

Jiddistik-Mitteilungen

Jiddistik in den deutschsprachigen Ländern

herausgegeben von der Jiddistik im Fachbereich Sprach-, Literatur- und Medienwissenschaften der Universität Trier, 54286 Trier.

Redaktion: Jiddistik der Universität Trier

Die Jiddistik-Mitteilungen erscheinen zweimal jährlich.

Redaktionsschluß für die Ausgabe zum Wintersemester ist der

15. September, für die Ausgabe zum Sommersemester der 15. März.

Einsendungen werden erbeten an:

Universität Trier, FB II / Jiddistik, Jiddistik-Mitteilungen, 54286 Trier
jiddisch@uni-trier.de – www.uni-trier.de/index.php?id=982

Kostenbeitrag pro Heft: 3,00 €. Überweisung – auch für mehrere Ausgaben auf einmal – an:

FB II Jiddistik – Sparkasse Trier, BLZ 585 501 30, Kto. Nr. 248 78 17.

ISSN 0947-6091

Yehuda Leyb Cahans *Yidische folksmayses*¹

Im Jahre 1931 veröffentlichte Yehuda Leyb Cahan, damals Direktor der folkloristischen Abteilung des amerikanischen YIVO ein kleines Buch mit kaum 200 Seiten, das 34 jiddische Volksgeschichten enthielt. Dieses Buch mit dem Titel *Yidische folksmayses oys dem folksmoyl gezaml*² stellte die erste nach wissenschaftlichen Kriterien erstellte Sammlung jiddischer Volksgeschichten aus dem Ansiedlungsrayon dar. Als solche wurde sie von europäischen Folkloristen bereits mit Ungeduld erwartet, wie man einem Kommentar von Moses Gaster entnehmen kann:

Amol iz geven gedrukt a bisl »Jüdische Märlein« in a band fun dem »yidishn literarishn fareyn«, vu s'iz oykh geven gedrukt Filipsons a roman oder a geshikhte [...] Vayter zaynen geven a por folkstimleke dertseylungen (»sipurim«) un farsheydene kalendarn, vos Pashelles hot aroysgegebn in Prog³. Zey zaynen dernokh ibergedrukt gevorn mit yidische oysyes (vayber-taytsh-shrift) in bazundere bikhlekh, un shpeter nokh amol, shoy'n mit daytshe oysyes, in kleyne bikhelekh fun der oysgabe »Jüdische Universalbibliothek«. Di shprakh iz dort a reyn daytshe. Nor afle aropgerekht di shprakh, iz yener shtof nit dos, vos ikh hob in zinen. Yene zakhn zaynen geven bederekh-klal shoy'n literarish baarbeter materyal. Emese mayses vi a shteyger di rusishe »skazki« oder Grims »kinder- un haus-merkhen« zaynen mir fun der yidisher svive nit bakant.⁴

Als Y.L. Cahan dann sein Buch veröffentlichte, wurde es von der Forschung mit Begeisterung aufgenommen, zumindest von denen, die des Jiddischen mächtig waren. So schrieb Moses Gaster am Ende seines schon erwähnten Artikels, dass es genau die Art Sammlung sei, auf die er schon seit langem gewartet hatte: »[...] ikh bin zeyer tsufridn, vos di arbet, velkhe ikh rir do on, iz shoy'n ongehoynb gevorn, un ikh volt zeyer veln, az es zoln zikh

¹ Dieser Text entspricht der gekürzten Einleitung zur französischen Übersetzung der Sammlung, vgl. Yehuda Leyb Cahan: *Contes populaires yiddish. Traduits du yiddish et présenté par Frédéric R. Garnier*. Paris: Imago 2009.

² Yehuda Leyb Cahan (Hrsg.): *Yidische folksmayses oys dem folksmoyl gezaml*. New York, Vilna: YIVO 1931.

³ Es handelt sich hierbei um Wolf Pascheles (Hrsg.): *Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden*, 5 Sammlungen in 2 Bänden. Prag: Wolf Pascheles 1847–1867, 1870/1871⁴ [Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1976].

⁴ Moses Gaster: *Yidische Mayslekh. YIVO Bleter* 1 (1931), S. 24–27, hier S. 24.

gefinen nokh un nokh zamler, vos zoln zikh nemen durkhfirn dem plan [eine große jiddische Sammlung von Volksgeschichten zu erstellen]«⁵.

Für Walter Anderson, der damals in Estland unterrichtete und im folgenden Jahr eine Rezension zur Sammlung verfasste, war sie eben die Sammlung, auf die die vergleichende Volkskunde schon lange gewartet hatte: »[...] mir, di farglaykhdike mayselekh-forsher, hobn shoyrn zint tsendlinger yorn aroysgekukt mit benkschaft oyf aza bukh vi Y.L. Cahans.«⁶ Denn dieses Buch ist »[...] grod dos bukh, vos mir folkloristn hobn azoy neytik badarft.«⁷

Y.L. Cahan⁸

Yehuda Leyb Cahan, der 1881 in Vilna geboren worden war, interessierte sich unter dem Einfluss nationalistischer und romantischer Strömungen seit seiner Jugend für die Volkskunde und fing im Alter von fünfzehn Jahren an, Volkslieder zu sammeln. So wird er sehr bald zu einem der besten Kenner der jiddischen Volkslieder. Jedoch kann er seine Sammlung aus finanziellen Gründen nicht veröffentlichen und wandert daher im Alter von zwanzig Jahren nach London aus, um dort einen Mäzen zu finden. Da es ihm aber auch hier nicht gelingt, wandert er erneut aus und siedelt sich als Uhrmacher in New York an.

Dort angekommen, beteiligt er sich aktiv am literarischen Leben und versucht die New-Yorker Juden davon zu überzeugen, sich der Volkskunde zuzuwenden. Da ihm selbst die finanziellen Mittel fehlen, um eine Expedition nach Osteuropa zu organisieren, beginnt er damit, seine Volksgeschichten und -lieder bei den Juden in New York zu sammeln. Für Cahan ist die Erinnerung des Volkes rein und intakt, daher kann er darauf warten, dass die Erzähler zu ihm kommen.

In New York gelingt es ihm auch 1910 nach mehrjähriger Arbeit an seiner Volksliedsammlung, einen Artikel zu veröffentlichen, der bei der litera-

⁵ Gaster, (wie Anm. 4), S. 27.

⁶ Walter Anderson: *Y. L. Cahan. Yidishe Folksmayses. Oys dem folksmoyl gezamlt, YIVO Bleter* 4/5 (1932), S. 421–424, hier S. 421.

⁷ Anderson, (wie Anm. 6), S. 421–422.

⁸ Die biographischen Elemente stammen aus Yakov Shatski: *Yehuda Leib Cahan (1881–1937)*, New York: YIVO 1938.

rischen Welt auf großes Interesse stößt, da es sich hierbei um eine der ersten wissenschaftlichen Analysen zum Thema handelt. Als er dann zwei Jahre später sein zweibändiges Buch mit Volksliedern und ihren Melodien veröffentlicht, gelingt ihm eine kleine Sensation. Aber die Kritiken sind enttäuschend, auch wenn sie recht positiv ausfallen, da sie zumeist von Leuten verfasst worden waren, die sich Cahan zufolge mit dem Thema Folklore nicht auskannten.

Während des Ersten Weltkriegs gründet er mit anderen Jiddischisten in New York eine Arbeitsgruppe, die sich mit Literatur, Sprache und Volkskunde beschäftigen soll, doch wird diese Gruppe letztendlich nicht viel erreichen.

Trotz dieses Misserfolges gibt Cahan nicht auf, es gelingt ihm sogar, Sammler anzuwerben, die ihm Lieder per Post schicken. 1919 beginnt er denn auch, am jiddischen *Lererseminar* von New York zu unterrichten, und erstellt zugleich ein Arbeitsprogramm für die jiddische Volkskunde.

Als dann 1920 in New York in An-Skis Namen die *historische etnografische gezelschaft* gegründet wird, beteiligt sich Cahan an ihr und wird Mitglied der Kommission, die eine ethnographische Zeitschrift herausgegeben soll. Er soll zusammen mit Noyekh Prilutski einer der beiden Herausgeber sein. Doch einmal mehr bleibt auch dieses Projekt erfolglos, Cahan aber gibt nicht auf. Als dann 1925 jiddische Autoren aus Osteuropa, unter ihnen Nahun Shtif, einen Aufruf veröffentlichen, eine jiddische Akademie zu gründen, gehört Cahan zu den ersten, die sich bereit erklären, an einem solchen Projekt teilzunehmen. Diese Akademie, das YIVO, wird dann in Vilna gegründet, und 1940 nach New York transferiert. Das YIVO ist es auch, das Cahan den Arbeitsrahmen gibt, der ihm bisher fehlte.

Cahan arbeitet aktiv am YIVO mit, und als 1927 *Der pinkes* gegründet wird, ist er einmal mehr einer der Herausgeber. Auch nutzt er diese Zeitschrift, um die Ergebnisse seiner eigenen Forschung, besonders in Bezug auf die Liebeslieder, zu veröffentlichen.

In der folgenden Zeit kehrt Cahan nach Vilna zurück, um dort am YIVO, in der Abteilung für Volkskunde zu unterrichten. Nach einem zweimonatigen Aufenthalt reist er weiter in die Slowakei und nach Österreich, ins Burgenland. In Folge dieser Reise veröffentlicht er zunächst seine Arbeit zum Tanzlied, und dann 1931 seine Sammlung *Yidishe folksmayses*. In den fol-

genden Jahren führt er seine Forschungsarbeit fort und gibt auch weiterhin Kurse zur Volkskunde. 1937 stirbt er in New York.

Die Sammlung und ihr Inhalt

Als Cahan 1931 seine Sammlung jiddischer Volksgeschichten aus dem An-siedlungsrayon veröffentlicht, scheint die Reaktion der Leserschaft geteilt gewesen zu sein. Einerseits stieß die Sammlung wegen ihres Inhalts auf Ablehnung bei den Lesern, da die Erwartung, dass die Geschichten sich von den europäischen unterscheiden würden, wohl enttäuscht worden war. Manchen missfielen auch die zahlreichen Hexen, Zauberer und bösen Geister, die ein falsches Bild der jüdischen Tradition vermitteln könnten.⁹

Für Cahan selbst waren diese Geschichten nicht ganz so fromm wie die religiösen Geschichten, doch handelte es sich für ihn ausnahmslos um jüdische Volksgeschichten. Für ihn waren Volksgeschichten Ausdruck einer mündlichen Tradition, die im Munde und der Erinnerung eines Volkes lebte, aber trotzdem den Status einer literarischen Tradition hatte.¹⁰

Gefunden hatte Cahan diese Geschichten nicht über Sammler in Osteuropa, sondern in Amerika: »*Dos rov fun di dozike mayses hob ikh tsuzamengeklibn do in Amerike, tsvishn breytn oylem, vu undzere mindlekhe folks-traditsye zaynen nokh in gantsn nit farshvundn fun folks-zikorn.*«¹¹

Diese Mündlichkeit findet man auch in den Texten wieder. Häufig trifft der Leser bei einer sehr simplen Sprache auf zahlreiche Wiederholungen und innerhalb des gleichen Satzes auf starke Fluktuationen in der Verwendung der Präsens- und Perfektformen. Auch kann es passieren, dass der Erzähler zwischen dem Anfang und Ende seines Satzes von der direkten zur indirekten Rede übergeht, ohne dass es dafür einen Grund gibt. Dies zeigt auch deutlich, dass der Sammler einer homogenen Methode folgte, denn diese sprachlichen Besonderheiten, die Wiederholungen und die inkoheren-

⁹ Valery Dymchitz (Hrsg.): *Contes populaires juifs d'Europe orientale. Contes merveilleux, légendes et traditions, contes de mœurs, histoires et anecdotes.* Auswahl der Texte, Vorwort und Kommentar von Valery Dymchitz. Aus dem Russischen von Sophie Benech. Paris: José Corti 2004 [Collection Merveilleux 25], S. 10.

¹⁰ Shatski: *Yehuda Leib Cahan (1881–1937)*, S. 23.

¹¹ Yehuda Leyb Cahan: *Shtudies vegn yidisher folksshafung.* New York: YIVO 1952, S. 240; vgl. auch Ruth Rubin: *Y.L. Cahan and Jewish Folklore.* New York: Folklore Quarterly 11 (1955), S. 34–45, hier S. 35.

ten Strukturen sind Ausdruck einer mündlichen Überlieferung und zeigen deutlich, dass Cahan die Texte so niederschrieb, wie man sie ihm erzählte. Und die Tatsache, dass er die Geschichten bei den amerikanischen Juden gesammelt hatte, ermöglichte es Cahan vor allem, trotz mangelnder finanzieller Möglichkeiten, Geschichten aus verschiedenen Regionen zu sammeln, z.B. aus Polen, Galizien, Bessarabien, Wolhynien, Podolien, Kiew und Vilna.¹²

Da Cahan in dieser Sammlung wahrscheinlich versuchte, jiddische Geschichten mit internationalen Parallelen zu veröffentlichen,¹³ ist es kaum verwunderlich, dass der Leser hier Geschichten antrifft, die ihm schon aus deutschen oder slawischen Sammlungen bekannt sind. So findet man hier *Dos heldishe shnayderl* (Nr. 16 in Cahans Sammlung), zwei Schwestern namens *Khashinke un Bashinke* (Nr. 8), aber auch *A mayse fun a gildener feder* (Nr. 10), in der der Leser eine Hexe namens Bobe Ha mit ihren eisernen Füßen kennen lernt, die in einem Wald wohnt und deren Auftreten und auch ihre Art zu sterben vermuten lassen, dass es sich hierbei um eine nahe Verwandte der Baba Yaga handelt, wie man sie aus der Sammlung Afanasjews kennt.¹⁴ Manche Geschichten, wie z.B. *A mayse fun a klugn ganey* (Nr. 20) sind zumindest teilweise bekannt, da Walter Anderson sie z. T. mit der Rampsinites identifiziert, deren älteste bekannte Niederschrift aus dem 5. Jh. v. Chr. von Herodot stammt.¹⁵ Einige Geschichten sind nicht ganz so bekannt, wie z.B. die vom Duell zwischen einem Hexer und seinem Lehrling (Nr. 15).

All diese Geschichten unterscheiden sich sehr stark von denen, die man für gewöhnlich in den jüdischen Sammlungen finden kann und die oft von Gestalten wie Akiva, Maimonides und Raschi handeln. Diese Geschichten und die aus dem Talmud und den Midraschim stammenden handeln öfters vom Kampf zwischen Gut und Böse, erklären religiöse Probleme, beweisen die intellektuelle Überlegenheit der Juden gegenüber den Nichtjuden, erzäh-

¹² Vgl. dazu Cahan (Hrsg.): *Yidishe Folksmayses*, S. I–IV (191–194), hier befindet sich eine Liste, in der Cahan Auskunft über die geographische Herkunft und die Namen der Erzähler gibt.

¹³ Cahan: *Shtudies vegn yidisher folksshafung*, S. 306.

¹⁴ Aleksandr Nikolaevič Afanasjew: *Russische Volksmärchen.* In neuer Übertragung von Svetlana Geier. Düsseldorf und Zürich: Artemis und Winkler 1996, S. 115–136.

¹⁵ Vgl. »Rampsinit« in: *Enzyklopädie des Märchens*, Bd. 11, Sp. 633–640.

len von den großartigen Taten eines Rabbis oder davon, wie ein armer, aber frommer Jude vom Propheten Elias belohnt oder gerettet wird. Oftmals handelt es sich auch eher um *shvokhim*,¹⁶ Heiligenlegenden, denn um Märchen oder Sagen.

Dies alles trifft für die Geschichten Cahans nicht zu, denn in ihnen fehlt – abgesehen von einem namentlichen Auftritt des Propheten Elias als Helfer dreier Brüder, denen er Gaben verteilt – jegliche göttliche Intervention, desgleichen religiöse Problematik oder Lebensbeschreibungen frommer Männer. So sind denn auch die Rabbis als Helden religiös geprägter Geschichten nicht anzutreffen, ebenso die großen jüdischen Helden wie z.B. Salomon, und keine der Geschichten Cahans funktioniert wie eine religiöse Parabel. Auch entsprechen die Geschichten, die der Leser hier findet, eher der Märchen-Definition Max Lüthi.¹⁷ So tritt z.B. das Wunderbare in Cahans Geschichten völlig unmotiviert auf und entspricht somit dem Wunderbaren, wie es Max Lüthi für das Märchen beschreibt. Im Gegensatz dazu besteht bei der Sage das Wunderbare ja darin, dass eine jenseitige Welt punktuell mit der unseren in Verbindung zu treten scheint, und bei der Legende darin, dass uns eine religiöse Dimension, man könnte sagen, die Größe Gottes, nahegebracht werden soll. Bei beiden aber ist das Wunderbare motiviert, da es innerhalb der Geschichte einen Zweck hat. Auch die Welt, in der Cahans Geschichten stattfinden, entspricht der märchenhaften Welt, wie Max Lüthi sie beschreibt, denn sie ist namenlos und oberflächlich. Anders als bei Sagen oder Legenden erfährt der Leser nichts über den Ort, an dem der Held sich aufhält, über das Land, in dem er lebt oder auch nur den Namen des Kaisers, mit dem er zu tun hat (eine Ausnahme bildet Nr. 16), selbst der Held bleibt namen- und konturlos.

Doch auch wenn die Struktur dieser Geschichten sich stark von denen der bekannteren Sammlungen wie denen von Bin Gorion¹⁸ oder Louis Ginzberg¹⁹ unterscheidet, so sind diese europäischen Geschichten an die Erwar-

¹⁶ Vgl. dazu Lucia Raspe: Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenaz. Tübingen: Mohr Siebeck 2006, S. 35 ff.

¹⁷ Max Lüthi: Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. München: Franke 1960.

¹⁸ Micha Yossef Berdyczewski, genannt M. J. Bin Gorion (Hrsg.): Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen. 6 Bände. Leipzig: Insel 1919 (Bd. 1), 1917–1922 (Band 2–6).

¹⁹ Louis Ginzberg: The Legends of the Jews. 7 Bände. Philadelphia: The Jewish

tungen des Publikums angepasst worden.²⁰ Denn während die Helden der europäischen Märchen oft Töchter und Söhne aus königlichem oder kaiserlichem Hause sind, kommen die jüdischen Helden Cahans nie aus dieser sozialen Schicht. Oft stammt der Held aus ärmlichen Verhältnissen: so lebt seine Familie ärmlich vom Holzverkauf (Nr. 1, 28), der Vater wird als arm beschrieben oder der Held ist es selbst (Nr. 9, 14, 33), eventuell auch seine Mutter (Nr. 32). Manchmal ist er auch der Sohn eines frommen Mannes (Nr. 12), eines chassidischen Rebbes (Nr. 15, 18) oder eines Rabbis (Nr. 20, 25). Oft stammt er aus einer bäuerlichen Familie (Nr. 2, 23, 25) oder aus der Familie eines *arendars* (Nr. 17, 24). Es finden sich aber auch andere Berufe: ein armer Fischer (Nr. 5), ein Seiler (Nr. 6), ein Schuster (Nr. 27), zwei Schneider (Nr. 16, 29), ein *belfer* (Nr. 26) und jemand, der auf dem Markt arbeitet (Nr. 4).

Seltener hingegen sind die Geschichten, in denen die Familie des Helden als reich und mächtig beschrieben wird. In *A mayse fun a gildener feder* (Nr. 10) wird der Vater des Helden als reicher *balebos* beschrieben, der ein großer Landwirt gewesen zu sein scheint. In einer anderen Geschichte (Nr. 30) erfährt der Leser einfach nur, dass der Vater reich ist. Einmal ist der Held der Makler eines *porets*, der ihn gegen den Dorfpriester und den *arkhidedey* (Erzbischof) verteidigt (Nr. 21). Eine ähnliche Opposition zwischen dem jüdischen Diener und seinem mächtigen Herrn, der sich gegen nichtjüdische Neider verteidigen muss, findet sich in der *Mayse fun a yidishn soldat* (Nr. 22), in der der *porets* durch den Kaiser ersetzt wird und der Jude die Stelle einer kaiserlichen Ordonnanz einnimmt. Nur in zwei Geschichten wird der Held bzw. die Heldin eindeutig als Sohn bzw. Tochter eines Königs oder Kaisers beschrieben. Zunächst trifft der Leser auf die eindeutig als Nichtjüdin beschriebene Tochter eines Königs, die nach ihrer Verbannung von einer jüdischen Familie aufgenommen wird (Nr. 13). In einer anderen Geschichte handelt es sich um den Sohn eines Kaisers (Nr. 31), bei dem es keinerlei Hinweise darauf gibt, dass er ein Jude sein könnte. Die einzigen Helden, die aus Herrscherhäusern stammen, sind demnach Nichtjuden.

Alles in allem lässt sich also feststellen, dass die soziale Schicht, aus der

Publication Society of America 1909–1928/1938.

²⁰ Vgl. dazu Shloyme An-Ski: *Di yidishe folkshafung*. In: *Di naye shul*. Vilna: Farlag fun der yidisher tseentraler shul-organisatsye 1921 (übersetzt von Zalman Rayzen).

die Helden stammen, in etwa der des Publikums entspricht. Ganz wie die Juden der realen Welt kommen die Helden der Geschichten nicht aus dem Adel. Zumeist handelt es sich um Kaufleute, Landebewohner, Bauern oder *arendarn*, die in einer stark religiös geprägten Welt leben. In ihrer Beziehung zu den Nichtjuden nehmen sie zumeist eine untergeordnete Stellung ein.

Die Anpassung der Märchen an die jüdische Welt findet auch auf sprachlichem und geographischem Niveau statt. So wie auch in den meisten Märchen reist der Held durch eine namenlose Welt, in der er ebenso namenlose Städte besucht. Die einzige Ausnahme stellt die Stadt Odessa dar, in der ein tapferes Schneiderlein sein Glück sucht (Nr. 16). Doch gerade Odessa ist im 19. Jahrhundert eine Stadt mit einem großen jüdischen Bevölkerungsanteil. Es darf den Leser also nicht weiter verwundern, wenn das tapfere Schneiderlein gerade in diese Stadt reist. Abgesehen von diesem Namen, der die unbekannte Welt etwas heimischer macht, findet das Publikum auch zahlreiche ihm bekannte Ausdrücke, die der jüdischen, besonders der kulturellen und religiösen Welt entstammen.

Einige dieser Begriffe beziehen sich auf das Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden. So bezeichnen die Wörter *goy* und *shikse* die Nichtjuden, der Begriff *porets* den nichtjüdischen polnischen Adligen oder Großgrundbesitzer. Durch die Verwendung dieser Begriffe wird aus Sicht des jüdischen Erzählers die Distanz zum Anderen, zum Nichtjuden gewahrt.

Andere Begriffe stammen aus dem Bereich der Gastronomie, z.B. *kugl* oder *tsimes*, beides Gerichte, die am *shabes* aufgetragen werden, wieder andere beschreiben einen Beruf oder eine soziale Stellung (*arendar*, *balebos*, *belfer*, *klezmer*, *khazn*, *rabbi*, *shames*, *tsadik* und *tukerin*), einen Ort wie das *shtetl*, in dem man Institutionen wie den *hekdesch* oder den *kheyder* finden kann.

Sprachlich ist das religiöse Element aber das am stärksten vertretene, denn ein großer Teil der Wörter, die das jüdische Leben beschreiben, stammen aus diesem Bereich. So findet man nicht nur die Bezeichnungen für die Feiertage *shabes* und *yom kiper*, sondern auch für religiöse Orte, wie z.B. den *bes-oylem*, den *bes-medresh* oder die *mikve*, religiöse Rituale, wie den *bris*, den *kidush*, die *nedoves*, die *tsedoke* oder das *shema*, oder weitere Begriffe, die sich auf das religiöse Leben beziehen, so die *khupe*, die

khokhme, die *koshere* Nahrung oder den *minyem*.

So haben wir es hier mit einem Helden zu tun, dessen soziale Position der der meisten Juden in Osteuropa entspricht und der auch in einer jüdisch geprägten Welt reist. In dieser Welt leben hauptsächlich Juden, die Berufen nachgehen, die normalerweise auch von Juden ausgeübt werden, und deren Alltag stark von der jüdischen Religion geprägt ist.

So verhält es sich z.B. mit der Geschichte *Dos heldishe shmayderl* (Nr. 16). Der Held ist ein Schneider, der in einem kleinen Dorf in der Nähe einer großen Stadt lebt. Er reist in diese Stadt, um dort bei einem Schneidermeister Arbeit zu finden. Hier gelingt es ihm auch, die sieben Fliegen mit einem Schlag zu töten. Er erlebt dann die gleichen Abenteuer wie das tapfere Schneiderlein der Brüder Grimm, bevor er endlich die Tochter des Kaisers ehelichen kann. Und ganz wie bei den Grimms spricht auch das jüdische Schneiderlein im Schlaf, woraufhin seine Frau ihn ermorden lassen will. Doch mit Hilfe eines Soldaten, der zur Gruppe der gedungenen Mörder gehört, gelingt es ihm, letztere zu überlisten. Bis dahin entspricht die jüdische Fassung der grimmschen.

Indem der Erzähler aber einige jüdische Elemente einfügt und gewisse Orte umbenennt, bekommt dieses nichtjüdische Märchen einen jüdischen Aspekt: das kleine Dorf wird zu einem *shtetl*, die große Stadt heißt Odessa, der Schneidermeister wird zu einem *balebos* und des Kaisers Tochter will ihren Gemahl nicht deshalb töten, weil er ein Schneider ist, sondern, weil er im Schlaf jiddisch spricht und somit als Jude identifiziert werden kann. Und der gedungene Mörder, der dem Schneiderlein den Plan verrät, ist wie er selbst ein Jude, der nach dem Tod des Kaisers vom neuen, jüdischen Kaiser reich belohnt wird.

Ähnlich verhält es sich mit *A mayse fun a gildener feder* (Nr. 10). Die Geschichte ähnelt einer Geschichte, die man auch bei Afanasjew finden kann und die von der Baba Yaga handelt.²¹ Ein Jüngling zieht auf Abenteuer und findet im Wald eine Hütte mit drei jungen Frauen, deren Mutter eine Hexe mit eisernen Füßen ist. In der Nacht will sie die goldene Feder des Helden stehlen, doch gelingt es ihm, sie zu überlisten, und sie dazu zu brin-

²¹ Afanasjew: Russische Volksmärchen. S. 115–136; für mehr Informationen zur Baba Yaga vgl. Andreas Johns: Baba Yaga. The ambiguous mother and witch of the Russian folktale. New York: Peter Lang 2004.

gen, nicht ihn, sondern ihre Töchter zu töten. Während die Hexe dann den Helden verfolgt, muss sie drei Hindernisse überwinden, die der Held mit der magischen Hilfe seines Pferdes aufbaut: einen Fluss, einen Wald und ein Gebirge. Nach dem dritten Hindernis gräbt der Held ein Loch, in das er Glut füllt, spannt über das Loch einen Draht, auf dem die Hexe versucht, das Loch zu überqueren. Doch der Draht gibt nach, sie fällt ins Loch und stirbt in der Glut. Wie auch schon bei der vorherigen Geschichte enthält diese keine wirklich jüdischen Handlungselemente.

Doch gleich zu Beginn der Geschichte wird der Vater des Helden als *babelbos* identifiziert, und als der Held die Hütte im Wald findet, trifft er hier nicht drei junge Mädchen, sondern drei *shiksas*. Durch die Verwendung dieses Begriffs stellt der Erzähler eine Distanz zwischen dem Helden und dem Publikum einerseits und den drei jungen Mädchen und damit auch ihrer Mutter andererseits her. Dadurch, dass die vier der nichtjüdischen Sphäre zugeordnet werden und damit die Identifikation des Helden mit der jüdischen verstärkt wird, erlaubt dies den Zuhörern, von dem Märchen Besitz zu ergreifen und es in die jüdische Sphäre zu integrieren. Des Weiteren wird die Hexe, die bei Afanasjew *Baba Yaga* heißt, in der jüdischen Fassung als *Bobe Ha* bezeichnet, wobei *bobe* normalerweise *Großmutter* oder *Mütterchen* bedeutet.

Auf diese Weise behalten die Märchen also ihren nichtjüdischen Charakter in Bezug auf die Geschichte, während es dem Erzähler durch die Veränderung einiger Begriffe und durch die Judaisierung der Umwelt, in der die Handlung spielt, gelingt, die Erzählungen oberflächlich der Erwartung des Publikums anzupassen, so dass diesem eine Identifikation mit den Helden der Geschichte möglich ist. Dieser jüdische Held lebt in einer jüdischen Welt mit einer jüdischen Kultur und wahrt seine Distanz gegenüber den Nichtjuden.

Auf die Frage also, ob es sich hier um jüdische Märchen handelt, kann man positiv antworten: »Die Existenz eines volkstümlichen Werkes beginnt erst nachdem eine bestimmte Gemeinschaft es akzeptiert hat, und es existiert nur das, was die Gemeinschaft sich angeeignet hat.«²² Roman Jakobson

²² Roman Jakobson: Le folklore, forme spécifique de création. In ders.: Questions de Poétique. Hrsg. von Tzvetan Todorov. Paris: Éditions du Seuil 1973, S. 59–72, hier S. 60.

bezeichnet diese Akzeptanz durch die Gemeinschaft als präventive Gemeinschaftszensur, und es scheint, dass diese Märchen von der Gemeinschaft akzeptiert worden sind, da Cahan sie sonst nie hätte niederschreiben können.

Christoph Daxelmüller spricht in diesem Zusammenhang von einer sich weiterentwickelnden Tradition, d.h. von einer Kultur, die sich darum bemüht, der Welt, in der sie besteht, einen jüdischen Sinn zu vermitteln, um zugleich die fremden Elemente zu überwinden.²³

Und selbst wenn die Geschichten den kanonischen Textnormen nicht entsprechen, und sich sehr von den rabbinischen Legendensammlungen, von der Hagada, oder von den Legenden der hassidischen Meister wie dem *Shivkhe ha-Besht*²⁴ unterscheiden, so handelt es sich doch um authentische jüdische Volksgeschichten:

*Yo, yidische folks-mayses – nit gekukt deroyf, vos zeyer inhalt iz efsher nit azoy yidish-lekh, vi me volt dos gevolt hobn; nit azoy etish-religyez gefarbt, vi in di mayse-bikhlekh un muser-sforim vos mir zaynen a mol gevoynt geven tsu leyenen. Gor andere mayselekh di dozike, dos rov fun a reyn veltlekh Inhalt; veltlekh, ober genug primitiv, fartsaytik, ful ongezap mit folklor, mit motivn un suzhetn fun der gorer velt. Tsum teyl fantastische, megushemdike, ober meystns fun a shpasikn kharakter, ful mit folkstimlekh humor. Kentik vi lekhatkhile geshafn gevorn bloyz tsum unterhalt, tsu amuzirn i di kindervelt, i dem groysn oylem. Un s'iz gor keyn sofek nit, az mir hobn do far zikh reshtlekh fun halb fargesene yidische folks-mayselekh, yidish loyt shprakh un stil, internatsyonal, almentshlekh loyt zeyere gruntmotivn un inhalt ...*²⁵

Es bleibt aber noch die Frage nach der Funktion dieser Märchen. Normalerweise dienen Märchen und Sagen hauptsächlich dazu, sich die Umwelt anzueignen. Ätiologische Sagen dienen z.B. dazu, den Namen eines Berges oder eines Sees zu erklären. Bei den Märchen hingegen ist es etwas komplizierter: die Bezugspunkte sind viel älter und dem Publikum zum größten Teil unbekannt, denn oft beziehen sie sich auf längst vergessene Glaubensinhalte, die nur in diesen Geschichten überleben.²⁶

²³ Christoph Daxelmüller: Organizational Forms of Jewish Popular Culture since the Middle Ages. In: Ronnie Po-Chia Hsia und Hartmut Lehmann: In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in the Late Medieval and Early Modern Germany. Ann Arbor: German Historical Institute, Cambridge University Press 1995, S. 29–48, hier S. 47.

²⁴ Karl E. Grözinger (Hrsg.): Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov. Schivche ha-Besht. Wiesbaden: Harrassowitz 1997.

²⁵ Cahan: *Shtudyas vegn yidisher folkshafung*, S. 241.

²⁶ Claude Lecouteux: Die Volkserzählung als Bewahrerin früherer Glaubensvorstel-

Dies trifft im jüdischen Kontext für die Märchen von Cahan nicht zu. Es ist fast unmöglich, hier ältere jüdische Glaubensvorstellungen an den Tag zu legen, da die Geschichten nicht jüdischen Ursprungs sind.²⁷ Dennoch haben sie das gleiche Ziel, wie die anderen Geschichten, es liegt vornehmlich darin, die Umwelt darzustellen, sie zu erklären und sich anzueignen.

In Cahans Erzählungen geht es nicht so sehr darum, mit Hilfe des Wunderbaren Elemente der Umwelt zu beschreiben, als vielmehr darum, das Verhältnis zu den Nichtjuden zu thematisieren und dadurch die Stellung der Juden in dieser Welt.²⁸ Der Held, der meistens eindeutig, aber manchmal auch nur implizit als Jude beschrieben wird, lebt in einer Welt, die von *pritsim*, Bischöfen, Königen und Kaisern regiert wird, also von Personen, die ausnahmslos Nichtjuden sind. In dieser Umwelt, die dem Osteuropa des 19. Jahrhunderts entspricht, zieht der Held aus, um Abenteuer zu erleben. Dabei gelingt es ihm des öfteren, das Kaiser- oder Königreich oder die Tochter des Herrschers zu retten, um dann zu dessen Nachfolger zu werden. Manchmal gelingt ihm dies auch, indem er den Herrscher mit seinen Diebestalenten beeindruckt. Doch trotz oder gerade wegen seiner Talente stellen sich ihm oft Neider entgegen, die ihn in den Untergang treiben wollen. So ist denn sein Ziel, diese Feindseligkeit, die oft den Antisemitismus widerspiegelt, zu überwinden.

Die Frau des tapferen Schneiderleins lehnt ihren Mann nicht deshalb ab, weil er Schneider ist, wie man es bei den Brüdern Grimm findet, sondern weil er im Schlaf Jiddisch spricht und sich damit als Jude zu erkennen gibt (Nr. 16). Woanders versucht ein Priester den jüdischen Makler eines *porets* in Verruf zu bringen, weil ihm die Präsenz des Juden missfällt (Nr. 21). Doch sind es hauptsächlich die Neider, die versuchen, den jüdischen Helden zu Fall zu bringen. Es kann sich dabei um Soldaten und Offiziere handeln,

lungen. In: *Fabula* 37 (1996), S. 193–215.

²⁷ Dies gilt ausdrücklich nur für Cahans Sammlung, vgl. zu anderen Sammlungen und ihren Inhalten Dov Noy: *Is there a Jewish folk religion?* In: Frank Talmage (Hrsg.): *Studies in Jewish folklore. Proceedings of a regional conference of the Association for Jewish Studies held at the Spertus College of Judaica, Chicago, May 1–3, 1977.* Cambridge, Mass.: Association for Jewish Studies 1980, S. 273–285.

²⁸ Für das Folgende vgl. Frédéric Garnier: *La relation entre Juifs et non-juifs dans les contes populaires juifs publiés par Yehuda Leyb Cahan.* In: *Mélanges en l'honneur du Professeur Claude Lecouteux.* Hrsg. von Florence Bayard et al. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, im Druck, voraussichtlich Ende 2009.

denen die jüdische Ordonnanz ein Dorn im Auge ist (Nr. 22), oder um Minister, die neidisch auf den jüdischen Ratgeber sind (Nr. 23, 30). In allen drei Fällen versuchen die Neider sich des Juden zu entledigen, sei es, dass sie mit Meuterei drohen (Nr. 22), sei es, dass sie versuchen, den Juden zu ermorden (Nr. 30) oder ihn dazu zu bewegen, einen Fehler zu begehen, der seine Hinrichtung nach sich ziehen würde (Nr. 23).

In fast allen Geschichten, in denen ein Jude die Rolle des Helden einnimmt, steht er auf die eine oder andere Art und Weise einem nichtjüdischen Antagonisten gegenüber. Dieser Antagonismus ist nicht immer negativ, manchmal handelt es sich einfach nur um einen Wettbewerb, bei dem der Jude dem Kaiser zeigen muss, dass er der Kaisertochter würdig ist (Nr. 20) oder bei dem er die Berater des Kaisers in ihre Schranken weisen muss (Nr. 33).²⁹

Doch diesen Willen, die intellektuelle Überlegenheit der Juden unter Beweis zu stellen, trifft man auch in anderen Textsammlungen an. Im Midrasch zu den Klageliedern, *Echa Rabbati*, aus dem 7. Jh. befinden sich mehrere Geschichten, in denen Bewohner Jerusalems ihre intellektuelle Überlegenheit gegenüber den Einwohnern Athens unter Beweis stellen, als es darum geht, Rätsel zu lösen.³⁰ Später finden sich die gleichen Geschichten in einem jiddischen Manuskript aus dem Jahre 1504³¹ und im *Mayse-Bukh* von 1602³².

Ähnliche Motive existieren also schon seit langer Zeit in den jüdischen Sagen und Märchen. Doch geht es hierbei nicht so sehr darum, dass eine gewisse Form der intellektuellen Überlegenheit unter Beweis gestellt wird, sondern vielmehr darum, dass die Juden im Gegensatz zu dem, was in der Realität geschah, bei dieser Art Wettstreit immer als Sieger hervorgehen.³³

²⁹ Diese Geschichten existierten bereits früher in jüdischen Volkserzählungen, vgl. Pascheles (Hrsg.): *Sippurim*, Bd. 1, S. 40–50, und Bin Gorion (Hrsg.): *Der Born Judas*, Bd. 5, S. 106–112.

³⁰ Galit Hasan-Rokem: *Web of life. Folklore and Midrash in rabbinic literature.* Stanford: Stanford University Press 2000, S. 45–51.

³¹ Gabriele Diehr: *Sprach- und literaturgeschichtliche Einordnung der jiddischen Erzählungen aus Midrasch Echa in der Machsor-Handschrift London, British Library Add. 18,695.* (Magisterarbeit Trier 2001).

³² Astrid Starck (Hrsg.): *Un beau livre d'histoires. Eyn schön Mayse bukh. Fac-similé de l'édition princeps de Bâle (1602).* Übersetzung, Einführung und Anmerkungen von Astrid Starck. Basel: Schwabe 2004, Bd. 1, S. 378.

³³ Hasan-Rokem: *Web of Life*, S. 51.

Doch während die *midrashim* und die Geschichtensammlungen, die auf den *midrashim* basieren, vornehmlich die Beziehung zwischen Juden und Nichtjuden thematisieren, basieren die Geschichten von Cahan auf Volkserzählungen, deren Ziel es eben nicht war, dieses Verhältnis zu beschreiben. Erst durch die Aneignung dieser Geschichten durch das jüdische Publikum und durch die Umverteilung der Rollen verschiebt sich auch der Sinn der Geschichten.

Durch solche Geschichten gelang es also dem jüdischen Publikum, sich seine Welt neu zu erfinden, eine Welt, in der das Böse fast völlig abwesend ist, bzw. vom Helden besiegt wird, eine Welt, in der der jüdische Held zum ewigen Sieger wird.

Die Übersetzung, die für die französische Ausgabe angefertigt wurde, beruht auf Cahans Ausgabe von 1931. Es handelt sich dabei um die Ausgabe letzter Hand, da die zweite, veränderte Auflage von 1940 nach seinem Tod zusammengestellt worden ist. Auch fehlen in dieser Ausgabe alle Hinweise auf den Ursprung der Geschichten, abgesehen von Karteinummern, die sich wohl auf Cahans eigene Sammlung beziehen. Diese ist aber 1939 von seiner Witwe dem YIVO in Vilna übergeben worden. Seine vollständige Sammlung sowie seine Manuskripte, die in sechs Bänden hätten veröffentlicht werden sollen, sowie seine 2000 Bände umfassende Bibliothek wurden in Vilna im Zweiten Weltkrieg vernichtet.³⁴

Frédéric R. Garnier, Paris

³⁴ Rubin: Y.L. Cahan and Jewish Folklore, S. 42.