

JIDDISTIK MITTEILUNGEN

JIDDISTIK IN DEUTSCHSPRACHIGEN LÄNDERN

Fabian Heyduck: Überlieferung und Analyse der
»ma'ése, worum aš di' štat ›Wérmeišë‹ haist, un`
worum ain schliśél daš wapèn is̄«

In memoriam Evita Wiecki

Buchanzeigen

Lehrveranstaltungen an Hochschulen

Andere Lehrveranstaltungen

Nachrichten

Neuerscheinungen

Nr. 68
November 2022

לימודים אין דײַטש־רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינאַרן און קורסן
טור נײַעס ידיעות נײַע ביכער ייִדישע
לימודים אין דײַטש־רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינאַרן און קורסן
טור נײַעס ידיעות נײַע ביכער ייִדישע
לימודים אין דײַטש־רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינאַרן און קורסן
טור נײַעס ידיעות נײַע ביכער ייִדישע
לימודים אין דײַטש־רעדנדיקע לענדער
קלען רעצענזיעס סעמינאַרן און קורסן

Überlieferung und Analyse der »ma'ése, worum aš di' štat »Wërmeiše« haist, un` worum ain schlišèl daš wapèn is«¹

Die »ma'ése, worum aš di' štat »Wërmeiše« haist, un` worum ain schlišèl daš wapèn is« erzählt, wie die Stadt Worms zu ihrem Namen und Stadtwappen nach einem Kampf gegen einen die Stadt belagernden Lindwurm kam.



Stadtwappen Worms, ein Schildhalter (1521–1699).²
Mit freundlicher Genehmigung der Stadt Worms.

Textgrundlage

Die *ma'ése* ist die 15. Geschichte in dem ספר מעשה נסים »*Šefer ma'ése nisim*«, einer Sammlung von 25 kurzen Geschichten aus der jüdischen Gemeinde Worms,³ die von dem Schammes Yiftaḥ Yosef ben Naftali Hirz Segal Mansbach,⁴ im nachfolgenden Juspa Schammes, »from ancient manuscripts and the oral histories of the community elders«⁵ zusammengetra-

¹ Ein besonderer Dank gilt Simon Neberg, der mir eine Transkription des Erstdrucks zur Verfügung stellte; sowie Erika Timm, für ihre Unterstützung; und den Teilnehmenden des XXV. Jiddisch Symposium für ihre Rückfragen und Anregungen.

² Abbildung: <https://www.worms-erleben.de/erleben-wAssets/docs/Geschichte/anekdoten/Stadtwappen--Stadt-Worms.pdf> (Zugriff: 26.03.2020).

³ Vgl. RASPE (2016): Between Judengasse and the city, S. 228.

⁴ Vgl. RASPE (2016), S. 225.

⁵ EIDELBERG: R. Juspa, S. 13.

gen oder neu von Juspa selbst geschrieben wurden.⁶ Es handelt sich bei dem ›*Šefer ma ‘éše nišim*‹ »nicht um eine systematische oder gar auf Vollständigkeit zumindest der bedeutenden Ereignisse ausgerichtete chronikalische Arbeit.«⁷ Datiert wird es auf die Zeit um 1670, aber das konnte bisher noch nicht eindeutig bewiesen werden.⁸ Nach aktueller Auffassung wurde das ›*Šefer ma ‘éše nišim*‹ auf Altjiddisch verfasst und nicht erst nachträglich von Juspa selbst oder seinem Sohn Libèrmàn aus dem Hebräischen ins Jiddische übertragen.⁹ Es ist eines von drei Büchern¹⁰ des Chronisten und Gemeindedieners.¹¹ Eine mögliche ursprüngliche Handschrift, wie sie von Juspas ›*Minhagbuch*‹ überliefert ist, konnte bisher (noch) nicht gefunden werden.¹²

Das ›*Šefer ma ‘éše nišim*‹ hat Eidelberg in drei Themenbereiche geteilt: »the history of Wormesian Jewry; the general history of Worms; and fictive narratives.«¹³ Zu den Erzählungen über die Geschichte der Wormser Juden gehören die Geschichten Nr. 1, 10 und 15.¹⁴ Raspe plädiert dafür, eine Einteilung nach sprachlichen Merkmalen vorzunehmen, um in der aktuellen Forschung die einzelnen Geschichten besser nach Quelle, Entstehungszeit und Ursprungssprache untersuchen zu können. Chang hat in ihrer linguistischen Analyse bewiesen, dass die Geschichten Nr. 10, 15 und 17 eine Gruppe von historischen Erzählungen sind, bei denen »sich der Anteil des Präteritums und des Perfekts in etwa die Waage« halten.¹⁵ Ähnlich beschreibt Raspe den Befund: »While the exposition [of nr. 15] is phrased

⁶ Vgl. EIDELBERG, S. 7/10/13; REUTER/SCHÄFER: *Wundergeschichten*, S. II; RIEMER: *Juden und Christen*, S. 120; RASPE (2016), S. 225; RASPE (2014): *Yuzpa Shammes and the Narrative Tradition*, S. 103.

⁷ REUTER/SCHÄFER, S. 84.

⁸ Vgl. CHANG: *Der Rückgang*, S. 124-127.

⁹ Riemer und Raspe geben eine Übersicht zu dieser Forschungsdiskussion (siehe RIEMER, S. 120 oder RASPE (2014), S. 102f.).

¹⁰ »*Minhagim de K. K. [Kehila Kedosha] Warmaisa* (the Custom Book of Worms), *Ma`ase Nissim* (The Book of Wonder Stories); and the *Pinkas Ha Kehila* (The Ledger of Commercial Contracts)« (EIDELBERG, S. 9.).

¹¹ Vgl. EIDELBERG, S. 7/9.

¹² Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. 86.

¹³ EIDELBERG, S. 50.

¹⁴ Vgl. EIDELBERG, S. 51.

¹⁵ Vgl. CHANG, S. 130.

in the present perfect, the tale itself uses a sometimes awkward preterit.«¹⁶ Dies bedeutet, dass die sprachlich jüngere Einleitung vermutlich von Juspa selbst stammt, er eine »ältere Vorlage [...] neu bearbeitet« hat oder dass sie von einem Zeitgenossen stammt, während der Hauptteil der Geschichte versucht, die ältere Sprache als stilistisches Mittel zu verwenden. Bei einem durchgehend und stilistisch korrekten Präteritum könnte man dagegen davon ausgehen, dass die Geschichte eine der älteren innerhalb der Sammlung ist und evtl. auch auf schriftlichen Quellen beruht.¹⁷

Das »Šefer ma 'ése nišim« wurde erstmals 1696 in altjiddischer Sprache mit hebräischen Buchstaben posthum von Juspas Sohn Elieser Libèrmàn in Amsterdam gedruckt.¹⁸ Jizhok Aṽrohom ben c` Dovid Walérštain hat es 1767 in Fürth erneut herausgegeben.¹⁹ Diese Ausgabe ist oft Grundlage wissenschaftlicher Forschung zu dem »Šefer ma 'ése nišim«,²⁰ da sie früher zugänglich war als der Erstdruck von 1696.²¹ Insgesamt wurde das »Šefer ma 'ése nišim« zwischen 1696 und 1788 neunmal auf Altjiddisch veröffentlicht.²² Die Nachdrucke von Fürth 1767 und Offenbach 1777 bildeten für Samson Rothschild die Textgrundlage.²³ Rothschild hat in sieben Auflagen von 1901 bis 1929²⁴ eine Auswahl des »Šefer ma 'ése nišim«, u.a. mit Nr. 15 abgedruckt.²⁵ Ab 1913 waren dann »alle [...] Erzählungen der Májße Nis-

¹⁶ RASPE (2014), S. 112; vgl. CHANG, S. 133f.

¹⁷ Vgl. CHANG, S. 134ff.

¹⁸ Vgl. RASPE (2016), S. 228.

¹⁹ Vgl. ZFATMAN: Yiddish narrative prose, S. 139f.

²⁰ Vgl. EIDELBERG, S. 49; ZINBERG: A History, S. 198; ROTHSCHILD (1929): Aus Vergangenheit und Gegenwart, S: V. Neben der Ausgabe von 1767 haben Chang und Riemer auch den Erstdruck von 1696 verwendet (vgl. CHANG, S. 123; RIEMER, S. 120.).

²¹ Vgl. EIDELBERG, S. 49; ZINBERG, S. 198; ROTHSCHILD (1929), S: V. CHANG und RIEMER verwendeten jeweils die Ausgaben von 1767 und 1696 (vgl. CHANG, S. 123; RIEMER, S. 120.).

²² EIDELBERG, S. 49; ROTHSCHILD (1929), S. V. Fünf davon sind bei Zfatman nachgewiesen (vgl. ZFATMAN, Nr. 49/109/136/137 u. 146). Drei weitere bei Epstein aufgelistete sind nicht mehr nachweisbar (vgl. ZFATMAN, S. 68/122 u. 147) und Rosenfeld hat ein Zfatman noch unbekanntes Fragment aufgeführt (vgl. ROSENFELD: Jewish printing, Nr. 139).

²³ Vgl. ROTHSCHILD (1929): S. VI/31; REUTER/SCHÄFER, S. III.

²⁴ Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. IIf.

²⁵ Vgl. ROTHSCHILD (1905): Aus Vergangenheit und Gegenwart, S. 51–53.

sim«²⁶ in einer verkürzten Nacherzählung²⁷ als »Sagen und Legenden« auf Deutsch in seiner Einführung ›Aus Vergangenheit und Gegenwart der israelitischen Gemeinde Worms‹ enthalten.²⁸ Jutta Strauß erarbeitete 1998 eine bisher nicht veröffentlichte Übersetzung des Originals ins Englische.²⁹ 1991 hat Shlomo Eidelberg die Geschichte Nr. 15 auf Hebräisch und Englisch veröffentlicht.³⁰ Eine ungekürzte neuhochdeutsche Nacherzählung der Geschichte Nr.15 auf Grundlage der Textausgabe Rothschilds in Ergänzung von Eidelberg und Strauß³¹ gibt es von Ulrike Schäfer aus dem Jahr 2005 in ›Wundergeschichten aus Warmaisa. Juspa Schammes, seine *Ma`asseh nissim* und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert‹³², sowie eine gekürzte Übertragung in Lateinschrift nach der Ausgabe Libermans.³³

Gekürzte Inhaltsangabe

Vor langer Zeit ist ein Lindwurm nach Worms gekommen und hat die Stadt belagert, Häuser zerstört und das Vieh gefressen. Zur Beschwichtigung des Untiers wurde täglich ein Menschenopfer ausgelost. Es wird ebenfalls erwähnt, dass mit einer Schusswaffe dem Untier vielleicht doch ein Ende bereitet werden könnte, zu dem Zeitpunkt der Handlung waren jedoch weder die Waffe noch das zur Verwendung nötige Schwarzpulver erfunden:

אונ' ווען מן / שון נאך אין שיסט דש וואלט דאך אלש ניקש העלפין דען עש / טעט
 אים קיין פפיייל ניקש דאש זעלביג מאלט וואושט מן נאך ניט פון / ביקסן אודר
 גשטיק צו זאגין מיט איינם גשטיק העט מן אים אפֿשר יוא / קענן בייא קומן אבר עש
 וואר נאך קיין גשטיק אין דער וועלט דיא / חכמה פון פולביר איז נאך ניט גיוועזין .

²⁶ ROTHSCHILD (1913): Aus Vergangenheit und Gegenwart, S. V.

²⁷ siehe auch REUTER/SCHÄFER, S. III/39.

²⁸ Vgl. ROTHSCHILD (1905), S. 34–53.

²⁹ Vgl. EIDELBERG, S. 83f, Textgrundlage Ausgabe 1767 (ebd. S. 49).

³⁰ Hebr. vgl. EIDELBERG, S. 59-8; Engl. ebd. S. 53-91.

³¹ Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. IV.

³² Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. 36f.

³³ Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. 37–40.

»un` wen mán schön noch in [,auf den Lindwurm'] schišt, dás wolt doch als niks helfèn, den es tet im kain pfeil niks; das selbig molt wust mán noch nit fun biksèn [Gewehr³⁴] òder gèstik [Gewehr] zu sagèn; mit ainèm gèstik het mán im efšer jò' kenèn bei'-kumèn, abèr es war noch kain gèstik in der welt; di' høchmę fun pulvër iš noch nit gèwesèn.« (22v)

In der Stadt lebten drei Handwerkerbrüder, die von Beruf Messer- und Schlösserschmiede waren. Sie fassten den Plan, eine von außen mit Messern besetzte Rüstung zu schmieden, um so das Untier von innen heraus zu töten. Eines Tages trifft das Los auf die Königinnenwitwe, und einer der drei Brüder, der Schlösserschmied, bietet an, ihren Platz als Menschenopfer einzunehmen. Als Lohn für die Tötung des Untiers soll sie ihn hinterher heiraten. Der Plan glückt und die Königin hält ihr Wort. In Erinnerung an den Lindwurm wird die Stadt Worms benannt, und in Erinnerung an den König, der ein Handwerker war, wurde der Schlüssel in das Stadtwappen aufgenommen:

צו איין איביג גדעכטניש פֿון / וועגן דז מעשה מיט דען לינט ווארים זאל דיא שטט
ווארמז / היישן. אונ' פֿון דען (מלך) / דער שלעסר דא קומט עש הער דש מן דיא
שטאט נאך אויף דען הייטיגן טאג ווירמש הייסט . / אונ' דא מיט אז דא ניט זאל פֿאר
געשן ווארן / דש איין שלעסיר צו ווירמש מלך איז גוועזן דא זאל דיא / שטט איין
שליסל צום וואפין פֿירן . דרום האט דיא שטט ווירמש איין / שליסל פֿאר איין וואפין
. אונ' אן דאז (עצה) הויז דז מן דיא מינץ הייסט דש אויף דער מרק שטיט דא זיינן /
גשטנדן אן גמאלט דיא דרייא ברידר מיט דעם לינט ווארים אונ' דיא / מלכה מיט איר
קרון דר בייא צום איביגן גדעכטניס /

»zu ain èbig gèdechnis fun / wegèn dás ma 'ése mit den lint-worèm
sol di' štat »Worms« / haisèn [...] un` fun den (melech), / der
schlesèr, do kumt es her, dás mán di' štat noch ouf den heitigèn tag
Wërms haist. . / un` do-mit aš do nit sol far-gešèn warèn, / dás ain
schlesèr zu Wërms melech iš gèwesèn, do sol di' / štat ain schlišèl
zum wapèn firèn. drum hot di' štat Wërms ain / schlišèl far ain
wapèn. un` an daš ('eze)-houš, dás mán »di' minz« haist, dás ouf der

³⁴ Vgl. LÖTZSCH: *bikß*, S. 54.

màrk štèt, do seinèn / gèštàndèn an-gémolt di' drei' bridèr mit dem lint-worèm, un` di' / malcè mit ir kròn dèr-bei', zum ébigèn gèdechtnis.« (23v-24r)

Literarische Bezüge 1-5

Die deutsch-jüdische Kultur, insbesondere die rheinisch-jüdische Kultur zeigt große Unterschiede im Vergleich zu der »älteren orientalischen jüdischen Kultur«. ³⁵ Jüdisches Volksgut aus Deutschland stand in wechselseitiger Beeinflussung mit christlich-deutschem Volksgut »oder sogar der deutsch-*heidnischen* Kultur«. ³⁶ Alexander sieht zudem eine zeitliche Weiterentwicklung der orientalischen Erzählungen, abgesehen von dem neuen Milieu, das er als »rich source for the retelling of popular stories [and] creation of new traditions« bezeichnet. ³⁷ Die Erzählungen mussten sich an die veränderten, aktuellen Begebenheiten und »Jewish adaptation of currents of new theological concepts« anpassen. ³⁸ Dies passierte, indem zum Beispiel die »true goodness of God« in wundersamen, übernatürlich erscheinenden Handlungen gegenüber einer magischen oder dämonischen Welt, sichtbar wird. ³⁹ In den Texten sind mündliche Erzähltraditionen erhalten geblieben, ⁴⁰ so dass Motive »from East and West [...] mingled with traditional Jewish lore« in schriftliche Literatur übertragen wurden. ⁴¹ Deswegen lassen sich auch viele Varianten oder zumindest Parallelen zu den Legenden oder der Folklore anderer Nationen finden: ⁴²

³⁵ GRÖZINGER (2018): מ"ר. Jerusalem am Rhein, S. 5.

³⁶ GRÖZINGER (2018), S. 5.

³⁷ Vgl. ALEXANDER: 'Folklore', in: Medieval Jewish Civilization, S. 255; ZINBERG, S. 174/185; BAUMGARTEN: Text and Context, S. 65/72/74.

³⁸ Vgl. ALEXANDER, S. 256.

³⁹ Vgl. ALEXANDER, S. 255.

⁴⁰ MEITLIS (1961): The Exempla, S. iii/; vgl. ZINBERG, S. 174.

⁴¹ MEITLIS (1961), S. vi/76ff; vgl. ZINBERG, S. 174.

⁴² MEITLIS (1961), S. vi; vgl. ZINBERG, S. 174.

»Themselves an Oriental people, familiar with the Arabic and Greek sources which had absorbed numerous Oriental and Indian legends, parables, and tales, the Jews were the connecting link [...] [in]between«.⁴³

Zum einen, weil sie als Händler mit ihren Waren die Regionen verbanden, und zum anderen, weil sie die Geschichten in die verschiedenen Sprachen, in erster Linie aber ins Jiddische, übertragen konnten.⁴⁴ Insbesondere deutsche Märchenmotive sind Grözinger zufolge nur in mittelalterlich jüdischen Geschichten enthalten,⁴⁵ die in einer Mischung aus tamuldisch-midrassischer Literatur, orientalistisch-indischen Geschichten, sowie mittelalterlich-europäischer und jüdischer Folklore ab dem 16. Jh. in Sammlungen gedruckt⁴⁶ und dabei nur teilweise der jüdischen Tradition entsprechend überarbeitet wurden, »to amuse and entertain«, so Zinberg.⁴⁷ Deswegen ist es von großer Bedeutung, die Geschichte Nr. 15 nach der Herkunft ihrer einzelnen Motive und Stoffe, sowie deren intertextuellen Beziehungen zu untersuchen,⁴⁸ denn obwohl in der Geschichte einige spezifisch jüdische Wörter verwendet werden wie גורל »görel« (23r) für Los und (מלכה איין אלמנה) »malce, ain almon« (23r) für (Königinnen-)Witwe und איר מן דער מלך »ir mán, der melech« (23r) (ihr Ehemann, der König) sind weder die Figuren und die Handlung noch der Ort typisch jüdisch. Von christlich-deutscher Herkunft ist zum einen das Personal, wie die Königin und das Königreich,⁴⁹ sowie indirekt die Handlungsstruktur des Drachenkampfes als Freierprobe. Diese Motivverknüpfung entspringt aber der griechischen Antike und ist nicht ursprünglich christlich oder deutsch.⁵⁰ Die Geschichte erscheint nicht einmal »reworked in Jewish fashion«.⁵¹ Ebenfalls untypisch für eine mittelalterliche jüdische Folkloresammlung sind in dem »Šefer ma 'eše nišim« keine Geschichten aus Talmud und Midrasch

⁴³ ZINBERG, S. 174; vgl. auch SINGER: Preface, S. viii.

⁴⁴ Vgl. GASTER: Geleitwort, S. XII.

⁴⁵ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 6.

⁴⁶ Vgl. ZINBERG, S. 187f.

⁴⁷ Vgl. ZINBERG, S. 177.

⁴⁸ Vgl. NEUBERG (2019): Das *Ma 'eše-buch* im Intertext, S. 57; ZINBERG, S. 183f; MEITLIS (1961), S. iv.

⁴⁹ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 6.

⁵⁰ Vgl. RÖHRICH: 'Drache, Drachenkampf, Drachentöter', Sp. 793.

⁵¹ ZINBERG, S. 177; vgl. RASPE (2014), S. 111f.

enthalten. Damit unterscheidet sich das ›*Sefer ma 'ése nìsim*‹ eindeutig von seinem Genre-Vorbild dem ›*Ma 'ése-buch*‹.⁵² Während andere Geschichten in der Sammlung von anderen bekannten jiddischen Büchern beeinflusst wurden⁵³ und/oder konkrete Parallelen in Erzählungen aus den anderen SchUM-Städten⁵⁴ oder anderen »medieval narrative[s]« haben,⁵⁵ ist die Geschichte Nr. 15 nur unikal in altjiddischer Sprache überliefert. Eine deutsch-christliche Parallelüberlieferung ist gänzlich unbekannt.⁵⁶

Im Folgenden stelle ich die Entstehung und Tradierung dieser Geschichte am Beispiel der Hauptfigur, des Untiers, dar.

1. Bezeichnung

Innerhalb der Geschichte wird das Untier eindeutig als לינט ווארום / »lint-worum« (S. 22v-23r) und לינט ווארים / »lint-worèm« (S. 23v-24r) bezeichnet. Eidelberg hat für seine engl. Übersetzung den Ausdruck »fiery serpent« verwendet, da es keine nähere Entsprechung für dt. 'Lindwurm' im Englischen gibt, um nicht die in dieser Geschichte falsche Bezeichnung 'dragon' zu verwenden.⁵⁷

Dies stimmt mit der körperlichen Beschreibung des Untiers als Wurm oder Schlange mit nur zwei Füßen überein:

דער לינט ווארום וואר גרייליך גרוש גוועזין אונ' / האט צווייא פֿיס אונ' הינטן האט
 ער גזעהן אז וויא איין ווארם אונ' / איין שלאנג אבר ער איז דאך פֿיל דיקר אונ'
 גרעשר גוועזין אונ' ער העט / אויגן דיא לייכטן אלז פֿיאר אונ' איין מויל מיט
 גרייליך גרושי צין / דש איינם איין גרויאל אן גינג

*»der lint-worum war greilèch gròs gèwesèn un` / hot zwai' fis, un`
 hintèn hot er gèsehèn aš wi' ain worèm un` / ain schlang, abèr er is
 doch fil dikèr un` grešèr gèwesèn, un` er het / augèn, di' leichtèn als*

⁵² Vgl. ZINBERG, S. 198.

⁵³ EIDELBERG, S. 50.

⁵⁴ Vgl. GRÖZINGER (2018).

⁵⁵ RASPE (2016), S. 225/228.

⁵⁶ Vgl. GRÖZINGER (2014): Die erzählerische Kultur, S. 17.

⁵⁷ Vgl. EIDELBERG, S. 82ff.

*fei'ér, un` ain moul mit greilich grôsè zèn, / dàs ainèm ain gröu'él
an-ging« (22v)*

In Worms gibt es die Tradition des Nibelungenstoffes,⁵⁸ der zufolge Siegfried gegen einen Lindwurm gekämpft hat und durch den Sieg unverwundbar oder unbesiegbar wurde.⁵⁹ Es handelt sich bei dem ›Lied vom Hürnen Seyfrid‹ um eine Textfassung aus dem (Beginn des) 16. Jahrhunderts, die aber Motive und Merkmale älterer, teilweise mündlicher Überlieferung⁶⁰ und ältere bzw. andere Varianten des Siegfriedstoffes, die nicht im heute bekannteren ›Nibelungenlied‹ enthalten sind,⁶¹ tradiert hat. Wichtig für die Analyse der Geschichte Nr. 15 sind die beiden verschiedenen Figuren des Lindwurms im ersten Teil (Str. 6-11) und des Drachen im zweiten Teil (Str. 17-148),⁶² sowie die Beschreibung ihrer jeweiligen Umgebung innerhalb der Handlung. Die Unterscheidung von 'Lindwurm' und 'Drache' wurde, wie Peuckert bereits 1942 vermerkt,⁶³ im ›Hürnen Seyfrid‹ literarisch nahezu vollständig umgesetzt. Ferner lokalisiert das Lied die Handlung ein-

⁵⁸ Vgl. KRANZBÜHLER: Worms und die Heldensage, S. 7f; Bönnes und Johaneck in GROH: Tagungsbericht Stadt und städtische Mythen (11.02.2020).

⁵⁹ Vgl. GROSSE: Nachwort, S. 931; RÖHRICH, Sp. 790.

⁶⁰ Vgl. GROSSE, S. 931; vgl. KING: Introduction, S. 2ff/24f/41ff. Ob es sich aber um »neue, aventiurehafte Motive« oder »uralte Stoffbestandteile« handelt, »lässt sich beim derzeitigen Stand der Forschung nicht entscheiden« (BREYER: Der Hürnen Seyfrid – ein Forschungsbericht, S. 98.). Eine Übersicht zur bisherigen Forschungsgeschichte befindet sich bei KREYHER: Der Hürnen Seyfrid. Die Deutung, S. 11-18.

⁶¹ Vgl. GROSSE, S. 931.

⁶² Interessant ist an dieser Stelle auch, dass die verschiedenen Druckausgaben des Textes zwar marginale Unterschiede in der Schreibweise aufweisen, jedoch ohne inhaltliche Unterschiede zu zeigen (siehe auch KING: Introduction, S. 5; vgl. BREYER, S. 97.): Die Bezeichnungen der Figuren 'Lindwurm' bzw. 'Drache' sind in allen Versionen der Verse konstant verwendet und nicht etwa vertauscht oder eine Bezeichnung in späteren Drucken von der anderen verdrängt worden. Dies spricht meiner Meinung nach für eine bewusste inhaltliche Unterscheidung von '(Flug)drache' und 'kriechendem Lindwurm', und zwar nicht nur in der Entstehungszeit, sondern auch in der späteren Tradierung der Erzählung. Andere Wörter wurden demgegenüber im Verlauf der Zeit aktualisiert und dem jeweils zeitgenössischen Sprachgebrauch gemäß modernisiert, so wurde z.B. 'was' durchgehend mit 'war' ersetzt (vgl. KING: Introduction, S. 7.).

⁶³ Vgl. PEUCKERT: Deutscher Volksglaube, S. 22.

deutig in der Stadt Worms.⁶⁴ Deswegen wird das ›Lied vom Hürnen Seyfrid‹ als direkte literarische Quelle für die Entstehung des Stadtnamens Worms in dem 1609 veröffentlichten Städteführer von Quad genannt:

»der gemeine Man helts dafur es hab den namen behalten von dem grossen Wurm oder Trachen [...] welchen nachmals der hurnen Seyfrid [...] erschlagen«.⁶⁵

Quad schränkt jedoch ein:

»Dieses alles ist wol ein ganz schein borliche red / die wol ein feines ansehen hat: so were aber diese frag dargegen ob dan die Statt nit auch den nahmen Wurmbes gehat habe vor der zeit des Hurnen Seyfrids«.⁶⁶

Tatsächlich handelt es sich bei 'Worms' Elsenbast und Greule zufolge um einen vorgermanischen Stadtnamen. Erste römische Namensformen lauten »*Borbēto-/Borbitomagus* und *Bormitomagus*«. Vermutlich sind diese keltisch-gallischer Herkunft. Der aus Parallelen abgeleitete gallische Stadtnamen lautete vermutlich *Borbēt-o-magos*, wobei *b* und *m* keine inhaltlichen Unterschiede darstellen. Beide Varianten sind vermutlich auf dieselbe indogermanische Wurzel **bher*, »aufwallen, sich heftig bewegen« oder **bheru*, »sich heftig bewegen, wallen«, in Bezug auf »quellende[s] oder siedende[s] Wasser«, zurückzuführen. Der latinisierte zweite Teil der Komposition *-magus* trägt die inhaltliche Bedeutung von »Feld, Ebene, Bereich, Siedlung, Stätte«. Demzufolge bedeutet der Ortsname 'Worms' »Feld [oder] Siedlung [...] des sprudelnden Wassers, der Quelle«. Elsenbast und Greule halten außerdem einen »einzelsprachlichen semantischen Wandel der Wurzel *borb-/borm-* »für möglich, wonach 'Worms' auch als »Ort innerhalb einer sonst unwegsamen, wasserreichen [»versumpfte[n]«] Landschaft« gedeutet werden könnte.⁶⁷ Eine Deutung, die der topographi-

⁶⁴ KING: Das Lied, Str. 16, V. 1-4/51, V. 1f/102, V. 3f/127, V. 4/154, V. 7f/170/171, so ähnlich vgl. WEBER: Auf der Spur des Drachen, S. 28.

⁶⁵ QUAD: Teutscher Nation Herligkeit, S. 145.

⁶⁶ QUAD, S. 146.

⁶⁷ Vgl. ELSENBAST/GREULE, Rhein Hessische Ortsnamen, S. 24ff/59.

schen Lage des Ortes entsprach.⁶⁸ Demzufolge entspricht die volksetymologische Entstehung des Stadtnamens 'Worms', wie sie in der Legende erzählt wird, nicht der Sprachgeschichte.⁶⁹

Trotzdem beweist Quad, dass die volksetymologische Erklärung des Städtenamens in der ungebildeten (des Lateinischen nicht mächtigen) Bevölkerung Worms während der vermuteten Entstehungszeit der Geschichte weit verbreitet gewesen ist. Grözinger hält die Gründungslegende mit dem Lindwurm für eine erzählerische Mischung aus Motiven der Nibelungensage, sowie christlicher und lokaler Motive. Es handelt sich »vielleicht [um] eine kulturell neutralisierte Version der Siegfriedsage, [in] der [Siegfried] im Rosengarten vor der Stadt Worms den Lindwurm erschlagen hat«⁷⁰. Da außerhalb des Judentums keine neutralisierte Version der Sage gebraucht wurde, ist sie nur auf Jiddisch überliefert.⁷¹ Raspe stimmt dem zu: Die Geschichte »has nothing to do with the city's specifically Jewish past«.⁷² Dies unterscheidet Nr. 15 von den anderen Erzählungen des ›Šefer ma 'ése nišim‹, weshalb sie die Geschichte als eine nicht-jüdische Erzählung betrachtet.⁷³ Trotzdem gibt es ihrer Meinung nach eine »strong possibility«, dass auch die »supernatural tales« des ›Šefer ma 'ése nišim‹ auf »traditional [jewish] narratives« beruhen.⁷⁴

⁶⁸ Vgl. DAMBMANN: Die Stadtgeographie Worms, S. 10ff; vgl. ILLERT: Das vorge-schichtliche Siedlungsbild, S. 25ff/61ff.

⁶⁹ Entsprechend verhält es sich auch mit der Entstehung des Wappens: Reuter zufolge bietet die Geschichte zwar eine »phantastische Erklärung für die Entstehung des Wappens samt dem Wappenbild«, die aber auf keiner historischen Grundlage beruht (Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. 34.). Es wird allgemein angenommen, dass der Schlüssel als Symbol des heiligen Petrus, des Schutzpatrons der Wormser Bischofsgemeinde, auch in das Hauptwappen der Stadt Worms aufgenommen wurde (vgl. KRANZBÜHLER, S. 96; REUTER/SCHÄFER, S. 36.), da »der Bischof als Stadtherr in kaiserlichem Auftrag und als Fürst« agierte (REUTER/SCHÄFER, S. 12.).

⁷⁰ GRÖZINGER (2018), S. 6.

⁷¹ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 6.

⁷² RASPE (2014), S. 112.

⁷³ Vgl. RASPE (2014), S. 111f.

⁷⁴ Vgl. RASPE (2014), S. 108.

2. Jüdische Erzähltradition

Der Lindwurm hat mit den stark leuchtenden Augen ein körperliches Merkmal des לְוִיָּתָן / Leviathan:⁷⁵

ער העט / אויגן דיא לייכטן אלז פֿיאר
 »er het / augén, di' leichtén als fei 'ér« (22v)

Dies geht zurück auf Hiob 41:10; wo der Leviathan wie folgt beschrieben wird:

עטִישְׁתִּיו תִּהְיֶה אֹר לְעֵינָיו כְּעַפְעַפֵּי־שָׁחַר
 »Sein Niesen strahlt Licht aus, und seine Augen sind wie die Wimpern [o. Strahlen] der Morgenröthe.«⁷⁶

Auch im Verhalten des Untiers zeigen sich Hinweise auf den Leviathan:

און [ער] האט זיך הארט אן דיא מויאר פֿון / דער שטאט גליגט [...] דאש מן קיין
 טאר פֿון דען (מקום) / האט קענען עפֿנען

»un` [er] hot sich hart an di' mou'ér fun / der štat gèlegt, [...] das man kain tor fun den (mokem) / hot kenén efnén« (22v-24v)

Dies beschreibt eindeutig, wie das Untier die Stadt umschlingt. Weber sieht einen negativen Vorläufer der positiven Handlung der Geschichte Nr. 15 in dem jüdischen endzeitlichen Erzählmotiv von einem die Stadt umschlingenden Leviathan.⁷⁷ Negativ und endzeitlich deswegen, weil in Folge der Belagerung die Stadt nicht mehr verlassen werden kann, die Felder nicht

⁷⁵ Vgl. HIRSCH/KOHLER: 'Leviathan and Behemoth', in: TJE, Bd. 8, S. 38.

⁷⁶ DIE HEILIGE SCHRIFT: Revidierte Elberfelder Bibel. Außerdem gibt es Okken zufolge eine narrative Tradition, nach der feurig lodernde Augen nicht zu dem »abendländischen Drachen« gehören, sondern ein körperliches Merkmal von bestialischen Wildschweinen sind (vgl. OKKEN: Zur Stammesgeschichte, S. 95.) Röhrich zählt »feurige Augen« jedoch zu einem „Hauptmerkmal“ von Drachen (vgl. RÖHRICH, Sp. 790.).

⁷⁷ Vgl. WEBER, S. 30/33, zu dem Narrativ siehe auch: HUBKA: Resplendent Synagogue, S. 97ff.

mehr bestellt werden können und so die Stadtbewohner*innen verhungern müssen. Abgebildet ist dieses Motiv zum Beispiel in der Synagoge von Gwoździec (1652).



Wandgemälde der Synagoge Gwoździec/Polen, 1652.⁷⁸

Mit freundlicher Genehmigung des Museum of the History of Polish Jews/Warsaw.

Diese Fotografie zeigt ein Fragment der vollständigen Rekonstruktion der polychromen Holzdeckenbemalung der Synagoge, die in der Galerie Nr. 4 als Teil ihrer Dauerausstellung zu sehen ist.

Da Drachen aus der christlichen Kultur rückübernommen wurden und Eleazar von Worms, ein berühmter Gelehrter der Chasside Aschenas aus Worms, sie als »Inbegriff allen Übels« definierte,⁷⁹ könnte der in der Geschichte besiegte Lindwurm als Übel der Welt gesehen und die jüdische Gemeinde von Worms darüber triumphierend als unzerstörbar dargestellt werden, so Weber.⁸⁰ Die jüdische Gemeinde und Jeschiwa von Worms ist eine der ältesten und bekanntesten innerhalb Deutschlands. Sie hat eine nahezu ununterbrochene Existenz und sah sich auch selbst als das neue bzw. kleine Jerusalem.⁸¹ Dies wird deutlich in der Geschichte Nr. 1, »perhaps the best-known narrative in the collection«⁸² die ebenfalls eine Gründungs-

⁷⁸ Abbildung: Muzeum Historii Żydów (Hrsg.): POLIN. 1000-Year History of Polish Jews. A Guide, 2. Aufl. 2015, Titelbild.

⁷⁹ Vgl. RODOV: Dragons, S. 68f; WEBER, S. 31.

⁸⁰ Vgl. WEBER, S. 31.

⁸¹ Vgl. EIDELBERG, S. 9; WEBER, S. 21/25/31; vgl. GRÖZINGER (2018), S. 15; vgl. RASPE (2016), S. 226; RASPE (2014), S. 99.

⁸² RASPE (2014), S. 113. Eine umfangreiche Analyse dieser *ma'eše* hat u. a. Nils Roemer durchgeführt (vgl. ROEMER: German City, Jewish Memory. The Story of Worms, S. 43-63.).

legende von Worms beschreibt und die Grözinger zufolge für die zeitgenössischen Juden wichtiger war als die Geschichte Nr. 15.⁸³ Lissitzky interpretiert die Darstellung der vom Bösen belagerten Stadt als Zeichen dafür, dass der Ort Worms verflucht sei.⁸⁴ Wischnitzer sieht die Ursache davon in dem in Geschichte Nr. 1 gezeigten Hochmut der Wormser Juden, Worms als Klein-Jerusalem anzusehen.⁸⁵ Jedoch ist die Gemeinde Worms seit dem 11. Jh. »geistig-religiös[es], wirtschaftlich[es] und politisch[es]« Zentrum »innerhalb des aschkenasischen Judentums«⁸⁶ gewesen. Grözinger beschreibt sie als »Mutter des osteuropäischen Hasidismus«⁸⁷, wobei die »Haside Aschkenas eine der Ritualpraxis zugewandte, bilderreiche, jüdische Vorstellungswelt mitbegründet haben«. Entsprechend wurde die Figur des Drachen in »der Alte[n] Synagoge von Worms« verwendet.⁸⁸ Sie ist Grözinger und Weber zufolge außerdem Ursache für das Abbild der Stadt Worms mit einem Lindwurm, wie in der Geschichte Nr. 15 geschildert, in der Synagoge von Mohilev (entstanden 1740).⁸⁹



Wandgemälde der Synagoge Mohilev/Belarus 1740.⁹⁰ © nicht ermittelbar.

⁸³ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 14f.

⁸⁴ Vgl. Lissitzky in WEBER, S. 25.

⁸⁵ Vgl. Wischnitzer in WEBER, S. 29.

⁸⁶ BÖNNEN: Jüdische Gemeinde und christliche Stadtgemeinde, S. 309; vgl. GRÖZINGER (2018), S. 14f; vgl. WEBER, S. 25; vgl. RASPE (2016), S. 225f.

⁸⁷ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 8; vgl. WEBER, S. 25.

⁸⁸ Vgl. WEBER, S. 22/34.

⁸⁹ Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 8; WEBER, S. 23/31. Zu dem Bild auch REUTER/SCHÄFER, S. II/11f.

⁹⁰ Abbildung: <https://schumstaedte.de/entdecken/worms-als-ein-juedisches-ideal/> (Zugriff: 25.06.2020).

Weber stellt die These auf, dass in dem Bild die Stadt mit »ווירמש« (Wirms), bezeichnet wurde, um eine Verwechslung der positiven Vorstellung des das Böse überwindenden Klein-Jerusalem mit dem ebenfalls bekannten negativen Endzeitmotiv des Leviathan zu vermeiden.⁹¹ Ich denke daher wie Rodov, dass von Worms aus der Drache/Lindwurm als bildliche Figur und Symbol des Bösen mit den Vorstellungen der Chasside Askenas sich auch in anderen osteuropäischen Synagogen wie Krakau verbreitete, was aber Teil einer anderen Untersuchung sein müsste.⁹² Dies macht eine symbolhafte Interpretation der Geschichte neben ihrem Unterhaltungszweck, den Baumgarten,⁹³ Erik und Eidelberg in den Mittelpunkt stellen,⁹⁴ wahrscheinlich. Riemer ist der Meinung, dass die Einschätzung als reine Unterhaltungsliteratur eine zu kurz gegriffene moderne Interpretation darstellt.⁹⁵ In Kombination mit den in der Synagoge von Worms erneut verbauten Bruchstücken der alten Synagoge von Worms, die Drachenstücke zeigen,⁹⁶ geht Weber deshalb davon aus, dass die Geschichte jüdischen Ursprungs ist, wenn auch nicht inhaltlich genuin jüdisch.⁹⁷ Mit der Geschichte wollte sich ihr und Böcher zufolge die jüdische Gemeinde selbst in Worms verorten.⁹⁸ Auch Riemer schlägt »eine [...] messianisch-kabbalistische Interpretation« dieser Geschichte vor: Wenn der Lindwurm als Leviathan, also das Böse, »schon einmal in Worms besiegt wurde«, so kann die »Herkunft oder der Sieg eines Erlösers über das Böse ebenfalls in Worms vermutet werden«. ⁹⁹ Diese kabbalistische Sichtweise erscheint naheliegend, da Juspa Schammes 1623 nach Worms kam, um in der Jeschiwa von Worms

⁹¹ Vgl. WEBER, S. 31.

⁹² Vgl. RODOV, S. 76-80, siehe auch Fußnote 96.

⁹³ Vgl. BAUMGARTEN, S. 74/77f.

⁹⁴ Vgl. EIDELBERG, S. 50.

⁹⁵ Vgl. RIEMER, S. 131.

⁹⁶ Vgl. BÖCHER: Die Alte Synagoge zu Worms, S. 58/73/75-78; WEBER, S. 27f. Sehr interessant ist auch, dass in Krakau die Alte Synagoge ebenfalls Steinskulpturen von Drachen am Thoraschrein aufweist. Dieser stammt allerdings erst aus dem 18. Jh. ist also zeitlich näher an der Ausmalung von Mohilev 1740 (vgl. WEBER, S. 23.) als an der ursprünglichen Erbauung und Renovierung der Wormser Synagoge mit Drachenstück ca. 1620 (vgl. BÖCHER, S. 73-76.).

⁹⁷ Vgl. WEBER, S. 28.

⁹⁸ Vgl. BÖCHER, S. 76f; WEBER, S. 27f.

⁹⁹ RIEMER, S. 131.

unter dem berühmten Kabbalisten Rabbi Elia Loanz/Elia Ba`al Shem zu lernen und deswegen diese Sichtweise sehr wahrscheinlich kannte.¹⁰⁰

Eine Interpretation der Geschichte Nr. 15 als Parabel ist zwar möglich, sie entspricht aber nicht der Vorstellung des 16. und 17. Jahrhunderts, nach der Drachen, Lindwürmer und der Leviathan real existierende Lebewesen gewesen sind.¹⁰¹ Dies legt auch die Strophe acht des ›Liedes vom Hürnen Seyfrid‹ nahe.¹⁰²

3. Verortung

Wie bereits dargelegt, geht das Untier auf mehrere Erzähltraditionen zurück. Die Umgebung des Lindwurms im ›Hürnen Seyfrid‹,¹⁰³ der »*Do lag [...] / Bey eyner Linden all tag*« (Str. 6, V. 1f) wird topographisch ganz anders als in der Geschichte Nr. 15 beschrieben. »*Hinter derselben Linden*« (Str. 6, V. 7) befindet sich ein Wald, in dem ein Köhler lebt und arbeitet.¹⁰⁴ Auf dem Weg von dem Lindenbaum zu diesem Wald kommt Seyfrid¹⁰⁵

»in ein gwilde

Da so vil Trachen lagen

Lindwürm Kröten und Attern [,Nattern']

[...]

Zwischen bergen in eym thal« (Str. 8, V. 1-6).¹⁰⁶

¹⁰⁰ Vgl. EIDELBERG, S. 9f; RASPE (2014), S. 101; vgl. REUTER/SCHÄFER, S. 55.

¹⁰¹ Vgl. KRANZBÜHLER, S. 111; vgl. RÖHRICH, Sp. 805f; vgl.

HIRSCH/GOTTHEIL/KOHLER: 'Demonology', in: TJE Bd. 4, S. 518.

¹⁰² Vgl. KING: Das Lied, Str. 8, V. 1-6.

¹⁰³ Das ›Lied vom Hürnen Seyfrid‹ wird im Folgenden nach Kenneth Charles KING, in: DERS. (Hrsg.): Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Critical Edition with Introduction and Notes, Manchester 1958, S. 102-153, zitiert.

¹⁰⁴ Vgl. Str. 6, V. 5-8.

¹⁰⁵ Vgl. Str. 7, V. 3-8.

¹⁰⁶ An dieser Aufzählung wird ersichtlich, dass Drachen und Lindwürmer neben (Wasser) Schlangen (vgl. GLANDT: Grundkurs Amphibien- und Reptilienbestimmung, S. 28.) und Kröten als real existierende Tiere angesehen wurden (vgl. auch: RÖHRICH, Sp. 805f; KRANZBÜHLER, S. 111.).

Nachdem er »Den wurm thet [...] beston / Er [Seyfrid] thet jn bald erschlagen« (Str. 7, V. 4f), reißt Seyfrid die Bäume »auß iberalk« (Str. 8, V. 8) und klemmt

»die würme

Das keyner auff mocht farn

Das sie all müsten bleyben

Als vil als jr da warn« (Str. 9, V. 1-4)

im Tal ein, um sie anschließend alle (bei lebendigem Leib) zu »verbrinn[en]« (Str. 9, 8). Nach Art der aufgezählten Tiere¹⁰⁷ und der topographischen Lage zwischen »bergen« (Str. 8, V. 6) handelt es sich bei dem »gwilde« (Str. 8, V. 1) um ein sehr feuchtes »thal« (Str. 8, V. 6). Wahrscheinlich ist dieser Lindenbaum ein tatsächlich freistehender Einzelbaum, um ihn von dem Wald und damit Handlungsraum des Köhlers abzusetzen. Möglicherweise handelt es sich bei der Baumart und Lokalisierung in der Nähe zu Bergen um einen intertextuellen Verweis auf das ›Nibelungenlied‹,¹⁰⁸ oder, wie Kreyher annimmt, ein deutsches Motiv, nach dem die Bezeichnung 'Lindwurm' auf 'Lind-enbaum' verweisen soll.¹⁰⁹ In jedem Fall sind Linden Bäume, die sowohl einzeln als auch im Verband stehen können und einen eher frischen Standort¹¹⁰ bevorzugen, dabei auch in Schlucht- oder Schattenhanglage wachsen.¹¹¹ Demzufolge entspricht die Beschreibung des

¹⁰⁷ (N)attern »[b]esiedel[n] feuchte Lebensräume, vor allem am Ufer [...] der Gewässer, aber auch in Mooren [und] Auwäldern« (GRUBER: Art. ‚Ringelnatter‘, in: Amphibien und Reptilien, S. 84f). Der lat. Gattungsname *Natrix* wird dt. mit 'Wassernattern' übersetzt. Amphibien, zu deren Untergruppe der Froschlurche die Kröten gezählt werden, sind ebenfalls überwiegend in feuchten Lebensräumen anzutreffen (vgl. GLANDT, S. 10/13/28.).

¹⁰⁸ Kreyher führt den Kampf gegen den Lindwurm im 1. Teil des ›Hürnen Seyfrid‹ zurück auf die »Erzähltradition der Nibelungensage« (KREYHER, S. 45). Breyer geht im Gegensatz dazu davon aus, dass der 1. Teil »jenseits des Epos [dem Nibelungenlied]« entstanden sein muss und sich direkt auf den Sagenstoff des Siegfried bezieht (BREYER, S. 99.).

¹⁰⁹ Vgl. KREYHER, S. 46.

¹¹⁰ Als ein *frischer Standort* wird ein Boden bezeichnet, dessen Wassergehalt sich zwischen kein/kaum Wasser (*trockener Standort*) und Staunässe (*feuchter Standort*) befindet (vgl. JÄGER: Rothmaler Exkursionsflora von Deutschland. Gefäßpflanzen, S. 881).

¹¹¹ Vgl. HAEUPLER/MUER: 'Tilia platyphyllos'; 'Tilia cordata' sowie 'Tilia x vulgaris', in: Bildatlas der Farn- und Blütenpflanzen Deutschlands, S. 136.

Standortes des Lindwurms im ›Hürnen Seyfrid‹ nicht nur den biologischen Anforderungen von Baum- und Tierarten, sondern auch dem typischen literarischen Umfeld eines Lindwurms.¹¹²

In der Geschichte Nr. 15 heißt es jedoch:

אזו וואר איין לינט ווארום אויז / דער מדבר גקומן צו פליהן
 »asò war ain lint-worum ous / der midber gékumén zu flihén« (22v)

Der Lindwurm kam also von außerhalb aus einer Wüste oder Wüstung nach Worms geflogen. Als Wüste oder Wüstung definiert das Deutsche Wörterbuch (DWb) ein »desertum«, einen »unbewohnte[n] landstrich, unbebaute[n] boden, in der verbindung wald und wüstung« bis hin zu »jede[r] irgendwann verlassene[n] gesamt- oder einzelsiedlung«. ¹¹³ Während im Hebräischen מְדָבָר, die Bedeutungen »desert, wilderness« zusammenfallen,¹¹⁴ werden sie im Jiddischen in zwei Worten lexikalisiert: מִידְבֵּר / midber »desert«¹¹⁵ / »Wüste«¹¹⁶ oder וויסטעניש / vistenish »waste, arid area«¹¹⁷ / »Einöde«¹¹⁸. Der Lindwurm kam also sehr wahrscheinlich von Beginn an aus einer geographischen Wüste, sonst wäre וויסטעניש / vistenish verwendet worden. Nach der deutschen Bedeutung könnte er auch auf seiner Wanderung Wüstungen hinterlassen, an denen jegliches menschliche Leben aufgegeben werden musste.

Weshalb dies ein Problem darstellt, lässt sich am besten im Vergleich der verschiedenen für das Untier möglichen Motivtraditionen zeigen.

¹¹² Vgl. PEUCKERT, S. 25.

¹¹³ DWb *wüstung* Bd. 30, Sp. 2471f.

¹¹⁴ HARKAVY: מְדָבָר in: *Yiddish English ~ Hebrew Dictionary*, S. 292; NEUBERG/NIBORSKI: מִידְבֵּר in: *Verterbukh fun loshn-koydesh-shtamike verter in yidish*, S. 257 und מדבר ebd. S. 252.

¹¹⁵ WEINREICH: מִידְבֵּר, in: *Modern English-Yiddish. Yiddish-English Dictionary*, S. 89.

¹¹⁶ LÖTZSCH: *midber*, S. 121.

¹¹⁷ WEINREICH: וויסטעניש S. 623.

¹¹⁸ LÖTZSCH: *wiſtenisch*, S. 178

4. Motivtraditionen

Der **Leviathan** / לוֹיָתָן ist ein traditionell jüdisches Erzählmotiv, das aber nur scheinbar¹¹⁹ genuin jüdischen Ursprungs ist.¹²⁰ Vermutlich wurde der Leviathan aus der babylonischen Mythologie übernommen, in der das Chaos-Monster Tiamat ('Abgrund', hebr. תְּהוֹם / *tehom*)¹²¹ von Marduk bezwungen wird. Die Ikonographie des vielköpfigen Meeresungeheuers Leviathan ist nicht eindeutig festgelegt und bewegt sich zwischen Fisch (jüdische Darstellung) und Krokodil (christliche Darstellung).¹²² Er kann außerdem Gift oder Feuer spucken und besitzt Augen mit »great illuminating powers«, ähnlich einem Scheinwerfer.¹²³ Der Leviathan wird aufgrund des Tanach entweder als endzeitlicher Gegner Gottes oder als ihm unterworfenen »Spielzeug« verstanden.¹²⁴ In jedem Fall ist er der **König aller im Wasser lebenden Lebewesen**.¹²⁵

Auch die jüdische Vorstellungstradition des **(Flug-)Drachen** / דְּרָקוֹן entspricht der antiken Vorstellung von geflügelten Schlangen.¹²⁶ Griechisch δράκων, *drácōn*, wurde ins Hebräisch der rabbinischen Literatur entlehnt¹²⁷ als דְּרָקוֹן, *drakon*, eine Bezeichnung für jedes mythologische Monster, zusammengesetzt aus schlangenähnlichen und anderen bestialischen Tierkörperteilen, deren Ursprung meist in dem orientalischen Kulturkreis von Mesopotamien und Ägypten liegt. In rabbinischer Literatur wird *drakon* auch zur Bezeichnung für 'Götzendienst' verwendet,¹²⁸ da diese Wesen mit heidnischen Götterbildern in Verbindung gebracht werden, wobei in Talmudkommentaren die Schlangen in ihrer symbolischen Bedeutung mit

¹¹⁹ Vgl. HIRSCH/KOHLER, S. 38.

¹²⁰ Vgl. BIES: 'Leviathan', in: EdM, Bd. 8, Sp. 994.

¹²¹ Vgl. HIRSCH/KOHLER, S. 38.

¹²² Vgl. BIES, Sp. 994. Johannes Traulsen vermutet die Ursache für diesen ikonographischen Unterschied in europäischen Beschreibungen von (Nil-)Krokodilen als dem Leviathan ähnliche Bestien (vgl. TRAULSEN: The Desert Fathers' Beasts, S. 82.).

¹²³ Vgl. HIRSCH/KOHLER, S. 38.

¹²⁴ Vgl. BIES, Sp. 994. Um eine Überpopulation zu verhindern, wurde der weibl. Leviathan nach der Schöpfung von Gott getötet (vgl. GINZBERG: The Legends, Bd 1, S. 27 u. Bd. 5 S. 41f; HIRSCH/KOHLER, S. 38f.).

¹²⁵ Vgl. HIRSCH/KOHLER, S. 38.

¹²⁶ Vgl. RODOV, S. 63.

¹²⁷ Vgl. SCHLÜTER: Derāqôn, S. 11.

¹²⁸ Vgl. RODOV, S. 65.

Drachen gleichgestellt sind.¹²⁹ Außerdem findet die lateinische Bezeichnung *draco* Verwendung.¹³⁰ In der »post-exilic-literature« werden hebr. תנין, *tannin*,¹³¹ was Rodov mit »*biblical monster*« übersetzt hat,¹³² mit *Rahab*, רהב (in der Bedeutung 'Abgrund' oder 'Meer'¹³³), *Leviathan* und *Drakon* (in ihrer Übersetzung als 'Drache' oder 'Seemonster') synonymisch verwendet.¹³⁴ Nicht alle, aber doch die Mehrheit der mit *Drakon* übersetzten Wesen haben Schlüter zufolge »eindeutig Schlangencharakter« und symbolisieren »vor allem Jahwe- oder israelfeindliche Mächte«.¹³⁵ Laut Schlüter und Rodov wurden Drachen aber auch als Schlangen bezeichnet, da die Abbildung von Drachen als Teil fremder göttlicher Kulte in der Mischna zunächst zu allen Zwecken streng verboten war. Erst später in den talmudischen Kommentaren waren Figuren von Schlangen/Drachen als Schmuck, aber nicht als Gegenstand der Verehrung, erlaubt.¹³⁶ Deswegen gibt es Rodov zufolge im Judentum keine lange Kunsttradition zur Darstellung von Drachen. Christliche Kunstformen der Romanik und Gotik aus Deutschland und Frankreich beeinflussten jüdische Kunst:¹³⁷ zunächst in Illustrationen hebräischer Handschriften im 13. Jh.¹³⁸, darunter auch der Wormser Machsor,¹³⁹ und anschließend als Skulpturen z.B. in der alten Synagoge von Worms¹⁴⁰ bzw. Wandmalereien¹⁴¹ in hölzernen Syna-

¹²⁹ Vgl. SCHLÜTER, S. 12; RODOV, S. 65. Eine Übersicht zu den Einzelkommentaren hat Schlüter zusammengestellt in SCHLÜTER, S. 71-73, die Analyse der Einzeltextstellen erfolgt SCHLÜTER, S. 74-102, eine Synopse der Interpretation findet sich in: SCHLÜTER, S. 103-107.

¹³⁰ Vgl. TIMM: *pipernoter*, in: Historische Jiddische Semantik, S.449.

¹³¹ Vgl. TOY: 'Bel and the Dragon', in: TJE, Bd. 2, S. 650.

¹³² Vgl. RODOV, S. 66/68.

¹³³ Vgl. BACHER/LAUTERBACH: 'Rahab', in: TJE, Bd. 10, S. 308.

¹³⁴ Vgl. TOY, S. 650; BACHER/LAUTERBACH, S. 308. »Rahab, the sea-monster; Tannin, the dragon of the sea; and Leviathan, the »crooked serpent«« sind aber alle auf die babylonische Kosmologie von Bel-Marduk gegen das Chaosmonster Tiamat zurückzuführen (HIRSCH/GOTTHEIL/KOHLER, S. 518; vgl. auch SCHLÜTER, S. 31-40).

¹³⁵ SCHLÜTER, S. 40.

¹³⁶ Vgl. SCHLÜTER, S. 11/108ff/113; RODOV, S. 65.

¹³⁷ Vgl. BÖCHER, S. 23; RODOV, S. 65f/84. Peuckert merkt an, dass bei diesen Steinskulpturen romanischer Kirchen heute nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, ob es sich um den Teufel in Gestalt eines Drachen oder den Drachen als Symbol für das Böse handelt (vgl. PEUCKERT, S. 20.).

¹³⁸ Vgl. RODOV, S. 75.

¹³⁹ Vgl. RODOV, S. 68.

¹⁴⁰ Vgl. RODOV, S. 73.

gogen. Rodov unterscheidet dabei zwei gängige bildliche Darstellungsvarianten von Drachen: Ein hundeartiger Kopf, der sich mit einem langen Hals rückwärts wendet auf einem elongierten Körper mit kleinen Flügeln am Rücken, der in einem langen Schwanz mit einer Quaste in Blätterform endet.¹⁴² Dieser steht entweder aufrecht auf dem Schwanz als ein 'verführerender Satan'¹⁴³ oder liegt waagrecht am Boden als 'das durch die Macht der Torah oder Synagoge erdrückte Böse'.¹⁴⁴ Diese ursprünglich christlichen Symbolfiguren wurden bei den Chasside Aschkenaz sogar Teil der dämonischen Vorstellung.¹⁴⁵ In der hebräischen Vorlage zur Beschreibung der Apokalypse steht das Wort *tannin* תנין, 'biblisches Monster', das in der ›Septuaginta‹ mit *δράκων*, 'Drache(nartiger)', und in der ›Vulgata‹ mit *draco*, 'Drache', übersetzt wurde.¹⁴⁶ Diese sprachlichen Veränderungen zeigen, wie der (Flug-)Drache als spezifisch negatives Symbol oder Abbild für den Teufel in der christlichen Theologie verwendet¹⁴⁷ und als neue bildliche Figur für 'das durch Gott(esglaube) überwundene Böse' und als 'Abbild satanischer Kräfte oder Gegenspieler Gottes' in die jüdische Tradition rückübernommen wurde.¹⁴⁸ Die ursprünglich antik-südlichen Drachen haben also sowohl in der christlichen als auch in der jüdischen Tradition

¹⁴¹ Vgl. RODOV, S. 83.

¹⁴² Vgl. RODOV, S. 70.

¹⁴³ Vgl. RODOV, S. 71f.

¹⁴⁴ Vgl. RODOV, S. 70f. Diese Tradition ändert sich erst in den Darstellungen von Drachen in Osteuropa in der zweiten Hälfte des 18. Jhr. (vgl. ebd. S. 83.).

¹⁴⁵ Siehe auch die Beschreibung von *tanninim* durch Rabbi Eleazar Rokeah von Worms (ca. 1165-1230) als »great, simple, and long creatures, and fire emerges from their mouths« (RODOV: Dragons, S. 68.). Diese Beschreibung bezieht Rabbi Eleazar Rokeah auch auf den *Leviathan*, seiner Meinung nach eine Tierart der Gattung *tanninim*, den er als einen »huge sea serpent« bezeichnet (vgl. ebd. S. 68.).

¹⁴⁶ Vgl. HIRSCH/GUNKEL: 'Dragon (δράκων)', in: TJE, Bd. 4, S. 647; RODOV, S. 66/68.

¹⁴⁷ Diese Tendenz *drácōn* negativ und zunehmend als Begriff ausschließlich auf „Kultschlangen“ anzuwenden analysiert Schlüter (vgl. SCHLÜTER, S. 12.). Sie sieht auch einen großen Entwicklungssprung von der ›Septuaginta‹ zur ›Vulgata‹ in Bezug auf die zunehmend negativen Kontexte, in denen *Drakon* verwendet wird (ebd. S. 40.). Zur Entwicklung der bildlichen Darstellung des Paradiesbaumes, die diese motivische Spezifizierung ebenfalls beweist, siehe RODOV, S. 67.

¹⁴⁸ Vgl. RODOV, S. 68f/84.

Flügel.¹⁴⁹ Christliche Drachen haben in der Regel vier Beine, können Feuer spucken und **befinden sich auf Bergen oder in Höhlen.**¹⁵⁰

Die Vorstellung von riesigen Schlangwürmern [**Lindwurm** (»**Drachenschlange**«¹⁵¹) / לינדן-וואָרעם / לינט וואָרום] stammt aus der keltisch-germanischen Tradition.¹⁵² 'Lindwurm', althochdeutsch und mittelhochdeutsch *lintwurm*,¹⁵³ bzw. *lint-trache*, ist eine Tautologie, da der vordere Teil der ausdeutenden Zusammensetzung¹⁵⁴ *lind* von ahd. *lintâ*, nhd. 'Schlange', mit *wurm* bzw. *trache/tracke* verbunden wurde¹⁵⁵ und somit als »schlangenähnliche[r] Drache«¹⁵⁶ oder »Drachenschlange [...]«¹⁵⁷ übersetzt werden kann. Die Bezeichnung 'Lindwurm' wird also oft fälschlicherweise als Synonym für 'Drache' angesehen und verwendet¹⁵⁸, schließlich bezieht sich 'Drache' eher auf die 'mediterranen Flugdrachen' und 'Lindwurm' mehr auf die 'nordeuropäischen Drachenschlangen'. Drachenschlangen haben nur zwei Beine, keine Flügel und können kein Feuer spucken.¹⁵⁹ Des Weiteren sind die nordischen Lindwürmer anders als die südlichen Flugdrachen **ausschließlich in Heide und Moor verortet.**¹⁶⁰

Während in der mittelalterlich höfisch-heroischen Dichtung der (Flug-)Drache überwiegt, hat sich im Volksglauben die Vorstellung der (kriechenden) Lindwürmer erhalten.¹⁶¹ In jüdischer Volksliteratur ist jedoch die Figur des Leviathans populärer als der Drache und erscheint insbesondere in Fabeln als eigenständiger Charakter.¹⁶²

¹⁴⁹ Vgl. RODOV, S. 63.

¹⁵⁰ Vgl. PEUCKERT, S. 22-25; vgl. RÖHRICH, Sp. 804.

¹⁵¹ Brandt verwendet diese Übersetzung in BRANDT: Konrad von Stoffeln, S. 39, Fußnote 260. Ich werde mich, da sie erstmals eine Distinktion zw. 'Drache' und 'Lindwurm' ermöglicht, auch weiterhin auf diese Übersetzung stützen.

¹⁵² Vgl. RÖHRICH, Sp. 790/802.

¹⁵³ Vgl. DUDENREDAKTION: 'lind', in: Duden. Das Herkunftswörterbuch, Bd. 7, S. 523.

¹⁵⁴ Vgl. LEXER (1970): 'lint-trache, - drache, lintdrache', in: Mittelhochdeutsches Handwörterbuch, Bd. 1, Sp. 1929.

¹⁵⁵ Vgl. LEXER (1970): 'lint', Sp. 1929.

¹⁵⁶ DUDENREDAKTION: 'lind', S. 523.

¹⁵⁷ BRANDT: Konrad von Stoffeln, S. 39, Fußnote 260.

¹⁵⁸ Vgl. DUDENREDAKTION: 'Drache', S. 229.

¹⁵⁹ Vgl. RÖHRICH, Sp. 790; PEUCKERT, S. 22-25.

¹⁶⁰ Vgl. PEUCKERT, S. 23ff.

¹⁶¹ Vgl. RÖHRICH, Sp. 790.

¹⁶² Vgl. BIES, Sp. 995.

Warum also kommt der Lindwurm in der Geschichte aus der Wüste geflogen und das auch noch ohne Flügel?

Es findet sich ein Anhaltspunkt dazu in der Beschreibung des Untiers im ›Beowulf‹:¹⁶³ Es wird zwar als »*draca*« (V. 2211) eingeführt, aber hauptsächlich als »*wyrm*« benannt.¹⁶⁴ »*þa se wyrm gebeah snude tosomme*«, d.h. es »ringelt sich zusammen wie eine Schlange«,¹⁶⁵ (V. 2569) und kann »*fleogan*« (V. 2772), hat aber keine Flügel. Lecouteux geht davon aus, dass das Untier »fliegt, obwohl seine Flügel nicht einmal erwähnt werden [und dies] wohl eine Anspielung auf seine Geschwindigkeit ist«,¹⁶⁶ da im beschriebenen Kampfgeschehen Wild zufolge nur Verben des »schlängelnde[n] Kriechen[s]« und nicht des Fliegens verwendet werden.¹⁶⁷ Demzufolge hat sich der Lindwurm in der Geschichte wahrscheinlich so schnell bewegt, als ob er flöge und ist nicht wirklich durch die Luft geflattert.

Des Weiteren gibt es im Jiddischen noch ein viertes mögliches, traditionelles Narrativ: **der Pipernoter** / פיפערנאָטער. Er ist seit etwa 1400 belegt. Die ursprüngliche Bedeutung war 'Viper', sehr schnell kam aber die Bedeutung »Drache, legendäres Monstrum«¹⁶⁸ hinzu, die Timm zufolge von mhd. *vipper-nāter*, 'giftige Wasserschlange'¹⁶⁹ (ahd. *vipernātara* von lat. *viper*)¹⁷⁰ abgeleitet wurde.¹⁷¹ Dem Namen nach müsste der Pipernoter also ebenfalls im Wasser oder zumindest in der Nähe von Gewässern zu finden sein. Dem ist aber nicht so.

¹⁶³ ›Beowulf‹ wird im Folgenden nach der von Else VON SCHAUBERT neubearb. 17. Auflage des Textes von Heyne-Schückings Beowulf, 1. Teil, Paderborn 1958 zitiert.

¹⁶⁴ Vgl. WILD: Drachen im Beowulf und andere Drachen, S. 22.

¹⁶⁵ LECOUTEUX: Der Drache, in: ZfdA, S. 22.

¹⁶⁶ LECOUTEUX, S. 22f. Wild meint dagegen, es handelt sich um eine Frage der Fairness »auf diese Weise seine Überlegenheit dem Fußkämpfer ([...] 2544) gegenüber [nicht] aus[zunützen].« (WILD, S. 31.). Das Narrativ gestaltet sich meiner Ansicht nach auch interessanter, wenn die Gegner ebenbürtiger sind.

¹⁶⁷ Vgl. WILD, S. 22, siehe auch S. 37.

¹⁶⁸ TIMM, S. 448.

¹⁶⁹ LEXER (1992): 'viper', in: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, S. 289.

¹⁷⁰ SCHÜTZEICHEL: 'vipernātara', in: Althochdeutsches Wörterbuch, S. 366.

¹⁷¹ Vgl. Timm, S. 448f.

5. Pipernoter

Mendele Moykher Sforim beschreibt den Pipernoter in ›*Masoës Binyomin hashlishi*‹¹⁷², auch wenn er dort, worauf Noble hinweist, ein »nie gesehenes Untier« ist.¹⁷³ Dabei führt Mendele den Pipernoter meist in Aufzählung mit dem Lindwurm auf:¹⁷⁴

דעם שרעקלעכן פֿיפערנאָטער, דעם לינדן־וואָרעם, שלאַנגען, עקדישן
 »dem shreklekh pipernoter, dem lindn-vorem, shlangen, ekdishn«
 (S. 173)

Diese Aufzählung könnte bewusst zum besseren Textverständnis eingebaut worden sein, falls den Lesenden 'Lindwurm' oder 'Pipernoter' nicht bekannt ist. Dass es sich seiner Meinung nach um zwei verschiedene Wesen handelt, könnte eine mögliche weitere Ursache sein. Außerdem verortet Mendele den Pipernoter eindeutig in der Wüste:

אין דער מידבר, צווישן ווילדע באַשעפעניש [...] גאָר פֿיפערנאָטערן
 »in der midber, tsvishn vilde bashefenish [...] gor pipernotern«
 (S. 244)

Schlussfolgerung

Die jüdische Gemeinde von Worms pflegte während des Mittelalters sehr gute Beziehungen zu den christlichen Bürgern der Stadt.¹⁷⁵ Deswegen ist es nahezu unmöglich, eine genaue Quelle der Motive und Handlung festzustellen, da die Übernahme einer jiddischen Erzählung auf Grundlage einer Sage des Leviathan in Analogie zu den oder in der Tradition der Nibelungen- bzw. Siegfried-Stoffe genauso möglich erscheint, wie die jiddische

¹⁷²Im Folgenden wird zitiert nach der Ausgabe MENDELE: *Masoës Binyomin hashlishi*. In: YKUF (Hrsg.): *Geklibene werk* Bd. 2, New York 1946, S. 160-252. Jiddische Orthographie normalisiert.

¹⁷³Vgl. Noble in TIMM, S. 449.

¹⁷⁴MENDELE: S. 173/180/183/218/222/246.

¹⁷⁵Vgl. HAVERKAMP: Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext, S. 7; vgl. BÖNNEN, S. 309/318/331f.

Überarbeitung einer ursprünglich christlichen Erzählung.¹⁷⁶ Aus sprachlichen Gründen kann Geschichte Nr. 15 als einer der jüngeren Texte der Sammlung eingeschätzt werden (siehe oben Textgrundlage). Dies kann bedeuten, dass Juspa sich erst später mit einer Verschriftlichung dieser schon älteren Erzählung befasst hat,¹⁷⁷ aus Gründen die heute (noch) nicht nachvollzogen werden können.¹⁷⁸ Andererseits wäre auch möglich, dass es sich bei dieser Geschichte tatsächlich um eine jüngere oder sogar zeitgenössische Erzählung von Juspa Schammes handelt.¹⁷⁹ In diesem Fall würde sie entweder die zu Beginn des 17. Jh. allgemeine Rückbesinnung auf die Blütezeit der Stadt während des 11. bis 13. Jh. und den Siegfriedstoff¹⁸⁰ oder aber bewusst die alte Sage vom Leviathan als endzeitliche Bedrohung der Juden aufgreifen.¹⁸¹ In letzterem Fall wäre Nr. 15 für die zeitgenössische Gemeinde als hoffnungstragende Geschichte für eine Veränderung der gegenüber Juden während des 17. Jh.¹⁸² immer negativer werdenden Lebensumstände neu geschrieben worden,

»that despite the persecutions of the past and the fear that they might repeat themselves in the present, the community of Worms [...] had continued to exist.«¹⁸³

Beide Varianten erscheinen mir aufgrund der dürftigen oder gänzlich fehlenden Quellenlage¹⁸⁴ möglich, können aber bislang nicht bewiesen werden.

Das gedruckte ›Lied vom Hürnen Seyfrid‹ löste im Rheingebiet die Handschriften des ›Nibelungenliedes‹ als textbestimmendes Korpus ab.¹⁸⁵ Aufgrund von Rechnungen ist belegt, dass der Druck in Worms den meis-

¹⁷⁶ Auf diese stark ausgeprägte wechselseitige Beeinflussung von europäisch-orientalisch-jüdischer Literatur geht auch Meitlis in Bezug auf das ›Ma 'ése-buch‹ ein (vgl. MEITLIS (1933): Das Ma'assebuch, S. 119.).

¹⁷⁷ Vgl. CHANG, S. 134ff.

¹⁷⁸ Das Auffinden eines handschriftlichen Originals könnte diese Frage möglicherweise beantworten.

¹⁷⁹ Vgl. CHANG, S. 134ff.

¹⁸⁰ Vgl. GALLÉ: Worms als Sagenstadt, S. 34; vgl. Bönnen in GROH (11.02.2020).

¹⁸¹ Vgl. WEBER, S. 30/33.

¹⁸² Vgl. RASPE (2016), S. 242ff.

¹⁸³ RASPE (2014), S. 114.

¹⁸⁴ Vor allen Dingen aufgrund der großen Verluste 1938 (vgl. RASPE (2014), S. 100.).

¹⁸⁵ Vgl. GALLÉ, S. 34; vgl. BREYER, S. 107.

ten Bürgern als unterhaltender Text bekannt gewesen sein muss.¹⁸⁶ Kranzbühler geht entsprechend davon aus, dass der Sagenstoff von Siegfried und den Nibelungen seit der Hohenstaufferzeit in Worms bekannt gewesen ist, sich die Inhalte der Textfassungen aber im Laufe der Zeit unterschieden.¹⁸⁷ Es ist deshalb gut möglich, dass die Geschichte entweder als eine jüdische Bearbeitung der verschiedenen Stoffe nur im jüdischen Viertel der Stadt Worms bekannt war¹⁸⁸ oder aber eine in der ganzen Stadt bekannte mündliche Erzählung darstellte, die außerhalb des ›*Sefer ma'eše nišim*‹ nicht schriftlich fixiert wurde, da es bereits den Druck des ›Hürnen Seyfrid‹ als den Erzählstoff bestimmenden Text gab.¹⁸⁹ Riemer zufolge konnte Juspa aber »bereits auf bekanntes Erzählgut zurückgreifen, das sich die Wormser Juden schon längere Zeit über die eigene Vergangenheit erzählten«, das aber nicht an anderer Stelle verschriftlicht wurde¹⁹⁰ oder aufgrund von Zerstörung nicht mehr vorhanden ist.¹⁹¹

Anhand der Analyse des Untiers gehe ich von einem jüdischen Ursprung der Geschichte Nr. 15 in den ›*Sefer ma'eše nišim*‹ aus, auch wenn nicht alle Figuren oder die Handlung genuin jüdisch sind, denn es gibt, wie ich mit dem Pipernoter zeigen konnte, mehr jüdische Merkmale in der Geschichte als bisher angenommen wurde. Damit ist sie mit ihrer Entstehung und wechselseitigen Beeinflussung deutsch-christlicher, heidnischer und jüdischer Erzähltraditionen ein typisches Beispiel¹⁹² jiddischer Geschichten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit am Rhein.

¹⁸⁶ Vgl. KRANZBÜHLER, S. 24.

¹⁸⁷ Vgl. KRANZBÜHLER, S. 192/200.

¹⁸⁸ KRANZBÜHLER, S. 108 u. vgl. GRÖZINGER (2018), S. 6.

¹⁸⁹ Vgl. GALLÉ, S. 34; vgl. BREYER, S. 107.

¹⁹⁰ RIEMER, S. 120.

¹⁹¹ Vgl. RASPE (2014), S. 100; vgl. ROTHSCHILD (1929), S. 21.

¹⁹² Vgl. GRÖZINGER (2018), S. 5.

Rezeption

Worms bzw. seine direkte Umgebung ist der Handlungsort der Geschichte Nr. 15.¹⁹³ Entsprechend ist sie von den Wormser Juden als Teil ihrer Gemeindegeschichte angesehen worden.¹⁹⁴

Aufgrund der vielen Nachdrucke von Samson Rothschilds ›Aus Vergangenheit und Gegenwart der israelitischen Gemeinde Worms‹¹⁹⁵ geht Riemer von einem großen Interesse an dem ›Šefer ma 'ése nišim‹ während des 19./20. Jh. aus:

»Offensichtlich sind diese Wundererzählungen ein fester Bestandteil des kollektiven Gedächtnisses der Wormser Juden, die nicht nur ihre jahrhundertlangen Erfahrungen artikulieren, sondern auch ihr Bewusstsein bis zu ihrer Vernichtung bestimmte.«¹⁹⁶

Raspe beschränkt jedoch das Interesse an dem ›Šefer ma 'ése nišim‹ auf die Frühe Neuzeit,¹⁹⁷ geht aber davon aus, dass die Sammlung aufgrund Juspas privatem »apparently intense interest in local legendry [and] not intended for publication« entstanden ist.¹⁹⁸ Zur Unterhaltung¹⁹⁹ und vor allem »als Taktik zur Verfestigung der Orts- und Heimatbindung [...] im Dienst eines wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Wiederaufbauprogramms«²⁰⁰ der jiddischen Gemeinde von Worms nennt Riemer die beiden Gründe für die Sammlung des Wormser ›Šefer ma 'ése nišim‹ durch Juspa Schammes²⁰¹ und bezeichnet die Sammlung als eine Möglichkeit »der narrativen Selbstdarstellung der Wormser Juden.«²⁰²

Hartwich hat in seiner Analyse der jüdischen Rezeption des ›Nibelungenliedes‹ während des 19. Jahrhunderts die Geschichte Nr. 15 nicht er-

¹⁹³ Vgl. EIDELBERG, S. 50/82; RASPE (2016), S. 225.

¹⁹⁴ Vgl. RASPE (2016), S. 225/228.

¹⁹⁵ Vgl. REUTER/SCHÄFER, S. IIf.

¹⁹⁶ RIEMER, S. 120.

¹⁹⁷ Vgl. RASPE (2016), S. 225/237.

¹⁹⁸ RASPE (2014), S. 101.

¹⁹⁹ Vgl. RIEMER, S. 131.

²⁰⁰ RIEMER, S. 132.

²⁰¹ Vgl. RIEMER, S. 132; vgl. WEBER, S. 27.

²⁰² RIEMER, S. 121.

wähnt.²⁰³ Möglicherweise wurde diese Geschichte nicht (mehr) als in Erzähltradition zu dem Siegfriedstoff stehend wahrgenommen. Eine weitere Möglichkeit ist die »religiöse Barriere [und] sprachliche Hürde« der deutschen Bevölkerung,²⁰⁴ so dass kein christliches Interesse an und aufgrund der hebräischen Schriftzeichen auch nicht die Möglichkeit des Lesens einer jüdischen Geschichte bestand.²⁰⁵ Im Gegensatz zu dem ›*Šefer ma ‘eše nišim*‹ »findet man manche [der] *Ma ‘eše-buch*-Nummern auf Deutsch [»in verschiedenerlei folkloristischen Erzähl-Sammlungen«²⁰⁶] wieder.«²⁰⁷ Trotz dieser Einschränkungen hat das ›*Šefer ma ‘eše nišim*‹ einen großen Verbreitungsradius von Deutschland, Holland bis Osteuropa erfahren²⁰⁸ und gilt als die »most interesting and important« Geschichtensammlung nach dem Vorbild des *Ma ‘eše-buchs*.²⁰⁹

Fabian Heyduck, Trier

Bibliographie

- ALEXANDER, Tamar: Folklore. In: *Medieval Jewish Civilization*. Editor Norman Roth, New York/London 2003, S. 253–256.
- BACHER, Wilhelm/Lauterbach, Jacob Zeller: Rahab. In: *The Jewish Encyclopedia*, New York/London 1905 (TJE Band 10) S. 308–309.
- BAUMGARTEN, Jean: Text and Context in Old Yiddish Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. In: Danielle Buschinger u. Roy Rosenstein (Hrsg.): *Jewish Identity and Comparative Studies/Judéite et Comparatisme*, (Medievals 68), Amiens 2019, S. 65–78.
- BIES, Werner: Leviathan. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin/New York 1996 (EdM Band 8), Sp. 994–997.

²⁰³ Vgl. HARTWICH: Die Rezeption des Nibelungenliedes, S. 159-177, vgl. ROEMER, S. 44f. Hartwich erwähnt, dass »[d]ie Aufnahme der deutschen Heldensage in der mittelalterlichen jüdischen Literatur [...] auf einer anderen Ebene [liegt]« (HARTWICH, S. 160). Ich nehme an, dass er sich damit u. a. auf Juspa Schammes bezieht.

²⁰⁴ DIEDERICH: Vorwort, S. 7.

²⁰⁵ Dies ist auch heute noch ein Problem wissenschaftlicher Forschungsarbeiten (vgl. HAVERKAMP, S. 2f; SINGER, S. viii.).

²⁰⁶ NEUBERG (2019), S. 57.

²⁰⁷ NEUBERG (2019), S. 57.

²⁰⁸ Vgl. EIDELBERG, S. 50.

²⁰⁹ Vgl. ZINBERG, S. 198.

- BÖCHER, Otto: Die Alte Synagoge zu Worms, mit 79 Abb. In: Ernst Róth, Georg Illert u. Hans Lamm (Hrsg.): Festschrift zur Wiedereinweihung der Alten Synagoge zu Worms, Frankfurt a.M. 1961, S. 11–154.
- BÖNNEN, Gerold: Jüdische Gemeinde und christliche Stadtgemeinde im spätmittelalterlichen Worms. In: Christoph Cluse, Alfred Haverkamp u. Israel J. Yuval (Hrsg.): Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kultur-räumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert, (Schriftenreihe der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e.V. u. des Arye Maimon-Instituts für Geschichte der Juden, hrsg. v. Alfred Haverkamp [u.a.], Abteilung A: Abhandlungen, Bd. 13), Hannover 2003, S. 309–340.
- BRANDT, Rüdiger: Konrad von Stoffeln: Gauriel, übers. ins Nhd., durchges. v. Prof. Dr. Rüdiger Brandt zur Benutzung in Seminaren der Germanistik/Mediävistik, <https://www.uni-due.de/imperia/md/content/mediae/gau-uebers.pdf> (10.05.2017).
- BREYER, Rolph: Der Hürnen Seyfrid – ein Forschungsbericht. In: Gerald Bönnen u. Volker Gallé (Hrsg.): Sagen- und Märchenmotive im Nibelungenlied. Dokumentation des dritten Symposiums von Stadt Worms und Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V. vom 21. bis 23. September 2001, (Schriftenreihe der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V., Bd. 2), Worms 2002, S. 97–120.
- CHANG, Shoou-Huey: Der Rückgang des synthetischen Präteritums im Jiddischen kontrastiv zum Deutschen, (jidische shtudies, Beiträge zur Geschichte der Sprache und Literatur der aschkenasischen Juden, hrsg. v. Walter Röll u. Erika Timm, Bd. 9), Hamburg 2001.
- DAMBMANN, Albert: Die Stadtgeographie Worms, (Der Wormsgau, Beiheft 2), Worms 1936.
- DIE HEILIGE SCHRIFT, aus dem Grundtext übersetzt, revidierte Elberfelder Bibel, Wuppertal 1987.
- DWb = Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm (et. Al.). 16 Bde., Leipzig 1854–1954. Neudruck in 32 Bänden zuzüglich Quellenverzeichnis. München 1984. (Digital über www.woerterbuchnetz.de).
- DIEDERICHS, Ulf: Vorwort. In: ders. (Hrsg.): Das Ma'asebuch. Altjiddische Erzählkunst. Mit 33 Bildern. Vollständige Ausgabe. Ins Hochdeutsche übertr., komm. u. hrsg. v. Ulf Diederichs, München 2003, S. 7–12.
- DUDENREDAKTION (Hrsg.): Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache, Duden Bd. 7, 5. neu bearb. Auflage, Berlin 2014.
- EIDELBERG, Shlomo: R. Juspa, Shammash of Warmaisa (Worms). Jewish Life in 17th Century Worms, Jerusalem 1991.
- ELSENBAST, Kurt/GREULE, Albrecht: Rhein Hessische Ortsnamen. Kritisches zum gleichnamigen Buch von Henning Kaufmann. In: Alois Gerlich (Hrsg.): Beiträge zur Mittelrheinischen Landesgeschichte, (Geschichtliche Landeskunde, begr. v. Ludwig Petry u. Johannes Bärmann, Bd. 21), Wiesbaden 1980.
- GALLÉ, Volker: Worms als Sagenstadt. In: Gerald Bönnen u. Volker Gallé (Hrsg.): Sagen- und Märchenmotive im Nibelungenlied. Dokumentation des dritten Symposiums von Stadt Worms und Nibelungenlied-Gesellschaft

- Worms e.V. vom 21. Bis 23. September 2001, (Schriftenreihe der Nibelungenlied-Gesellschaft Worms e.V., Bd. 2), Worms 2002, S. 30–44.
- GASTER, Moses: Geleitwort. In: Jacob Meitlis (Hrsg.): *Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte*, Hildesheim/Zürich/New York 1987, Nachdruck Ausgabe Berlin 1933, S. IX–XIV.
- GINZBERG, Lois: *The Legends of the Jews*, Bd. 1–7, Bd. 1: *Bible times and characters from the creation to Jacob*, 15. Aufl. 1988.
- GINZBERG, Lois: *The Legends of the Jews*, Bd. 1–7, Bd. 5: *Notes to volumes I and II from the Creation to the Exodus*, 13. Aufl. Philadelphia 1987.
- GLANDT, Dieter: *Grundkurs Amphibien- und Reptilienbestimmung. Beobachten, Erfassen und Bestimmen aller europäischer Arten*, Wiebelsheim 2011.
- GROH, Christian: *Tagungsbericht. 16.02.1999. Stadt und städtische Mythen. 38. Tagung des südwestdeutschen Arbeitskreises für Stadtgeschichtsforschung*, <https://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/BEITRAG/tagber/worms.htm> (11.02.20).
- GROSSE, Siegfried: *Nachwort*, in: *Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutsch/ Neuhochdeutsch. Nach der Handschrift B hrsg. v. Ursula Schulze, ins nhd. übers. u. komm. v. Siegfried Grosse*, Stuttgart 2011, gedr. 2018, S. 929–976.
- GRÖZINGER, Karl Erich: *Die erzählerische Kultur der SchUM-Städte – Zur Einführung*, in: ders. (Hrsg.): *Jüdische Kultur in den SchUM-Städten. Literatur-Musik-Theater*, (jüdische Kultur, Bd. 26), Wiesbaden 2014, S. 15–20.
- GRÖZINGER, Karl Erich: *שׂר״מ. Jerusalem am Rhein. Jüdische Geschichten aus Speyer, Worms und Mainz*, Worms 2018.
- GRUBER, Ulrich: *Ringelnatter*. In: *Amphibien und Reptilien*. 2. Aufl., Stuttgart 2002, S. 84–85.
- HAEUPLER, Henning/Muer, Thomas: *Tilia cordata*. In: *Bildatlas der Farn- und Blütenpflanzen*. Stuttgart 2007, S. 136.
- HAEUPLER, Henning/ MUER, Thomas: *Tilia platyphyllos*. In: *Bildatlas der Farn- und Blütenpflanzen*. Stuttgart 2007, S. 136.
- HAEUPLER, Henning/MUER, Thomas: *Tilia x vulgaris*. In: *Bildatlas der Farn- und Blütenpflanzen*. Stuttgart 2007, S. 136.
- Harkavy, Alexander: *Yiddish ~ English ~ Hebrew Dictionary*, Nachdruck 2. erw. Auflage 1928, New York 1988.
- HARTWICH, Wolf-Daniel: *Die Rezeption des Nibelungenliedes im Spannungsfeld deutsch-jüdischer Geschichte*. In: *Ein Lied von gestern? Wormser Symposium zur Rezeptionsgeschichte des Nibelungenliedes*, hrsg. v. Gerold Bönnen/Volker Gallé, [Der Wormsgau. Beiheft 35], Worms 1999, S. 159–178.
- HAYERKAMP, Alfred: *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext: Konzeptionen und Aspekte*. In: Christoph Cluse, Alfred Haverkamp u. Israel J. Yuval (Hrsg.): *Jüdische Gemeinden und ihr christlicher Kontext in kulturträumlich vergleichender Betrachtung von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*, (Schriftenreihe der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e.V. u. des Arye Maimon-Instituts für Geschichte der Juden, hrsg. v. Alfred Haverkamp [u.a.], Abteilung A: *Abhandlungen*, Bd. 13), Hannover 2003, S. 1–32.

- HIRSCH, Emil G./GOTTHEIL, Richard/Kohler, Kaufmann: Demonology. In: The Jewish Encyclopedia. New York/London 1903 (TJE Band 4), S. 514–521.
- HIRSCH, Emil G./GUNKEL, Hermann: Dragon (δράκων). In: The Jewish Encyclopedia. New York/London 1903 (TJE Band 4), S. 647–648.
- HIRSCH, Emil G./ KOHLER, Kaufmann: Leviathan and Behemoth. In: The Jewish Encyclopedia. New York/London 1904 (TJE Band 8), S. 37–39.
- HUBKA, C. Thomas: Resplendent Synagogue. Architecture and Worship in an Eighteenth- Century Polish Community, Hanover/London 2003.
- ILLERT, Georg M.: Das vorgeschichtliche Siedlungsbild des Wormser Rheinübergangs, (Der Wormsgau, Beiheft 12), Worms 1952.
- JÄGER, Eckehart J.: frisch. In: Rothmaler Exkursionsflora. Heidelberg 2011 (Band 20), S. 881.
- KING, Kenneth Charles: Das Lied vom Hürnen Seyfrid. In: ders. (Hrsg.): Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Critical Edition with Introduction and Notes, Manchester 1958, S. 102–153.
- KING, Kenneth Charles: Introduction. In: ders. (Hrsg.): Das Lied vom Hürnen Seyfrid. Critical Edition with Introduction and Notes, Manchester 1958, S. 1–97.
- KRANZBÜHLER, Eugen: Worms und die Heldensage. Mit Beiträgen zur Siegel- und Wappenkunde, Münz- und Baugeschichte der Stadt, Worms 1930.
- KREYHER, Volker-Jeske: Der Hürnen Seyfrid. Die Deutung der Siegfriedgestalt im Spätmittelalter, (Information und Interpretation. Arbeiten zu älteren germanischen, deutschen und nordischen Sprachen und Literaturen, hrsg. v. Carola L. Guttmann, Bd. 3), Frankfurt a. M./Bern/New York 1986.
- LECOUTEUX, Claude: Der Drache. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 108 (1979), S. 13–31.
- LEXER, Matthias (Hrsg.): Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuche von Benecke – Müller – Zarncke, 3 Bde, Repografischer Nachdruck Stuttgart 1970.
- LEXER, Matthias: Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch, mit den Nachträgen v. Ulrich Pretzel, 38. unver. Auflage, Stuttgart 1992.
- LÖTZSCH, Ronald: Duden. Jiddisches Wörterbuch. Schreibung, Bedeutung, Grammatik und Aussprache, Duden, 3. überarb. u. erw. Auflage v. Simon Neuberger, Berlin 2018.
- MEITLIS, Jacob: Das Ma'assebuch. Seine Entstehung und Quellengeschichte, Hildesheim/Zürich/New York 1987, Nachdruck Ausgabe Berlin 1933.
- MEITLIS, Jacob: The Exempla of Rabbi Samuel and Rabbi Judah, the pious. A study in Yiddish Folklore/*Di shvokhim fun rebe Shmuel un rebe Yuda khosed. A tsushtayer tsu der yidisher folklor-forshung*. London 1961.
- MENDELE, Moykher Sforim: *Masoës Binyomin hashlishi*, In: YKUF (Hrsg.): *Geklibene werk* Bd. 2, New York 1946, S. 160–252.
- NEUBERGER, Simon/Niborski, Yitskhok: ווערטערבוך פֿון לשון-קודש-שטאַמיקע ווערטער / *Verterbukh fun loshn-koydesh-shtamike verter in yidish* / Dictionnaire des mots d'origine hébraïque et araméenne en usage dans la langue yid-

- dish (compilé par Yitskhok Niborski avec la collaboration de Simon Neuberg), 3. vermehrte Ausgabe, Paris: Bibliothèque Medem 2012.
- NEUBERG, Simon: Das *Ma 'ése-buch* im Intertext. In: Danielle Buschinger u. Roy Rosenstein (Hrsg.): *Jewish Identity and Comparative Studies/Judéité et Comparatisme. Études offertes à Astrid Starck-Adler par ses collègues et amis à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire*, (Medieuales 68), Amiens 2019, S. 57–64.
- NEUBERG, Simon: Transkript des »*Sefer ma 'ése nissim*« Nr. 15 auf der Textgrundlage von 1696. [unveröffentlicht]
- OKKEN, Lambertus Utrecht: Zur Stammesgeschichte des europäischen Märchendrachen (*draco occidentalis* Isid.). In: *Fabula. Zeitschrift für Erzählforschung* 26 (1985), S. 80–97 u. Nachtrag, S. 317.
- PEUCKERT, Will-Erich: *Deutscher Volksglaube im Spätmittelalter*, New York 1978, Nachdruck, (Sammlung Voelker Glaube, hrsg. v. Claus Schrempf), Stuttgart 1942.
- QUAD, Matthias: *Teutscher Nation Herligkeit. Ein außföhrliche beschreibung des gegenwärtigen/alten/und uhralten Standts Germaniae. nemlich ihr erstes auffkomen /zunemen/ und jetzige gelegenheit der Regierung und Herrschung/Stett/Policey/ Kirchenstandts/Flecken/Schlösser/Dörffer/Fruchtbarkeit der Velder/Berge/Wäld/Fluß/ und Lachen*, Köln 1609.
- RASPE, Lucia: *Yuzpa Shammes and the Narrative Tradition of Medieval Worms*. In: Karl E. Grözinger (Hrsg.): *Jüdische Kultur in den SchUM-Städten. Literatur-Musik-Theater*, (Jüdische Kultur Bd. 26), Wiesbaden 2014, S. 99–118.
- RASPE, Lucia: *Between Judengasse and the city: Jews, urban space and local tradition in early modern Worms*, in: *Journal of Jewish Studies*, Vol. LXVII Nr. 2, Herbst 2016, S. 225–48.
- REUTER, Fritz/SCHÄFER, Ulrike: *Wundergeschichten aus Warmaisa. Juspa Schammes, seine Ma`asseh nissim und das jüdische Worms im 17. Jahrhundert*, Worms 2005.
- RIEMER, Nathaniel: *Juden und Christen in Juspa Schammes` Mayse Nissim und das Selbstverständnis der Wormser jüdischen Gemeinde als aschkenasisches »Jerusalem« in einer diesseitigen fragilen Heimat*. In: Karl E. Grözinger (Hrsg.): *Jüdische Kultur in den SchUM-Städten. Literatur-Musik-Theater*, (Jüdische Kultur Bd. 26), Wiesbaden 2014, S. 120–136.
- RODOV, Ilia: *Dragons: A Symbol of Evil in European Synagogue Decoration?*, in: *Ars Judaica* 2005, S. 63–84.
- RÖHRICH, Lutz: *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*. In: *Enzyklopädie des Märchens*, Berlin/New York 1981 (EdM Band 3), Sp. 787–820.
- ROEMER, Nils: *German City, Jewish Memory. The Story of Worms*, Waltham (Massachusetts) 2010.
- ROSENFELD, Moshe Nathan: *Jewish printing in Wilhermsdorf*, London 1995.
- ROTHSCHILD, Samson: *Aus Vergangenheit und Gegenwart der israelitischen Gemeinde Worms*, 3. vermehrte u. verbesserte Auflage, Frankfurt 1905 / 5. vermehrte u. verbesserte Auflage, Frankfurt a. M. 1913 / 7. vermehrte u. verbesserte Auflage, Frankfurt a. M. 1929.

- SCHAMMES, Juspa: Šefer ma 'ése nišim, Amsterdam 1696, 22v-24r.
- SCHLÜTER, Margarete: »Derāqôn« und Götzendienst. Studien, ausgehend von mAZ III 3, (Judentum und Umwelt, hrsg. v. Johann Maier, Bd. 4), Frankfurt a. M./Bern 1982.
- SCHÜTZEICHEL, Rudolf (Hrsg.): Althochdeutsches Wörterbuch, 7. durchges. u. verb. Auflage, Berlin/Boston 2012.
- SINGER, Isidore: Preface. In: The Jewish Encyclopedia, New York 1901 (Band 1), S. vii–xxi.
- TIMM, Erika (u. Mitarbeit v. Gustav Adolf BECKMANN): Historische Jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes, Tübingen 2005.
- TOY, Crawford Howell: Bel and the Dragon. In: The Jewish Encyclopedia, New York/London 1902 (TJE Band 2), S. 650–651.
- TRAULSEN, Johannes: The Desert Fathers' Beasts. Crocodiles in Medieval German Monastic Literature, in: Interfaces 5: Biblical Creatures: The Animal as an Object of Interpretation in Pre-Modern Christian and Jewish Hermeneutic Traditions, (2018), S. 78-89.
- VON SCHAUBERT, Else: Beowulf, neubearb. 17. Auflage des Textes von Heyne-Schückings, 1. Teil, Paderborn 1958.
- WEBER, Anette: Auf der Spur des Drachen: Zur Darstellung der Stadt Worms mit dem Lindwurm in der Synagoge von Mohilev in Weißrussland. In: Karl E. Grözinger (Hrsg.): Jüdische Kultur in den SchUM-Städten. Literatur-Musik-Theater, (Jüdische Kultur Bd. 26), Wiesbaden 2014, S. 21–36.
- WEINREICH, Uriel: Modern English-Yiddish // Yiddish-English Dictionary, New York 1987.
- WILD, Friedrich: Drachen im Beowulf und andere Drachen. Mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg und 12 Abbildungen auf 6 Tafeln, [Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosphisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 238. Bd., 5. Abhandlung], Wien, 1962.
- ZFATMAN, Sarah: Yiddish narrative prose from its beginnings to »Shivhei ha-Besht« (1504 – 1814), Jerusalem 1985.
- ZINBERG, Israel: A History of Jewish Literature. Bd. 7: The German-Polish Cultural Centre. Translated and edited by Bernard Martin, [*Di geshikhte fun der literatur bay yidn*, Bd. 6.], New York 1975.

