




Esther Jonas-Märting (Autor)
**„Höre Israel, wie ein Wasser quillt...“ Das imaginäre
Israel**
Identität und Differenz in der Poesie von Malka Li

Esther Jonas-Märting

„Höre Israel, wie ein Wasser quillt...“

Das imaginäre Israel
Identität und Differenz in der Poesie von
Malka Li



 Cuvillier Verlag Göttingen

<https://cuvillier.de/de/shop/publications/2021>

Copyright:
Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen,
Germany
Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>

I. Einleitung

„Die hervorragendste Stellung unter allen jüdischen Sprachen, nur übertroffen von der religiösen Bedeutung des Hebräischen, nimmt das Jiddische ein. Es übertrifft die anderen j.[üdischen] Sprachen an autonomer Ausgestaltung, kultureller Bedeutung und Verbreitung [...] Die Entstehung des Jiddischen wurzelt also in der kulturschöpferischen Kraft der j.[üdischen] Religion“²

Sprache ist Erinnerung, Spiegel von Wesensart, in ihrem Ausdruck also Selbstbildnis einer Geschichte erlebenden und erleidenden Gemeinschaft. In der Sprache lebt Geschichte, weil sie genau das Empfinden und Erleben im Wort bewahrt, das für die Menschen, die sie sprechen, Bedeutung erlangt hat. Es sind die unauslöschlich eingebrannten Ideale und Werte des jiddischen Sprachausdruckes, in einer der „jüdischen Sprachen“³, welche in der zyklischen Einbettung historischer Ereignisse ihre Stimme bewahrte und so die Generationen miteinander verbindet. Die zwei klassischen Bereiche kollektiven Gedächtnisses – das Erwähltsein und die Ausgrenzung des jüdischen Volkes – stehen für gemeinsame Erinnerung oder Ideale und Werte. Besondere Codeworte wie „Israel“, „Jerusalem“ etc. verfügen dabei über die Bedeutung eines gemeinsamen Kanons.

Im Zentrum dieser Arbeit steht eine Dichterin, die verwurzelt war in einer langen Tradition jiddischer Literatur. Da diese Wurzeln für das Verständnis ihres Schaffens von tragender Bedeutung sind, wird vorab die Geschichte der jiddischen Sprache und Literatur nachgezeichnet. Die Einleitung wird durch einen Überblick zur bisherigen Forschung ergänzt. Das darauffolgende zweite Kapitel führt hinein in Intention und Aufgabenstellung, die meiner Untersuchung zugrunde liegen. Eine biographische Skizze des Lebensweges Malka Lis schließt diesen Teil ab. Nach der Klärung des historischen Hintergrundes, des Forschungsansatzes sowie der Biographie treten im dritten Abschnitt die thematisch ausgewählten Gedichte und ihre Interpretationen als poetische Reflexionen zum Motiv Israel im 20. Jahrhundert in den Vordergrund.

² Art. Jiddische Sprache, S. 269 f. In: Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden. Begründet von Georg Herlitz/Bruno Kirschner, Frankfurt/M., 1987 (= Berlin 1927), Bd. III Ib-Ma, Sp. 269-278.

³ Auf der ersten Sprachkonferenz 1908 in Czernowitz wurden Hebräisch und Jiddisch als nationale „jüdische Sprachen“ definiert.

I. 1. Zur Entwicklung der jiddischen Sprache und Literatur

Die Bezeichnung „Jiddisch“ geht auf das Adjektiv ‚jiddisch‘ zurück, dem ein mittelhochdeutsches ‚jüdisch‘ entspricht, wobei ursprünglich das gleiche gemeint war, nämlich die Bezeichnung der Sprache, derer sich die Juden bedienten⁴. Bezeichnungen wie ‚Judendeutsch‘ oder ‚Jargon‘ treffen schon deshalb nicht zu, weil sich das Jiddische in Osteuropa zu einem vollausgebildeten sprachlichen Medium⁵ mit einer eigenen grammatischen Struktur und einem spezifischen Wortschatz⁶ entwickelte.

Jiddische Literatur war anfänglich nur für die Ungebildeten bestimmt – in erster Linie für die Frauen. Traditionell war die Ausbildung in den Grundlagen der jüdischen Religion, wie der Hebräischen Bibel und der rabbinischen Auslegungsliteratur⁷, den Männern vorbehalten⁸. Weil die Mädchen nicht zum Studium der überlieferten Schriften verpflichtet waren⁹, erhielten sie oftmals keinen oder nur geringfügigen Unterricht im Hebräischen, so dass sie die ursprünglichen Gebete nicht verstehen konnten. Folgerichtig war es notwendig, ein Bindeglied zu schaffen, um auch Frauen erreichen zu können. Ein solches Medium gewährleistete das Verständnis für die religiösen Vorschriften¹⁰. Gebote und Verbote konnten so von den Frauen selbst erschlos-

4 Bettina Simon: Jiddische Sprachgeschichte. Versuch einer neuen Grundlegung, Frankfurt/M. 1988, S. 29 f.

5 Zu den Einflüssen des Jiddischen auf das Deutsche siehe ausführlich: Haas Peter Althaus; Zoeker, Zoff & Zores. Jiddische Wörter im Deutschen, München 2002.

6 Ein spezifischer Wortschatz, bereichert durch die Ausdrücke der jeweiligen Umgebung, macht(e) das Jiddische zu einer sehr lebendigen Sprache. Vgl. dazu das eher populäre Sammelwerk: Leo Rosten: Jiddisch, Eine kleine Enzyklopädie, München 2002.

7 Dazu gehören Talmud, Midrasch und die Mischna. Im Talmud sind Diskussionen und Interpretationen von verschiedenen Gelehrten des 2. bis 5. Jahrhunderts zum Text der Mischna enthalten. Midrasch kennzeichnet eine besondere Form der Auslegungsliteratur, wobei immer ein konkreter Bezug zum Bibeltext besteht. Die Mischna (fertiggestellt im 2. Jahrhundert) besteht aus sehr kurzen Erklärungen der biblischen Gebote. Außerdem bildeten noch die mystischen Bücher einen Bestandteil der Auslegungsliteratur, wie der Sohar. Der Sohar entstand in Spanien (ca. 1240–1305) und kommentiert mit mystischen Legenden und verschiedenen Traktaten die Hebräische Bibel, das Hohelied und das Buch Ruth.

8 Mordechai Eliav: Die Mädchenerziehung im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation, S. 97. In: Julius Carlebach (Hg.): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland, Berlin 1993, S. 97–111.

9 Rachel Biale: Women and Jewish Law. The Essential Texts, Their History & Their Relevance for Today, New York 1995, S. 17.

10 Die Tora enthält 613 Mitzwot, davon sind 365 Verbote und 248 Gebote. Vgl.: Susanne Galley: Das jüdische Jahr, Feste, Gedenk- und Feiertage, München 2003, S. 157.

sen werden. Damals entstanden die sogenannten *Tkhines*¹¹, die Gebete für Frauen. Das an die Regeln der Halacha, des Religionsgesetzes, gebundene Leben in einer abgeschlossenen Gemeinschaft bedeutete festgelegte Lebensentwürfe für Frauen und Männer gleichermaßen¹². Die Männer hatten sich dem Studium der biblischen Schriften zu widmen:

„Where men's education reflected the manifest efforts of the rabbinical leadership to exercise absolute controls and to hermetically seal the society from foreign influences, the education of women transpired through gaps in system of controls, in the region left abandoned by the oversight apparatus in consequence of women's inferiority“¹³.

Zur Wahrung der religiösen Gebote waren Frauen genauso verpflichtet wie die Männer¹⁴, jedoch richtete sich weibliche Erziehung auf das Erlernen der Gebote und die Einhaltung der religiösen Pflichten¹⁵. Da Frauen von zeitlich gebundenen Vorschriften¹⁶, wie dem Beten zu festgesetzten Zeiten, freigestellt waren, erstreckte sich ihre religiöse Praxis im wesentlichen auf den häuslichen Raum. Dabei war ihre Rolle traditionell von großer Bedeutung. Neben der Führung eines jüdischen Haushaltes, der den Erwartungen der Speise- und Reinheitsgebote entsprechen musste, gehörte das Entzünden und Segnen der Kerzen als das Zeichen für den Beginn des Schabbat¹⁷ zu ihren Tätigkeiten. Der arbeitsfreie Schabbat bot für die (Haus-) Frauen die oftmals einzige Gelegenheit, sich dem Lesen zu widmen. Mehrere sehr be-

11 Viele Frauen beten bis heute aus den *Tkhines*. Vgl.: Rivka Haut: *Orthodox Women's Spirituality*, S. 265. In: Phyllis Chesler/Rivka Haut (Hrsg.): *Women of the Wall. Claiming Sacred Ground at Judaism's Holy Site*, Woodstock/Vt, 2008, S. 268-287.

12 Vgl.: Helene Schruff: *Wechselwirkungen. Deutsch-Jüdische Identität in erzählender Prosa in der „Zweiten Generation“*. [Haskala, Bd. 20], Hildesheim-Zürich-New York 2000, S. 37.

13 Iris Parush: *Reading Jewish Women: Marginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society*, Waltham/Mass. 2004, S. 58.

14 Babylonischer Talmud, *Baba Kama*, 15a.

15 Vgl. zum Thema Frauen und Religionsgesetz ausführlich Biale, *Women*.

16 Die Frauen sollten sich in erster Linie den Kindern und dem Haushalt widmen. Damit sie nicht in einen Zwiespalt zwischen dem religiösen Gebot und ihren Hauptaufgaben gerieten, wurde unterschieden zwischen „zeitlich gebundenen“ und „zeitlich ungebundenen“ Geboten (*Mischna Kidduschin 33b*), wobei letztere für beide Geschlechter verbindlich sind. Im Idealfall sollten Frauen aber auch die „zeitlich gebundenen“ Gebote befolgen. Ausf. dazu: Biale, *Women*, S. 10-13. Um die Frauen zu entlasten, wurde auch der Synagogenbesuch von der vorhandenen freien Zeit abhängig gemacht (Babylonischer Talmud, *Kidduschin 15a*; *Mischna Kidduschin 1,7*).

17 Die spezifisch weiblichen Gebote sind *Niddah*, die Menstruation betreffend; *Challah*, das Teigopfer betreffend und die *Hadlaka*, das Entzünden der Kerzen. Vgl.: Biale, *Women*, S. 40.

liebte Frauengebetbücher und die sogenannte Erbauungsliteratur¹⁸ die nicht nur Anleitung¹⁹, sondern auch Unterhaltung erlaubten, standen den Frauen zur Verfügung. Die Tkhines enthielten Gebete, die im Zusammenhang mit dem liturgischen Jahr standen, aber auch sehr persönliche Gebete für das tägliche Leben²⁰. Eines der beliebtesten Bücher war die jiddische „Zene urenne“, die sogenannte „Weiberbibel“, die bereits um 1600 in Lublin erschienen sein soll²¹, von Jakob ben Isak aus Janow (Galizien). Daraus, dass der Titel aus dem Hohelied (Hl. 3,11) stammt, lässt sich schlussfolgern, dass er sich an die Töchter Zions, an die jüdischen Mädchen und Frauen, richtet: „Kommt heraus und seht!“ Dieses Buch bestand aus Texten der Hebräischen Bibel, den Prophetenlesungen (Haftarot) und den Rollen (Megillot)²², reich durchflochten mit „Parabeln, Anekdoten und Legenden aus dem nachbiblischen Schrifttum“²³, z. B. aus dem Talmud und Midrasch.

„Für die Zeit zwischen 1600 und 1850 kann die ‚Zenne Urenne‘ mit Fug und Recht als das grundlegende Erziehungs- und Bildungsbuch der jüdischen Frau schlechthin angesehen werden“²⁴.

Die Gebetbücher waren am Lebenszyklus der Frauen orientiert, es fanden sich darin Gebete für Schwangerschaft, Geburt sowie für Gesundheit und Familie. Freiwillig, ohne vorgeschriebene Zeiten oder Texte, konnten die Frauen einen eigenen Zugang zu den Inhalten gewinnen und selbständiger

-
- 18 Ausführlich diesem Genre der Literatur, den Gebets- und Andachtsbüchern für Frauen, widmet sich in ihrer Studie Bettina Kratz-Ritter: Für „fromme Zionstöchter“ und „gebildete Frauenzimmer“. Andachtsliteratur für deutsch-jüdische Frauen. (HASKALA, Bd. 15). Hildesheim-Zürich-New York 1995. Die Auswirkungen des Leseverhaltens von Frauen vor allem hinsichtlich der Sprach- und Literaturkompetenzen sind Gegenstand der Untersuchung von: Parush, Reading.
- 19 Die Bücher, welche auf populäre Art über die moralischen und rituellen Forderungen aufklären sollten, waren häufig Nacherzählungen der Bibel, Erbauungsliteratur und Frauengebete (die Tkhines).
- 20 Vgl. dazu: Tracy Guren Kliks (Hg.): *The Merit of our Mothers. A bilingual Anthology of Jewish Women's Prayers*. Cincinnati 1992, S. 6.
- 21 Es ist nicht bekannt, ob eventuell schon frühere Textausgaben existiert haben. „*The dating of Old Yiddish texts is a highly complex process*“, Kathryn Hellerstein: *The Name in the Poem: Women Yiddish Poets*, S. 40, Fn. 22. In: *Shofar. An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, Vol. 20, No. 3, West Lafayette/Ind. 2002, S. 32-52.
- 22 Als Megilla wurde ursprünglich jedes Buch aus Pergament bezeichnet. Die Megillot sind das Hohelied, Ruth, Prediger, Klagelieder und Esther. Vgl. Art. Mēgillot, In: *Jüdisches Lexikon*, Bd. IV/1 Me-R, Sp. 50f.
- 23 Salcia Landmann: *Jiddisch. Das Abenteuer einer Sprache. Mit kleinem Lexikon jiddischer Wörter und Redensarten sowie jiddischer Anekdoten*, Frankfurt/M.-Berlin 1994, S. 98.
- 24 Helmut Dinse/Sol Liptzin: *Einführung in die jiddische Literatur*, Stuttgart 1978, S. 31 f.

als die Männer mit ihrem religiösen Erbe umgehen. Die Kritik der Aufklärer, der Maskilim, betraf in erster Linie den unverblühten Umgang dieser Bücher mit körperlichen, dazu spezifisch sexuellen Inhalten. Die Theologin Pnina Navè Levinson konstatiert zu den heutigen Ausgaben der „Zene u-rene“, dass diese in Anpassung an die angestrebte bürgerliche Umgebung:

„gewissermassen kastriert [seien; E. J.-M.], denn im 19. Jahrhundert galten die offenherzigen Darstellungen von Körperlichkeit und Sexualität als peinlich, anstößig, ja geradezu obszön und sowohl für junge Mädchen wie für zartbesaitete Ehefrauen ungeeignet“²⁵.

Die Erziehung richtete sich ganz nach der künftigen Rolle, welche die Mädchen später als Ehefrauen und Mütter einnehmen würden. Daneben waren die Frauen häufig für den Lebensunterhalt²⁶ der Familie zuständig. Folglich mussten sie über spezifische Fähigkeiten und Kenntnisse verfügen, die darauf zielten, etwa im Geschäftsleben mit einer oftmals nichtjüdischen Umgebung umzugehen.

Derweil Männer im Lesen hebräischer Texte unterwiesen wurden, lernten Frauen meist Jiddisch, Fremdsprachen sowie Mathematik²⁷. Die Lesefähigkeit der Männer kam dem obligatorischen Lernen der Tora in gemeindlich-öffentlicher Sphäre zugute, während Frauen die „Zene u-rene“ in privaten Rahmen und ohne Anweisung lasen. In der Schilderung über diese „andere“ Erfahrung beim Lesen der Zene u-rene findet sich in einer männlichen Autobiographie die folgende nachdrückliche Aussage:

„The Tseina Ur'eina [Zene u-rene] really opened my eyes [...] in the heder I studied only discontinuous sections of the Five Books, with no relation or connection between them. Through the Tseina Ur'eina a complete and elaborate picture from the lives of our ancestors was disclosed to me, a picture seasoned with fine and wonderful *Aggadot* [²⁸; E.J.-M.], which captured my heart“²⁹.

Jiddisch war über Jahrhunderte eine Sprache, deren bemerkenswertestes Merkmal in ihrer Mündlichkeit bestand. Bei der Entwicklung des schrift-

²⁵ Pnina Navè Levinson: *Eva und ihre Schwestern. Perspektiven einer jüdisch-feministischen Theologie*, Gütersloh 1992, S. 176.

²⁶ Parush, Reading, S. 39 ff.

²⁷ Ebd., S. 57.

²⁸ Die *Aggadot* sind talmudische Legenden, Geschichten, Erklärungen der Bibel und volkstümliche Anekdoten. Vgl. dazu ebd., S. 301.

²⁹ Zitiert nach ebd., S. 66.

lichen Jiddisch spielte die Ausweitung des Pressewesens seit dem 19. Jahrhundert³⁰ eine gewichtige Rolle. Die relativ späten Standardisierungsversuche³¹ hatten sich an den Tatsachen zu orientieren, die vom populären Medium Presse geschaffen worden waren³². Eine erste Konferenz jiddischer Wissenschaftler und Kulturschaffender, die den weiteren Ausbau der jiddischen Sprache zum Thema hatte³³, fand im Jahre 1908 in Czernowitz (Bukowina) statt. Während dieser Sprachkonferenz wurde Jiddisch zu einer der „jüdischen Sprachen“ – neben dem Hebräischen – erklärt.

Verstädterung und Proletarisierung veränderten im 19. Jahrhundert das traditionelle jüdische Sozialgefüge Osteuropas³⁴. Gleichzeitig war das Kommunikationsbedürfnis besonders in den wachsenden Städten sehr viel größer geworden. Im Zuge der massiven Veränderungen wurde die jiddische Sprache zunehmend zum Politikum. Die verschiedenen Strömungen instrumentalisieren dabei die jiddische Sprache folgendermaßen: Der Chassidismus, eine auf der jüdischen Mystik gründende religiöse Bewegung³⁵, betrachtete Jiddisch als authentischen Ausdruck der Menschen und damit als ein würdiges Medium der religiösen Praxis.

Am Ende des 18. Jahrhunderts war Jiddisch noch die Muttersprache beinahe aller Maskilin gewesen. Aber im Gegensatz zum Deutschen und Hebräischen war das Jiddische zu diesem Zeitpunkt keine entwickelte Schrift-

30 Susanne Marten-Finnis: *Vilna as a Centre of the Modern Jewish Press, 1840-1928. Aspirations, Challenges, and Progress*, Oxford u.a. 2004, S. 19 ff.; Susanne Marten-Finnis/Heather Valencia: *Sprachinseln. Jiddische Publizistik in London, Wilna und Berlin 1880-1930*. Köln-Weimar-Wien 1999, S. 16 f.

31 Im Jahre 1925 wurde das YIVO [Yidisher Visnshaftliker Institut] in Wilna gegründet. Zweigstellen gab es in New York, Warschau und Berlin, wobei als einziges das New Yorker Institut heute noch besteht.

32 Siehe für die Entwicklung in Wilna: Marten-Finnis, *Vilna*, S. 45 ff. u. S. 117 ff.

33 Initiator der Konferenz war Nathan Birnbaum (1864-1937), einer der Mitbegründer des Zionismus. Von diesem wandte er sich jedoch ab, weil er die zionistische Verachtung der jüdischen Diaspora-Kultur nicht nachvollziehen konnte. Seine Muttersprache war deutsch, er begann Jiddisch zu lernen und gab später zwei jiddische Zeitschriften heraus. Mit dieser Biographie kann Birnbaum durchaus als typischer Vertreter für den assimilierten Intellektuellen gelten, welcher auf der Suche nach Identität die Minderheitensprache Jiddisch entdeckt und seine Fähigkeiten in den Dienst dieser Sprache stellt. Für ihn war die jiddische Sprache ein authentischer Ausdruck von „Jüdischkeit“. Vgl. dazu: Jacob Allerhand: *Jiddisch Metamorphose einer Sprache*, S. 78 f. In: Jacob Allerhand/Claudio Magris: *Studien zur Literatur der Juden in Osteuropa* [Studia Judaica Austria; Bd. IV], Eisenstadt 1977, S. 7-81.

34 Vgl. dazu: Elvira Grözinger/János Kalmár: *Bauet Häuser und wohnt darin: Spuren jüdischen Lebens in Mittel- und Osteuropa*, Frankfurt/M. 1996.

35 David Katz: *Words on Fire. The Unfinished Story of Yiddish*, New York 2004, S. 129.

sprache und galt den Maskilim deshalb als verdorbener „Jargon“³⁶, als Symbol für Rückständigkeit, für das osteuropäische Shtetl, für Unwissenheit und Armut. Schließlich symbolisierte das Jiddische alles das, was man nicht mehr sein beziehungsweise erhalten wollte. Die jüdische Arbeiterbewegung, die sich seit dem 19. Jahrhundert organisierte, machte sich die Unterstützung jiddischer Sprache und Kultur als Teil ihres Programms zu eigen³⁷. Der Zionismus wiederum betrachtete Jiddisch als Stigma einer verachtenswerten Diaspora-Kultur, das zugunsten eines modernisierten Hebräisch abgelöst werden sollte³⁸.

Zwischen dem Chassidismus³⁹, der spirituellen Bewegung des „einfachen“ Volkes, und der Haskala, der Aufklärung, blieb immer eine Kluft. Die Maskilim lehnten das Jiddische ab, aber sie wollten das Volk aufklären. Doch da dieses nur Jiddisch verstand, war die jiddische Sprache der einzige Weg zur Verständigung⁴⁰. Indem die Maskilim Bücher mit belehrendem Inhalt in jiddischer Sprache erscheinen ließen, wobei immer wieder die legendenumwobene Geschichte des jüdischen Volkes thematisiert wurde, trugen sie dazu bei, der modernen jiddischen Literatur den Weg zu bereiten.

Durch die Auswirkungen der Haskala veränderte sich das Wertesystem grundlegend⁴¹. Der berufliche Erfolg der Männer verdrängte die bis dahin gültige Wertvorstellung religiöser Gelehrsamkeit⁴². Die Religionszugehörigkeit wurde mehr und mehr zur Privatsache und spielte sich in einigen traditionellen Komponenten nur noch im Familienkreis ab⁴³. Diese Entwicklung hatte gerade für die Frauen gravierende Folgen:

36 Siehe die eher populärwissenschaftliche Publikation von Andreas Nachama: *Jiddisch im Berliner Jargon oder Hebräische Sprachelemente im deutschen Wortschatz*, Berlin 1994.

37 Vgl.: Irving Howe: *World of our Fathers. The Journey of East European Jews to America and the Life they Found and Made There*, London 1976.

38 Vgl.: Marten-Finnis/Valencia, *Sprachinseln*, S. 13 f.

39 Vgl.: Karl E. Grözinger, (Hg.): *Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov, Schivché ha-Besch"t* (2 Bde.), Wiesbaden 1997.

40 Landmann, *Jiddisch*, S. 110.

41 Vgl.: Monica Rütters: *Tewjes Töchter. Lebensentwürfe ostjüdischer Frauen im 19. Jahrhundert*, Köln-Wien 1996, S. 25.

42 Ebd., S. 214.

43 Vgl.: Schruff, *Wechselwirkungen*, S. 38.

„The family was a way of explaining a rapidly changing universe to themselves; it was a reservoir of resistance to the complete dehumanization [Entseelung] of the world“⁴⁴.

Die Frauen waren es, die säkulare Bildung annahmen und in ihren Familien umsetzten. Zudem mussten sie noch die religiösen Traditionen des Judentums erhalten⁴⁵, womit die Frauen in das Zentrum religiösen Geschehens rückten. Da jedoch das Studium der Religion nicht in den herkömmlichen Aufgabenbereich der Frauen gehörte⁴⁶, stellte dies eine gewaltige Last dar. So wuchs in diesem als krisenhaft erlebten „Umwälzungsprozeß“⁴⁷ insgesamt das Bedürfnis der Frauen nach eigenen Entwürfen, nach Selbstdefinition. Erschwerend kam hinzu, dass die Haskala zwar männliche Leitbilder⁴⁸ besaß, aber für die Frauen diese Möglichkeit einer identitätsstärkenden Unterstützung fehlte. Die Lebensentwürfe waren nun nicht mehr gemäß dem Regelwerk der Religion angeordnet, sondern mussten individuell gefunden, neu definiert werden:

„Die Religion als bestimmender Faktor individuellen Zusammenlebens in der Gruppe verlor ziemlich plötzlich ihre Gültigkeit und wurde nur allmählich und nie gleichermaßen umfassend von einer Auswahl anderer möglicher Sinnsysteme abgelöst“⁴⁹.

Jiddische Poesie als eine selbstbewusste, säkulare Literatur ebenso wie die literarische Praxis der Individualisierung, die eine einzelne Person in den Mittelpunkt des Interesses rückte, entstand erst als Antwort auf die Haskala. Ohne dass ein allgemeiner Geltungsanspruch erhoben würde, erscheinen in der Literatur persönliche und fremde Wahrnehmungen beziehungsweise Vorstellungen ineinander verwoben. In diesem Kontext der literarischen

44 Marion A. Kaplan: *Women and Tradition in the German-Jewish Family*, S. 76. In: Steven M. Cohen/Paula E. Hyman (Hg.): *The Jewish Family. Myths and Reality*, New York-London 1986, S. 62-81.

45 Ausführlich dazu: Kratz-Ritter, *Zionstöchter*, S. 38 f.

46 „A number of frameworks existed in which girls could, and did, study, but there was no standard pattern for women's education as there was for boys“; Shaul Stampfer: *Gender Differentiation and Education of the Jewish Woman in the Nineteenth-Century Eastern Europe*, S. 188. In: Antony Polonsky: *From Shtetl to Socialism, Studies from Polin*, [Littman Library of Jewish Civilization] London-Washington 1993, S. 187-211.

47 Rethers, *Töchter*, S. 26.

48 „The whole haskole movement of the maskilim has always been conceived of in male terms“, Irena Klepfisz: *Introduction*, S. 49. In: Frieda Forman o.a. (Hg.): *Found Treasures. Stories by Yiddish Women Writers*, Toronto 1997, S. 21-61.

49 Rethers, *Töchter*, S. 27.

Gestaltung des „Eigenen“ verwundert es nicht, dass gerade Frauen das „Ich“ thematisierten, sich auseinander setzten mit den Erwartungen der Gesellschaft, den eigenen Auffassungen und Erfahrungen. Schon die Tatsache allein, dass über einhundert jiddische Schriftstellerinnen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts⁵⁰ an die Öffentlichkeit traten, macht deutlich, wie viel Potential⁵¹ so lange im Verborgenen lag. Zuerst war die Frau nur Zuhörerin, später Leserin und Förderin; selbst trat sie als Autorin nur selten an die Öffentlichkeit - schrieb sie dennoch, so hielt sie ständig Zwiegespräch mit Gott⁵². Ausgeschlossen vom geistigen Leben, wollten Frauen von ihren Leben, Gedanken und Gefühlen schreiben - sich mitteilen, ihre Ideen und Sorgen, Wünsche und Sehnsüchte. Frauen studierten das jüdische Leben nicht wie die Männer, sie erfuhren es in ihrem von religiösen Geboten durchsetzten Alltag mit allen Gliedern⁵³.

Die lebensnahen Betrachtungsweisen sowohl der „Zene u-rene“ als auch der Tkhines bilden vermutlich bis in die heutige Zeit eine entscheidende Grundlage sowohl für die religiösen Kenntnisse wie für die Beziehungen von Frauen zu ihrer Tradition⁵⁴. Die vorliegende Untersuchung⁵⁵ bezieht sich bewusst nicht auf Texte, denen unterstellt werden könnte, sie ließen sich auf einen rein weiblichen Kontext⁵⁶ begrenzen, sondern auf eine der m.E. grundlegendsten Fragen des jüdischen kollektiven Gedächtnisses: die vielfachen Dimensionen Israels.

50 Shmuel Rozshanski: *Di Froy in der Yiddisher Poezie*, Buenos Aires 1966.

51 Siehe beispielsweise: Armin Eidherr (Hg): *Aus der Finsternis geborgen. Erzählungen jiddischer Autorinnen*, Salzburg-Wien 1999; Armin Eidherr (Hg): *In den roten Tropfen tunk ich meine Feder. Jiddische Gedichte des 20. Jahrhunderts*, Wien 2001; Armin Eidherr: *Gehat hob Ikh a Heym. Zeitgenössische jiddische Lyrik*, Landeck 1999.

52 Vgl. beispielsweise die Monographie über eine der bedeutendsten Autorinnen, die Hamburger Kauffrau Glückel von Hameln (1645-1724), welche ihre Memoiren in jiddischer Sprache verfasste und damit ein ungewöhnliches Portrait ihrer Zeit hinterließ; Elvira Grözinger: *Glückel von Hameln, Kauffrau, Mutter und erste jüdisch-deutsche Autorin*, Teetz 2004.

53 Agnes Romer Segal: *Yiddish Works on Women's Commandments in the Sixteenth Century*. In: *Research Projects of the Institute of Jewish Studies* (Hg.): *Studies in Yiddish Literature and Folklore*, Jerusalem 1986, S. 37-59.

54 Vgl. dazu: Klirs, Merit.

55 Die Auslegung der Gedichte folgt dem Text der deutschen Wiedergabe. Für die stilistischen Angaben, wie die zur Reinform, wurden die jiddischen Originale zugrundegelegt. Für die jiddische Transkription, bei Titelangaben und bestimmten Fachbegriffen, habe ich mich an den Regeln der standardisierten Orthographie des YIVO Jewish Research Institute orientiert. In den Fällen, in denen sich die Schreibweise in Zitaten, Namen oder Titelangaben unterscheidet, steht die von mir genutzte Schreibart in eckigen Klammern dahinter.

56 Mit weiblichem Kontext sind Themen gemeint, die in erster Linie den Lebenszyklus von Frauen betreffen, wie Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft.