantin aus den Jahren 321 und 331 belegen, dass es in Köln bereits eine jüdische Gemeinde gab. Vgl. MANFRED KELLER, Jüdische Friedhöfe. Geschichte und religiöse Besonderheiten, in: Spuren im Stein. Ein Bochumer Friedhof als Spiegel jüdischer Geschichte, hg. von MANFRED KELLER – GISELA WILBERTZ, Essen 1997, S. 17-37, hier S. 18.

⁴ Vgl. NACHUM T. GIDAL, Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik, Gütersloh 1988, S. 10.

⁵ Vgl. HELMUT DINSE, Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums im deutschen Sprachgebiet, Stuttgart 1974, S. 1.

⁶ Vgl. SIMON (Anm. 1), S. 182.

⁷ OTTO F. BEST, Die jiddische Literatur, in: Kindlers Neues Literatur-Lexikon, hg. von WALTER JENS, Bd. 19: Anonyma. Kollektivwerke. Stoffe LA-Zz. Essays, München 1992, S. 914-921, hier S. 914.

⁸ Interessanterweise findet man auch heute noch im modernen Jiddisch den Ausdruck $\text{?}\$+\text{yy}+\text{'s}$ (s'taitsch?) mit der Bedeutung ‚Was soll das bedeuten?‘ oder ‚Was heißt das?‘, der kontrahiert wird aus ‚Was heißt das auf Deutsch?‘ oder ‚Ist das Deutsch?‘.

⁹ Vgl. SIMON (Anm. 1), S. 184.

¹⁰ Vgl. BETTINA SIMON, Judendeutsch und Jiddisch, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, hg. von ALFRED EBENBAUER – KLAUS ZATLOUKAL, Wien – Köln – Weimar 1991, S. 251-260, hier S. 254.

¹¹ Vgl. JAKOB ALLERHAND, Die jüdisch-deutsche Mundart als Sprache der Ashkenasim. Ihre Opposition im ashkenasischen Raum am Ausgang des Mittelalters, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt (Anm. 1), S. 11-16, hier S. 11.

¹² Vgl. M. PINES, Die Geschichte der jüdischdeutschen Literatur, Nach dem französischen Original bearb. von GEORG HECHT, Leipzig 1913, S. 3.

¹³ Vgl. ebd., S. 3.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 4.

¹⁵ Einem vergleichbaren Phänomen begegnet man in der Geschichte der sephardischen Juden, die nach der Vertreibung aus Spanien ebenfalls an ihrer kastilischen Muttersprache festhielten. Resultat dieses Phänomens ist das ‚Ladino‘, auch als ‚Judenspanisch‘, ‚Spanyolit‘ oder ‚Djudesmo‘ bezeichnet, wobei der letzte Begriff analog zum Ausdruck ‚Jiddisch‘ zu sehen ist. Als einführende Lektüre sei empfohlen: Judenspanisch I, hg. von WINFRIED BUSSE, Berlin 1991 (Neue Romania 12).

¹⁶ Vgl. PINES (Anm. 12), S. 5.

¹⁷ Vgl. ALLERHAND (Anm. 11), S. 13.

¹⁸ Vgl. SIMON (Anm. 1), S. 183.

¹⁹ Vgl. SIMON (Anm. 10), S. 252.

-
- ²⁰ Vgl. ebd., S. 252.
- ²¹ Der Sprachvergleich basiert vorwiegend auf SIMON (Anm. 10), S. 255-258.
- ²² Vgl. PETER ASSION, Jiddische Arzneibücher, in: ²VL 4 (1983), Sp. 523-525, hier Sp. 523.
- ²³ Zit. n. GUNDOLF KEIL, Jude von Säckingen, in: ²VL 4 (1983), Sp. 889.
- ²⁴ Vgl. PETER ASSION, Jude von Kreuznach, in: ²VL 4 (1983), Sp. 887-888.
- ²⁵ Zit. n. GUNDOLF KEIL, Jude von Salms (Solms), in: ²VL 4 (1983), Sp. 889-891, hier Sp. 889.
- ²⁶ Vgl. ebd., Sp. 889-891.
- ²⁷ Vgl. HANS-PETER HILS, Ott (der Jude Ott), in: ²VL 7 (1989), Sp. 196-199, hier Sp. 196.
- ²⁸ Ebd., Sp. 196-197.
- ²⁹ Ebd., Sp. 197.
- ³⁰ Vgl. ebd., Sp. 197.
- ³¹ Vgl. ebd., Sp. 198.
- ³² Vgl. ebd.
- ³³ HANS-PETER HILS, Lew (der Jude Lew), in: ²VL 5 (1985), Sp. 742-743, hier Sp. 742.
- ³⁴ Vgl. ebd., Sp. 743.
- ³⁵ Vgl. DIETRICH GERHARDT, Zürich und Süßkind von Trimberg, in: ZfdPh 118 (1999), S. 103-110, hier S. 109.
- ³⁶ Parzival von Claus Wisse und Philipp Colin. Eine Ergänzung der Dichtung Wolframs von Eschenbach, hg. v. ERNST MARTIN – ERICH SCHMIDT, Straßburg – London 1888 (Elsässische Literaturdenkmäler aus dem XIV-XVII Jahrhundert 5), S. 854.
- ³⁷ Vgl. DIETZ BERING, Die Namen der Juden und der Antisemitismus, in: Namensforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik, hg. von ERNST EICHLER u.a., 2. Teilband, Berlin – New York 1996 (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 11.2), S. 1300-1310.
- ³⁸ EDITH WENZEL, Süßkind von Trimberg. Wähebûf und Nichtenvint, in: Gedichte und Interpretationen. Mittelalter, hg. von HELMUT TERVOOREN, Stuttgart 1993, S. 284-298, hier S. 285.
- ³⁹ Vgl. ebd., S. 297.
- ⁴⁰ DÖLF WILD – ROLAND BÖHMER, Die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Haus ‚Zum Brunnenhof‘ in Zürich und ihre jüdischen Auftraggeber, in: Zürcher Denkmalpflege, Zürich 1995/96, S. 1-20, hier S. 18.
- ⁴¹ WENZEL (Anm. 38), S. 284.
- ⁴² Vgl. PETER WAPNEWSKI, Ein Fremder im Königlichen Liederbuch. Süßkind von Trimberg, in: Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses, hg. von ALBRECHT SCHÖNE, Bd. 1, Tübingen 1986, S. 111-125, hier 120f.
- ⁴³ Vgl. WINFRIED FREY, *ich will in alter juden leben / mich hinnân fürwert ziehen*. Der mittelalterliche Spruchdichter Suezkint von Trimberg, in: Unsere Heimat. Mitteilungen des Heimat- und Geschichtsvereins Bergwinkel e.V. Schlüchtern 9 (1993), S. 68-87, hier S. 81.
- ⁴⁴ Z.B. Immanuel ben Salomon (Rom) oder Mathieu (Gent). Vgl. EDITH WENZEL, Süßkind von Trimberg, ein deutsch-jüdischer Autor im europäischen Kontext, in: Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Kontext, hg. von HARTMUT KUGLER, Berlin – New York 1995, S. 143-160. GERHARDT vertritt die Meinung, dass es zwar mehrsprachige Juden gab, die hebräisch und nationalsprachig dichteten, da jedoch keine hebräischen Dichtungen von Süßkind überliefert seien, stelle dieser einen Sonderfall dar. Vgl. GERHARDT (Anm. 35), S. 108.
- ⁴⁵ DINSE (Anm. 5), S. XV.
- ⁴⁶ FREY (Anm. 43), S. 70.
- ⁴⁷ BEST (Anm. 7), S. 915.
- ⁴⁸ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 5.
- ⁴⁹ Zit. n. HELMUT DINSE – SOL LIPTZIN, Einführung in die jiddische Literatur, Stuttgart 1978, S. 3.
- ⁵⁰ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 7.
- ⁵¹ Vgl. ebd., S. 8.
- ⁵² Text und Übersetzung zit. n. BEST (Anm. 7), S. 914.
- ⁵³ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 8.
- ⁵⁴ Vgl. ULRIKE HIRHAGER – HELMUT BIRKHAN, Zu den jüdisch-deutschen Texten des Mittelalters, in: Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt (Anm. 1), S. 197-205, hier S. 198.
- ⁵⁵ Vgl. FRIEDRICH MADER, Die ›Dukus-Horant‹-Forschung, Bericht und Kritik, Osnabrück 1979, S. 4
- ⁵⁶ Vgl. MADER (Anm. 55), S. 4f.
- ⁵⁷ Ediert in: Dukus Horant, hg. v. LAJB FUKS, Leiden 1957.
- ⁵⁸ Das ›Ambraser Heldenbuch‹ (ca. 1502 und 1515) gilt als der einzig erhaltene Text dieses Epos. Als Entstehungszeit des Kudrunliedes wird das Jahr 1230 vermutet. Vgl. HIRHAGER – BIRKHAN (Anm. 54), S. 199.

-
- ⁵⁹ Vgl. ROLF ECKART – WALTHER RÖLL, Dukus Horant, in: Kindlers Neues Literatur-Lexikon (Anm. 7), Bd. 18, S. 501.
- ⁶⁰ Vgl. MANFRED CALIEBE, Dukus Horant, in: ²VL 2 (1980), Sp. 239-243, hier 241.
- ⁶¹ Vgl. BEST (Anm. 7), S. 915.
- ⁶² Vgl. ebd., S. 915.
- ⁶³ Ebd., S. 915.
- ⁶⁴ Ediert in: Ein schön Maase. Von König Artis Hof... Und von dem berühmten Ritter Wieduwilt, hg. von CHRISTOPH WAGENSEIL, Königsberg 1699. In einer westjiddischen Fassung: Ritter Widuwilt, hg. von S. A. WOLF, Bochum 1974.
- ⁶⁵ Vgl. HIRHAGER – BIRKHAN (Anm. 54), S. 201.
- ⁶⁶ Zwei der drei Manuskripte befinden sich in Hamburg, Cod. 289 und 255, das dritte in Cambridge. Vgl. HIRHAGER – BIRKHAN (Anm. 54), S. 201.
- ⁶⁷ Zit. n. MEIER SCHÜLER, Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanliteratur, Sonderabdruck aus der Festschrift zum 75jährigen Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Israelitischen Religionsgemeinschaft zu Frankfurt a. M., Frankfurt a.M. o.J., S. 95.
- ⁶⁸ Zit. n. ebd., S. 96.
- ⁶⁹ Zu Elia Levita-Boucher, dem ›Bovobuch‹ und auch ›Paris un Viene‹ vgl. Kindlers Neues Literatur Lexikon (Anm. 7), Bd. 10, S. 352-354.
- ⁷⁰ Ediert in: ELIYAHÛ BAHÛR, Poetical Works, Bd. 1, hg. von J.A. JOFFE, New York 1949.
- ⁷¹ Vgl. PINES (Anm. 12), S. 16 ff.
- ⁷² Zit. n. SCHÜLER (Anm. 67), S. 83.
- ⁷³ Zit. n. ebd., S. 87.
- ⁷⁴ Vgl. BEST (Anm. 7), S. 915.
- ⁷⁵ Vgl. SCHÜLER (Anm. 67), S. 113.
- ⁷⁶ Vgl. BEST (Anm. 7), S. 916.
- ⁷⁷ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 69.
- ⁷⁸ Vgl. ALLERHAND (Anm. 11), S. 12.
- ⁷⁹ Vgl. GÜNTER STEMBERGER, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, München 1977, S. 147.
- ⁸⁰ Vgl. ebd., S. 147.
- ⁸¹ Vgl. ALLERHAND (Anm. 11), S. 12.
- ⁸² Vgl. STEMBERGER (Anm. 79), S. 147.
- ⁸³ Vgl. ebd.
- ⁸⁴ Vgl. ebd.
- ⁸⁵ Vgl. BEST (Anm. 7), S. 915.
- ⁸⁶ Vgl. STEMBERGER (Anm. 79), S. 150.
- ⁸⁷ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 87.
- ⁸⁸ Vgl. STEMBERGER (Anm. 79), S. 148.
- ⁸⁹ Vgl. ebd., S. 149.
- ⁹⁰ Vgl. ALLERHAND (Anm. 11), S. 12.
- ⁹¹ Vgl. BEST (Anm. 7), S. 916.
- ⁹² Vgl. ebd.
- ⁹³ Vgl. ebd.
- ⁹⁴ Ediert in: Das Schemuelbuch des Mosche Esrim Wearba. Ein biblisches Epos aus dem 15. Jahrhundert, hg. von LAJB FUKS, Amsterdam 1961.
- ⁹⁵ Vgl. STEMBERGER (Anm. 79), S. 147.
- ⁹⁶ Vgl. ebd., S. 149-150.
- ⁹⁷ Vgl. JAKOB MEITLIS, Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte, Berlin 1933, S. 10.
- ⁹⁸ Vgl. Kindlers Neues Literatur-Lexikon (Anm. 7), Bd. 19, S. 55f.
- ⁹⁹ Vgl. STEMBERGER (Anm. 79), S. 149.
- ¹⁰⁰ Vgl. DINSE (Anm. 5), S. 113 ff.
- ¹⁰¹ Vgl. WULF-OTTO DREESSEN, Jiddische Literatur, in: Metzlers Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen, hg. v. GÜNTHER U. IRMGARD SCHWEIKLE, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart 1990, S. 227-228, hier: S. 227.