



Separatum aus:

THEMENHEFT 15

Anja Becker / Albrecht Hausmann (Hrsg.)

Bibelepik

Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition

Publiziert im Mai 2023.

Die BmE Themenhefte erscheinen online im BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg unter der Creative Commons Lizenz [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Die ›Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung‹ (BmE) werden herausgegeben von PD Dr. Anja Becker (München) und Prof. Dr. Albrecht Hausmann (Oldenburg). Die inhaltliche und editorische Verantwortung für das einzelne Themenheft liegt bei den jeweiligen Heftherausgebern.

<http://www.erzaehlforschung.de> – Kontakt: herausgeber@erzaehlforschung.de
ISSN 2568-9967

Zitiervorschlag für diesen Beitrag:

Lembke, Astrid: Blutdurst und Selbstbewusstsein in der altjiddischen Bibelepik. Zur Bearbeitung der Bücher Samuel im frühneuzeitlichen ›Shmuel-bukh‹, in: Becker, Anja/Hausmann, Albrecht (Hrsg.): Bibelepik. Mediävistische Perspektiven auf eine europäische Erzähltradition, Oldenburg 2023 (BmE Themenheft 15), S. 163–199 (online).

Astrid Lembke

Blutdurst und Selbstbewusstsein in der altjiddischen Bibelepik

Zur Bearbeitung der Bücher Samuel im frühneuzeitlichen
›Shmuel-bukh‹

Abstract. Beim ›Shmuel-bukh‹, einer frühneuzeitlichen Bearbeitung der Bücher Samuel (erstmalig gedruckt 1544), handelt es sich um ein formal wie inhaltlich bemerkenswertes Beispiel altjiddischer Bibelepik. Darin werden antike biblische und außerbiblische Traditionen miteinander kombiniert, aber auch jüdische und nicht-jüdische Stoffe und Erzählweisen sowie heldenepische und romanhafte Register. Auf diese Weise entsteht ein heterogener, intrikat montierter Text, der zunächst seinem jüdischen, schon 1562 aber, nach der Übertragung durch Paulus Aemilius ins Deutsche, auch einem christlichen Publikum verschiedenartige und attraktive Rezeptions- und Identifikationsangebote macht.

In der Übergangszeit vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit kommt es in der jiddischen Beschäftigung mit der Hebräischen Bibel zur Entwicklung einer neuen literarischen Großform: Neben die ausgestaltende und interpretierende Auseinandersetzung mit einzelnen biblischen Episoden und Figuren sowie erste, sich relativ eng am hebräischen Original orientierende Bibelübersetzungen treten eine Zeitlang umfangreiche und vielschichtige Wiedererzählungen ganzer biblischer Bücher. Im Folgenden möchte ich mich – nach einem kurzen Überblick über die Gattung ›altjiddische Bibelepik‹ – mit dem ›Schmuel-bukh‹ auf einen zu Recht besonders berühmten Vertreter der Gattung aus dieser Epoche der jiddischen Literaturgeschichte

konzentrieren, in der mit bemerkenswerten Resultaten vor allem die Bücher der ›Vorderen Propheten‹ (d. h. die biblischen Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige) in jiddischer Sprache bearbeitet werden (ein Inventar zur jiddischen Bibelepik findet sich bei Erik 1928b; vgl. auch Shmeruk 1988, S. 182–186 und Cohen Roman 2022, S. xxiii–xxv). Mich interessiert dabei, wie im ›Shmuel-bukh‹ die Geschichte der Könige Saul und David sowie ihrer jeweiligen Propheten erzählt wird, d. h. welche Inhalte besondere Aufmerksamkeit erfahren, welche Form der Dichter wählt, um seinem Publikum diese Inhalte zu präsentieren, und wie dabei Effekte verschiedener literarischer Traditionen aufeinandertreffen.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist, dass es sich bei dieser spezifischen Form weit ausholender und komplexer jüdischer Bibeldichtung nicht vorrangig um ein religiöses, sondern um ein historiographisches Projekt handelt. Die frühneuzeitliche jiddische Bibeldichtung verschafft ihrem Publikum eine Perspektive auf die kollektive Vergangenheit, die eine Alternative zur Erfahrung des Exils und zu den häufig negativen Erfahrungen im Zusammenleben mit der christlichen Mehrheitsgesellschaft bietet. Die jiddischen Bibeleben besinnen sich auf ein *heroic age* jüdischer Herrschaft und Selbstbestimmung und entwerfen in diesem Zuge neue Rollenkonzepte: Keimzelle jüdischer Souveränität sind in der jiddischen Bibelepik des 15. bis 17. Jahrhunderts vor allem Männerfreundschaften, Gefolgschaftstreue, Kampfkraft und (auch körperlich zum Ausdruck gebrachte) Tapferkeit. Die historischen Prozesse werden also, wie in der Heldensage üblich, auf persönliche individuelle Bindungstypen und Charaktere heruntergebrochen. Anders als viele Protagonisten jüdischer Texte aus anderen Gattungen sind die Helden der jiddischen Bibeldichtung nicht darauf festgelegt, weise, fromm, gehorsam und gelehrt zu sein. Wenn Simson und David, Josua und Joab kämpfen und morden, lieben, lügen und betrügen, dann offenbaren sie ähnliche Charakteristika wie die Hauptfiguren der hoch- und spätmittelalterlichen deutschsprachigen Heldendichtung. An vielen Stellen legen sie das gleiche anarchische Potenzial an den Tag, das

auch Siegfried, Wate, Hagen, Dietrich und andere nichtjüdische Heroen auszeichnet. Als eigenwillige und oftmals zweifelhaft oder sogar völlig unethisch handelnde Gestalter ihres eigenen Lebens und des Schicksals ihrer Herkunftsgemeinschaft laden sie zu einer anderen Art von Identifikation ein als etwa die gottesfürchtigen biblischen Gestalten, von denen kurz zuvor und kurz danach beispielsweise in den Midrasch-Erzählungen des berühmten ›Cambridge Codex‹ oder in der ›Akedas Itzhak‹ (eine Erzählung über die Fesselung/Opferung Isaaks durch seinen Vater Abraham) bzw. im ›Doniel-bukh‹ (eine Bearbeitung des Buchs Daniel) erzählt wird.

Dies gilt insbesondere für das ›Shmuel-bukh‹, um das es im Folgenden vorrangig gehen wird. Wie in der Forschung schon häufig festgestellt wurde, nimmt das Werk zahlreiche formale und inhaltliche Anleihen bei der deutschsprachigen Heldenepik (Falk 1908; Weinreich 1927; Erik 1928a, S. 112–122; Süßkind 1941; Dinse/Liptzin 1978, S. 22–25; Liptzin 1988, S. 8–10; Baumgarten 2005, S. 140–143; Cohen Roman 2015; Cohen Roman 2020). Da jedoch die biblischen Geschichtsbücher nicht nur von Schlachten und Männerfreundschaften, sondern auch von heterosozialen Angelegenheiten und Liebeshändeln erzählen, bietet es sich für den Dichter offenbar an, das gesamte Spektrum der narrativen Mittel auszureizen, das ihm zu dieser Zeit zur Verfügung steht, und folglich auch Erzählweisen zu nutzen, die über jene der Heldendichtung hinausgehen und die im 16. Jahrhundert vor allem im Kontext des europäischen Liebes- und Abenteuerromans zum Einsatz kommen. Dies tut er beispielsweise dann, wenn er Figurenhandlungen zumindest ansatzweise psychologisch motiviert und auf diese Weise Dynamik etwa in die raren heterosozialen Figurenkonstellationen bringt. Im altjiddischen ›Shmuel-bukh‹ treffen somit nicht nur biblische auf exegetische, außerbiblisch-midraschische sowie jüdische auf nichtjüdische literarische Traditionen. Kombiniert werden auch die ausgestellte Archaik der heldenepischen Literatur und die Möglichkeiten des hoch- und spätmittelalterlichen Romans, von komplexen Affektlagen zu sprechen, deren Konflikträchtigkeit nicht zwingend oder wenigstens nicht

unmittelbar zu gewalttätigen Konfrontationen oder gar zur Auslöschung ganzer Sippen und Völker führen muss.

1. Die altjiddische Bibelepik und das ›Shmuel-bukh‹

Wie Chava Turniansky 1991 in ihrem programmatischen Aufsatz ›On Old-Yiddish Biblical Epics‹ ausführt, bilden die großen Bibeleben über die Vorderen Propheten die mittlere und literarisch sicherlich bedeutendste Stufe altjiddischer Bibeldichtung. Zuvor wird schon im späten 14. Jahrhundert mit den Erzählungen über Abraham, Joseph und Aaron im ›Cambridge Codex‹ erstmals Bibeldichtung in jiddischer Sprache greifbar (Literary Documents 1957; Röhl 1975; zu der forschungspolitisch interessanten Frage, ob die Cambridge Handschrift jiddische Texte oder deutsche Texte in hebräischen Buchstaben enthält, vgl. z. B. Frakes 1989; Knapp 2004). Diese jüdischen Bibeldichtungsprojekte werden im Kontext auch christlicher Vorhaben des 14. Jahrhunderts durchgeführt, die Bibel in verschiedenen Volkssprachen zu bearbeiten (vgl. z. B. den sogenannten ›Österreichischen Bibelübersetzer‹ und verschiedene deutschsprachige geistliche Spiele, aber auch Bearbeitungen in polnischer und tschechischer Sprache). Ähnlich wie die nur wenig jüngere ›Akedas Yitzhak‹ (Baumgarten 2005, S. 137; Cohen Roman 2016) beruhen diese frühen jiddischen Wiedererzählungen einzelner kürzerer Episoden in mehr oder weniger hohem Ausmaß nicht direkt auf dem biblischen Text, sondern auf außerbiblischem Material, das sich auf die Bibel bezieht, d. h. auf Zitate aus dem Talmud und aus verschiedenen Midraschim (wobei es sich bei einem *Midrasch*, grob ausgedrückt, um einen Text handelt, der eine klar erkennbare Beziehung zu einem kanonischen Text aufweist, indem er diesen wörtlich zitiert, paraphrasiert und/oder auf ihn anspielt; Stemberger 1992, S. 233). In den jüngeren Bibeldichtungen schließlich, die nach den großen Bibeleben entstehen, wird diese Verfahrensweise ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zum Teil fortgeführt. Teilweise verab-

schieden sich die jüdischen Autoren aber auch nahezu vollständig von der Midraschliteratur als Vermittlungsinstanz und nutzen stattdessen die Bibel selbst als Quelle, wenn sie nun weitere Einzelepisoden, aber auch die Hinteren Propheten und andere biblische Bücher auf Jiddisch bearbeiten.

Dazwischen, von der Mitte des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, entstehen in einem etwa einhundertjährigen Zeitfenster die umfangreichen Bibeleyen, die sowohl die Bibel selbst als auch außerbiblische Quellen als Grundlage nutzen und unter anderem aus dieser Mischung einen Großteil ihrer Komplexität gewinnen. Eine erste jiddische Bearbeitung des Josua-buchs sowie das jüngere ›Sefer Yehoshua‹ (erstmals 1510/11 bzw. 1594 belegt), das ›Sefer Shoftim‹ (eine Bearbeitung des Richterbuchs, ebenfalls handschriftlich 1510/11 sowie im Druck 1564 belegt; vgl. ›Josua und Richter‹), das ›Shmuel-bukh‹ eine Bearbeitung der Bücher Samuel, erstmals 1544 gedruckt; die beiden ältesten Handschriften werden auf 1500–1534 bzw. auf ca. 1530 datiert) und das ›Melokhim-bukh‹ (eine Bearbeitung der Königsbücher, erstmals 1543 gedruckt; die älteste fragmentarische Handschrift wird auf 1519–1525 datiert; Baumgarten 2005, S. 151) nutzen zahlreiche außerbiblische Quellen (Talmud, Midrasch-Texte, mittelalterliche Kommentare), orientieren sich aber zugleich im hohen Maß an der Chronologie und am Inhalt der biblischen Bücher. Zusätzlich werden auch ursprünglich nichtjüdische Motive an vielen Stellen in die Texte eingebaut (Cohen Roman 2018).

Darüber, wer für diese Werke verantwortlich ist, ist nicht viel bekannt. Lange Zeit ging man davon aus, dass es sich bei den Dichtern um professionelle ›Spielleute‹ gehandelt habe, die die Texte nicht nur vortrugen, sondern auch verfassten (Landau 1912, S. xliii–xliv; Shulman 1913, S. viii–ix; Erik 1928a, S. 67–129). Schon Felix Falk äußerte allerdings mit Bezug auf das ›Shmuel-bukh‹ berechtigte Zweifel an dieser aus der germanistischen Forschung entlehnten Theorie, die auch in der Germanistik selbst seit geraumer Zeit stark problematisiert wird:

Was Naumann in seiner Abhandlung zur Einschränkung des romantischen Begriffs der deutschen Spielmannsdichtung überzeugend vorträgt, gilt in gleicher Weise für die jüdisch-deutsche. Der Verfasser des Schemuelbuchs wäre demnach nicht unter jenen Fahrenden zu suchen, die zu allerhand Gelegenheiten vorsangen und aufspielten, sondern unter den geistlich Gebildeten, die die Bedürfnisse der breiten Masse kannten, Einsicht und Fähigkeit besaßen, ihre Dichtungen in Stoff und Stil dem Geschmack des Publikums anzupassen, damit diese dann von den eigentlichen Spielleuten, den Lustigmachern, oft unter Zugabe von Derbheiten gesungen oder vorgelesen werden konnten. (Falk 1961, S. 5f.)

Chone Shmeruk belegte 1986 überzeugend, dass die Texte weit wahrscheinlicher aus den Federn jüdischer Gelehrter stammen, die über eine umfassende Kenntnis verschiedenster schriftlicher Ressourcen verfügten.

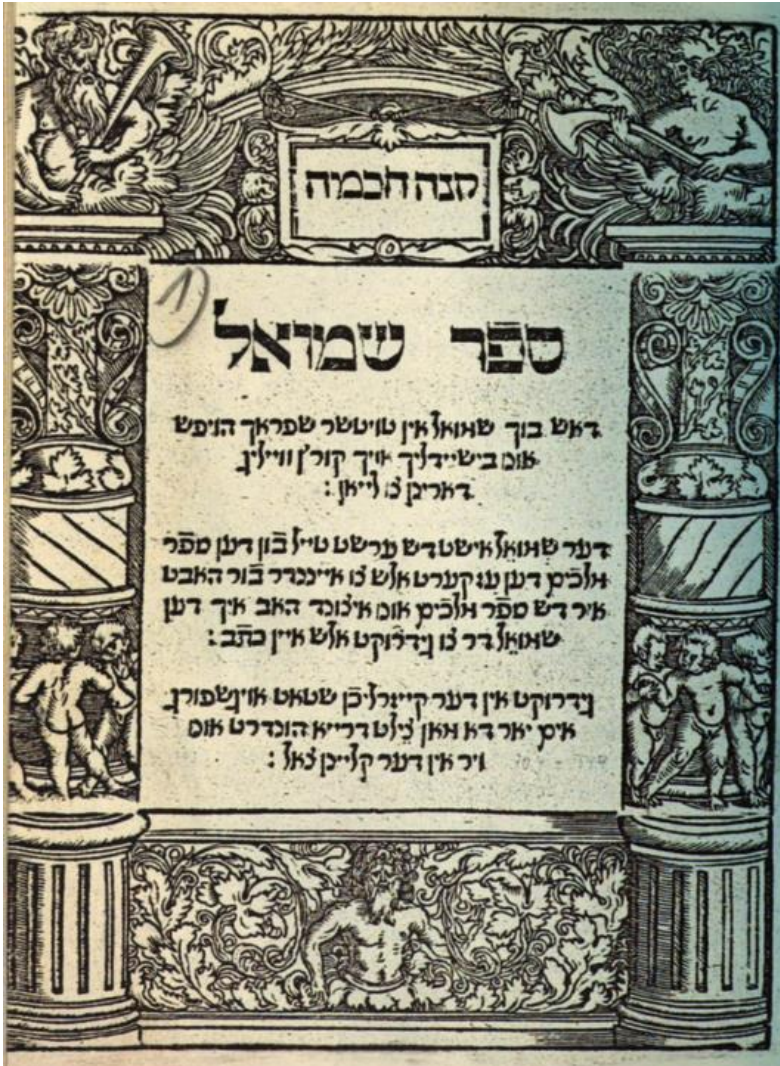
Was das angesprochene Publikum angeht, so ist in vielen Vorworten zu vormodernen Druckausgaben altjiddischer Texte von Frauen und Mädchen die Rede, die nicht in der Lage seien, sich anspruchsvollen hebräischen Werken zu widmen und die daher mit angemessenem Lesestoff in jiddischer Sprache versorgt werden sollten. Zuweilen wird auch von Männern gesprochen, die über eine nur eingeschränkte Ausbildung verfügen. Insgesamt ist davon auszugehen, dass die Dichter, Drucker und Distributoren altjiddischer Bibeleyen einen relativ breiten und über einen großen Teil von Europa verteilten, an religiösen Fragen und Texten interessierten, jedoch auf diesem Gebiet nicht übermäßig spezialisierten und zudem gemischtgeschlechtlichen Rezipientenkreis im Blick hatten (Baumgarten 2005, S. 38–71).

Das ›Shmuel-bukh‹, eine ausführliche Bearbeitung der biblischen Bücher Samuel, wurde vermutlich im 15. Jahrhundert entweder im deutschsprachigen Raum oder in Norditalien verfasst (Turniansky/Timm 2003, S. 12). Überliefert ist das ›Shmuel-bukh‹ heute in vier Handschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert (Paris, Bibliothèque nationale de France, Ms. Hébreu 92; Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Cod. hebr. 313; Moskau, Russische Staatsbibliothek, Ms. Guenzburg 1662

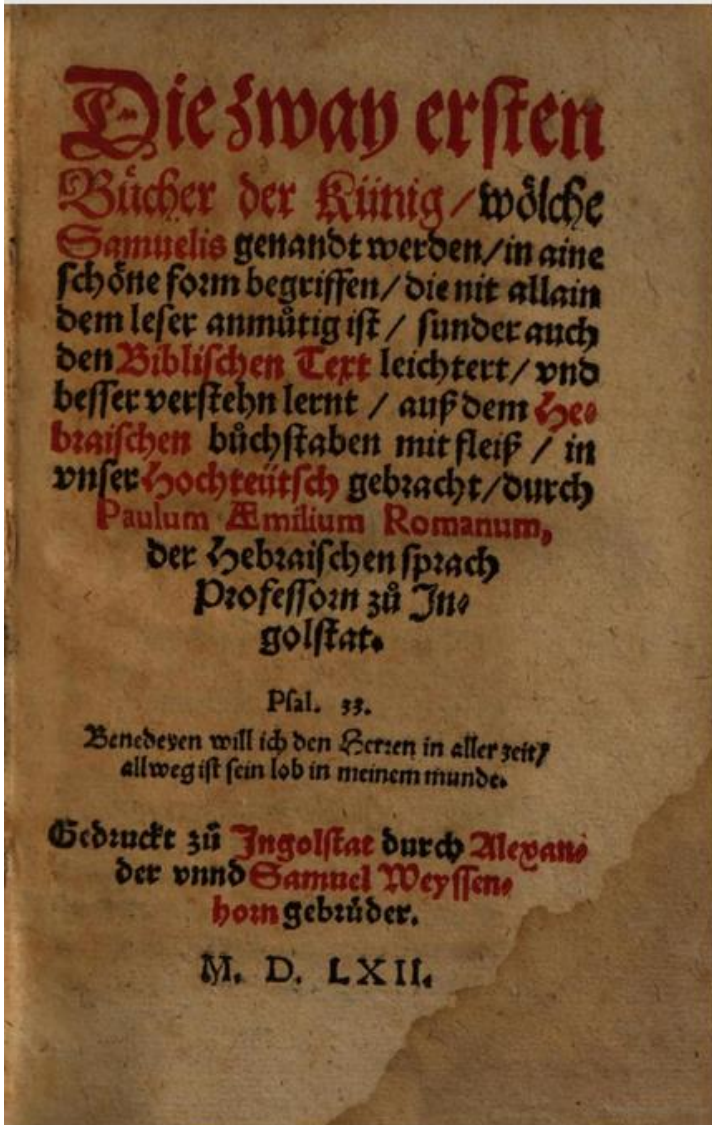
[evtl. Kopie eines Druckes]; ein heute verlorenes Fragment; zu dessen Umschrift in das lateinische Alphabet Staerk 1919) sowie in sieben Drucken, ebenfalls aus dem 16. und 17. Jahrhundert (Augsburg 1544; Mantua ca. 1562, heute verloren; Krakau 1578; Krakau 1593; Prag 1609; Prag 1600–1630; Basel 1612). Hinzu kommt eine Übertragung ins Deutsche, die 1562 von dem Konvertiten Paulus Aemilius in Ingolstadt auf Basis der Augsburger Editio Princeps unter dem Titel *Die zway ersten Búcher der Künig / wólche Samuelis genandt werden / in aine schöne form begriffen / die nit allain dem leser anmütig ist / sunder auch den Biblischen Text leichtert / vnd besser verstehn lernt / auß dem Hebraischen bûchstaben mit fleiß/ in vnser Hochteütsch gebracht / durch Paulum Aemilium Romanum, der Hebraischen sprach Professorn zû Ingolstat* gedruckt wurde (zur Publikationstätigkeit von Paulus Aemilius Fairerstein 2015; zum Vergleich zwischen dem jiddischen ›Shmuel-bukh‹ und seiner deutschen Übertragung Simon 1993, S. 66–133).

Verfasst wurde das ›Shmuel-bukh‹, wie der Pariser Handschrift zu entnehmen ist, von einem Dichter namens Mosche Esrin ve-Arba. Durch den Beinamen verweist dieser darauf, dass er in den 24 Büchern der Heiligen Schrift bewandert ist. Ob es sich bei ihm tatsächlich um den rabbinischen Gesandten gleichen Namens handelt, der am Ende des 15. Jahrhunderts in der Türkei in Erscheinung trat, ist bis heute nicht geklärt (Rubashov 1927; Weinreich 1928, S. 107–111).¹ Mit dem ›Shmuel-bukh‹ legt dieser Dichter jedenfalls ein umfangreiches Werk vor: Es umfasst beinahe 1800 Strophen mit jeweils vier paarreimenden Langzeilen. Anders als in der Nibelungenstrophe, auf deren Vorbildcharakter die Forschung häufig hingewiesen hat (Falk 1908), ist »im letzten Abvers [...] die Anzahl der Hebungen um eine verringert. Da nunmehr allen vier Langzeilen einer Strophe metrisch das gleiche Schema zu Grunde liegt, entfällt die charakteristische Schlussbeschwerung der ursprünglichen Nibelungenstrophe« (Dreeßen 2012, S. 310). Hierzu sollte allerdings festgehalten werden, dass das ›Nibelungenlied‹ in seiner konkreten Überlieferung große

metrische Lizenzen erkennen lässt, die besonders die vierte Langzeile betreffen: »Vor allem im verlängerten, die Strophe abrundenden vierten Vers scheint oft der zusätzliche Takt zu fehlen, sodass der ältere Typus volkssprachiger Metrik in Form paarig gereimter Langverse durchscheinen könnte« (Müller 2022, S. 180). In jedem Fall machte die Strophe mit vier metrisch gleich gebauten Langzeilen, wie sie in der deutschsprachigen Literatur etwa im »Jüngerer Hildebrandslied« oder im »Hürnen Seyfried« verwendet wird, in der altjiddischen Literatur schnell Schule. Zahlreiche jiddische Bibeleyen bedienen sich ihrer, wobei die jeweiligen Dichter bezeichnenderweise nicht vom »Hildebrandston« sprachen, sondern vom »Nign Shmuel-bukh« (Melodie/metrische Gestalt/Ton des »Shmuel-bukhs«). Möglicherweise korrespondierten verschiedene Melodien mit diesem metrischen Modell (Cohen Roman 2015). Schon an der äußeren Form des »Shmuel-bukhs« wird mithin auf den ersten Blick gut sichtbar, dass der Dichter deutliche Anleihen bei der säkularen spätmittelalterlichen deutschsprachigen Literatur seiner Zeit nimmt, vor allem bei der Heldenepik. Verstärkt wird der Eindruck dadurch, dass der Einfluss dieser Gattung sich auch semantisch bemerkbar macht, wenn etwa männliche Figuren wiederholt als »Helden« und »Degen«, als »Recken« und »Ritter« bezeichnet werden. Inwiefern sich das »Shmuel-bukh« auch auf der Handlungsebene an der heldenepischen nichtjüdischen Literatur orientiert, möchte ich im folgenden Abschnitt am Beispiel der Episode zeigen, in der davon erzählt wird, wie König Davids General Joab beinahe im Alleingang die ammonitische Stadt Rabba erobert.



Ein Online-Faksimile der Editio Princeps des ›Shmuel-bukh‹ (Augsburg 1544) ist zu finden auf [Google Books](#).



Ein Online-Faksimile der Ingolstädter Ausgabe von 1562 ist zu finden auf [Google Books](#)

2. Exorbitanz, Kampfkraft und Blutvergießen

In der biblischen Vorlage nimmt dieses Ereignis denkbar wenig Raum ein.

In 2 Sam 12,26–29 heißt es lapidar:

<p>וַיִּלָּחֶם יוֹאָב בְּרַבָּת בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּלְכָּד אֶת־עִיר הַמְּלוּכָה: וַיִּשְׁלַח יוֹאָב מַלְאָכִים אֶל־דָּוִד וַיֹּאמֶר נִלְחַמְתִּי בְרַבָּה גַם־לְכַדְתִּי אֶת־ עִיר הַמַּיִם: וְעַתָּה אֶסְפֶּה אֶת־יְתֵר הָעָם וְחָנָה עַל־הָעִיר וְלָקַדְהָ פֶן־ אֶלְכָּד אָנֹכִי אֶת־הָעִיר וְנִקְרָא שְׁמִי עָלֶיהָ: וַיֹּאסֶף דָּוִד אֶת־כָּל־הָעָם וַיִּלָּךְ רַבָּתָה וַיִּלָּחֶם בָּהּ וַיִּלְכָּדָהּ:</p>	<p>So kämpfte nun Joab gegen Rabba, die Stadt der Ammoniter, und eroberte die Königsstadt und sandte Boten zu David und ließ ihm sagen: Ich habe gekämpft gegen Rabba und auch die Wasserstadt eingenommen. So bring nun das übrige Kriegsvolk zusammen und belagere die Stadt und erobere sie, damit nicht ich sie erobere und mein Name über ihr ausgerufen werde. So brachte David das ganze Kriegsvolk zusammen und zog hin und kämpfte gegen Rabba und eroberte es.²</p>
---	--

Im ›Shmuel-bukh‹ hingegen kommt es bei der Belagerung der Stadt Rabba zu einer zermürenden Verzögerung. Die Soldaten beginnen zu murren:

<p>נון לאגן אל ישׂראל בור רבה דער שטאט זוא גוט בור שטורמן אונ' בור שטרייטן ווש זיא וואל ביהוט</p>	<p>nun logén al Jisroel v̄or Rabo der štat sò' gut. v̄or šturmén un` v̄or štreitén wás si' wol béhut.</p>
<p>דא זייטן אל ישׂראל צו יואב צו האנט איִדלר הערצוג יואב עש ווערט בור וואוישט אונזר לאנט עקר אונ' וויינגארטן ווערדן ניט בירייט דיא שטאט דיא אישט (ז)א³ ישיט זוא זיין זיא און בור צייט</p>	<p>do saitén al Jisroel zu Jo'ov zu-hant: »èdlér herzòg Jo'ov, es wert v̄or-wüst unsér lant. ekér un` weingartén werdén nit bérait. dí' štat, dí' íst (s)ò vêšt, só' sein si' un- v̄or-zait.</p>
<p>וויר וועלן אב ציהן אין אונזר לאנט היינין ניין שפראך הערצוג יואב ביא בוק דש זול ניט זיין עש ווער איין גרושיא שאנד קויניג דוד דעם ווייגאנט אונטר אלן בולקר וואו מן אין נויארט קאנט</p>	<p>wir welén ab-zihén in unsér lant hinein.« »nain«, šprach herzòg Jo'ov, »bei' bók, dás sòl nit sein. es wer ain gròsé' schand künig Dovid, dem weigant, untér alén v̄òlkér, wu' mán in nöü' ért kant.</p>

זולטן מיר אלזוא מיט שאנדן בון הינן ציהן	sòltén mir alsò' mit schandén v̄un hinén zihén,
ערשט ווארדן אויף אונש ציהן דיא בולקר דיא אונש וליהן	eršt wurdén ouf unś zihén di' v̄òlkér, di' unś vlihén.
אי איך מיינס הערן זולך שאנד וואלט דר ווערבן	ê ich meiném herén sòlch schand wolt dér-werbén,
אי וואלט איך זעלברט בור דער מויאר שטערבן	ê wolt ich selbért v̄òr der mou'ér šterbén« (>Shmuel-bukh«, Str. 1307,3–1310,4). ⁴

Die Kapitulation vor dem gegnerischen Volk ist für Herzog Joab keine Option. Im Folgenden lässt er sich mit einem Katapult über die Stadtmauer werfen, wobei er sich schwer verletzt. Eine Witwe nimmt ihn auf und pflegt ihn gesund. Nach vier Wochen sucht er in Frauenkleidern, da keine anderen Kleidungsstücke zur Verfügung stehen, einen Schmied auf, um sich von diesem ein Schwert anfertigen zu lassen. Erst das achte Schwert findet Joabs Wohlgefallen, woraufhin er damit den Schmied in zwei Teile haut und – noch immer in Frauenkleidern – vierhundert Krieger und viele Stadtbewohner tötet, bis das Blut unter dem Tor zur Stadt hinausfließt. Zu guter Letzt ermordet er die schwangere Tochter seiner Gastgeberin und wäscht seine Hände in ihrem Blut, bevor endlich die israelitische Armee die Wasserstadt einnimmt und Joab seinen König darüber verständigt, dass dieser nun das Eroberungswerk vollenden könne.

Als mögliche Quelle für die Episode ist eine midraschartige hebräische Erzählung auszumachen, die vollständig erstmals in der nordfranzösischen Handschrift MS Oxford, Bodleian Library, Bodl. Or. 135 aus dem 13. Jahrhundert greifbar wird (fol. 301r–302r; zur Handschrift Beit-Arié 1985; Zfatman 1993, S. 17; Beit-Arié 1994, S. 244f.; eine Abschrift der Erzählung über Joabs Eroberung der Stadt Rabba sowie eine Übersetzung ins Englische befinden sich in Kushelevky 2017, S. 98–103). Später erscheint die Geschichte auch im ›Mayse-bukh‹ (einer populären Sammlung von Erzählungen in jiddischer Sprache, erstmals gedruckt 1602 in Basel) und im

›Taytsh Eshim ve-Arba‹ (einer jiddischen Paraphrase der biblischen Bücher Josua bis Könige, Daniel, Esra und Nehemia, erstmals gedruckt möglicherweise zu Beginn des 17. Jahrhunderts, sicher 1673/74 in Prag).

Obgleich sich der Dichter des ›Shmuel-bukhs‹ mit dieser Joab-Erzählung vollständig innerhalb der jüdischen Tradition bewegt, lässt sich nicht abstreiten, dass die Episode in ihrer Motivik eine gewisse Familienähnlichkeit mit den etwas derberen Vertretern der nichtjüdischen Helden- und Brautwerbungsepik aufweist: Ein Herzog, der als treuer Gefolgsmann mit allen Mitteln und unter Einsatz seines eigenen Lebens Schande von seinem König abwenden will, wäre auch im ›Nibelungenlied‹, in der ›Kudrun‹ oder in der historischen Dietrichepik nicht fehl am Platz. Die misogyne Drastik wiederum, mit der dieser Held eine wehrlose Frau ermordet, und die Komik, die sich daraus ergibt, dass ein gewaltiger Krieger ein Blutbad ausgerechnet in Frauenkleidern veranstaltet, verleihen der Passage den burlesken Charakter einer Episode aus ›Salman und Morolf‹.

Dass jüdische Dichter und ihr Publikum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit allgemein Interesse an solchen nichtjüdischen Erzählungen hatten, zeigen die zahlreichen Erwähnungen vor allem Dietrichs von Bern und Meister Hildebrands in der altjiddischen Literatur. In einem anderen Biblepos etwa, dem ›Sefer Yehoshua‹, heißt es über die Israeliten nach ihrem Sieg über die kanaanitischen Könige:

אונ' נאך דען שטרייט . ציטירט וער זיא די
גנצ' וועלט un' noch den štreit zitèrt ver si' di gánzè
welt.

אז זי ווארן אן גילופן . אזו איין מעכטיג
הער as si warèn an-gèlòfèn asò ain mechtig
her,
זיא הטין גינוגן גיטון . ווען גלייך איטליכר
טיטריך פון בערן ווער si' hátèn gènugèn gètòn, wen gleich
itlichèr Titrich fun Berèn wer (›Sefer
Yehoshua‹ in ›Josua und Richter‹, Str.
223,4–224,2 ; Umschrift A.L.).

Im ›Bovo-bukh‹, einem auf einer italienischen Vorlage beruhenden jiddischen Liebes- und Abenteuerroman, der erstmals 1541 in Isny gedruckt wurde, vergleicht der Dichter Elia Levita seinen Protagonisten lobend mit Dietrich von Bern und Meister Hildebrand. Andere Gelehrte wiederum warnen ihre jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten davor, ihre Zeit mit Geschichten über Dietrich von Bern zu vergeuden. Besser sei es, sich mit der Bibel, mit Auslegungen des Bibeltextes oder mit erbaulichen und dabei genuin jüdischen Erzählungen (wie etwa mit denen im ›Mayse-bukh‹) zu beschäftigen (Baumgarten 2005, S. 156f.; Lembke 2015a, S. 2f.). Diese Ermahnungen lassen vermuten, dass nichtjüdische, heldenepische Texte durchaus Anklang bei einem jüdischen Publikum fanden.⁵ Konkret belegen lässt sich dies am heute berühmten, leider nur fragmentarisch überlieferten ›Dukus Horant‹ (einer jiddischen Bearbeitung des Hilde-Teils des ›Kudrun‹-Stoffs in dem schon genannten ›Cambridge Codex‹ vom Ende des 14. Jahrhunderts), an einer jiddischen Bearbeitung des ›Sigenot‹ (gedruckt 1597 in Krakau) (›Dietrich von Bern‹) und an der Aufnahme des ›Jüngeren Hildebrandsliedes‹ in das sogenannte ›Wallich-Manuskript‹ (eine jüdische Liedersammlung aus der Zeit um 1600) (S. 483–447; Lockwood 1963). Wulf-Otto Dreeßen (2012, S. 312) weist darauf hin, dass einem Mantuaner Zensurverzeichnis zufolge auch der ›Wolfdietrich-Stoff‹ für ein jüdisches Publikum bearbeitet wurde.

Nimmt man nun an, dass die rabbinischen Autoritäten unglücklich über die Rezeption nichtjüdischer heldenepischer Erzählungen durch ein jüdisches Publikum waren, dass aber jüdische Leserinnen und Zuhörer nach genau solchen Erzählungen über männlichen Heldenmut und waghalsige Abenteuer verlangten, dann muss es nicht verwundern, dass jüdische Dichter auf die Idee kamen, beiden Ansprüchen gerecht zu werden, indem sie heldenepische Texte mit jüdischem Personal erschufen. Ähnlich wie bereits ältere jüdische Neuerzählungen der Bibel in Gestalt von apokryphen und midraschischen Texten füllen die spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bibeleyen Lücken in den oft sehr kompakten und zuweilen

opakem biblischen Erzählungen, sie erklären und motivieren das Handeln der Figuren, fügen Details hinzu und gewichten einzelne Erzählbausteine neu. Dabei entstehen im ›Shmuel-bukh‹ keine gelehrten Auslegungen, wie sie etwa der christliche Renaissancegelehrte Marko Marulić in seiner ›Davidias‹ (einer Bearbeitung der Bücher Samuel in lateinischen Hexameterversen) in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts vornimmt. Stattdessen erschafft der jüdische Dichter einen leicht rezipierbaren, unterhaltenden Text, dessen Fokus auf dem Literalsinn der Handlung liegt. Der Erfolg des ›Shmuel-bukhs‹ lässt sich unter anderem dadurch erklären, dass der Dichter darin auf mehreren Ebenen (Thematik; Zuordnung zu einer religiösen Tradition; äußere Form; Ansiedelung in einer bestimmten Epoche) das Beste aus verschiedenen Welten geschickt miteinander verbindet: Mit Themen wie Krieg, Rivalität und männlicher Homosexualität spricht er ein relativ breites Publikum an, das nicht zwingend umfassend gebildet sein muss, um an solchen packenden Geschichten Gefallen zu finden. Da seine Helden in der Bibel verbürgt sind, schützt sich der Dichter vor dem möglichen Vorwurf, sein Publikum mithilfe dieser Art von Unterhaltung mit frivolen, unpassenden Stoffen zu konfrontieren, die es im schlimmsten Fall dazu verführen könnten, sich von der jüdischen Tradition zu entfernen.

Durch die formale Anlehnung an die nichtjüdische deutschsprachige Heldenepik wiederum schlägt der Dichter zwei Fliegen mit einer Klappe: Die Verwendung des Metrums des zu dieser Zeit weit verbreiteten Hildebrandstons signalisiert dem Publikum, dass man sich mit dem vorliegenden Werk im Rahmen einer Gattung bewegt, die topaktuell und weithin bekannt und beliebt ist. Während nämlich der ursprünglich hochmittelalterliche höfische Roman seinen Zenit im 15. Jahrhundert schon länger überschritten hat (Ausnahmen sind etwa Wirnts von Grafenberg ›Wigalois‹ und Gottfrieds von Straßburg ›Tristan‹, die beide in Prosa übertragen und gedruckt werden und sich anhaltender Beliebtheit erfreuen), werden mittelalterliche heldenepische Texte in Strophen zwar

nicht oft neu gedichtet, dafür aber weiterhin mit Eifer abgeschrieben, gedruckt, anthologisiert und in Prosa neu bearbeitet. Ein großer Teil aller überlieferten Textzeugen der deutschsprachigen Heldendichtung stammt aus dem 14. bis 16. Jahrhundert. Victor Millet spricht von einem deutlichen Hinweis darauf, »dass sich die Heldengeschichten in der Frühen Neuzeit einer wachsenden Zuwendung in den Schichten erfreuten, die Zugang zur Schriftlichkeit besaßen. [...] Es wurden [...] weniger alte Romane gelesen, aber mehr alte Epen« (Millet 2008, S. 418). Heldenepik wird also zu Beginn der Frühen Neuzeit nach wie vor gern rezipiert, und zwar, wie die Überlieferung des ›Sigenot‹ und des ›Jüngeren Hildebrandslieds‹ sowie die Warnungen jüdischer Gelehrter vor der Rezeption von Dietrichepik zeigen, nicht nur von einem christlichen, sondern auch von einem jüdischen Publikum. Die formale Einordnung in dieses Genre mag mithin unter anderem dazu gedient haben, an dessen Popularität zu partizipieren. Andererseits profitiert der Dichter des ›Shmuel-bukhs‹ aber auch davon, dass die heldenepische Strophenform zu dieser Zeit angesichts der wachsenden Popularität von erzählenden Texten in Prosa als nicht ›modern‹ und gerade dadurch als der Gattung angemessen gilt. Da er keine zeitgenössische und auch keine zeitlose Geschichte erzählt, sondern eine, die vom jüdischen Königtum im Land Israel und damit von der Vergangenheit des jüdischen Volkes handelt, nutzt er die seit Jahrhunderten mit heldenepischer Literatur in Verbindung stehende vierfache Langzeile dazu, dem ›Shmuel-bukh‹ mitsamt seinen ›Recken‹ und ›Degen‹ einen Anstrich des Archaischen (und zugleich Volkstümlichen) zu verleihen. Auf diese Weise korrespondieren das Alter und die Autorität der jüdischen heiligen Schrift mit einer Form, die aus einem ganz anderen Kontext stammt, nämlich aus der mittelalterlichen, europäischen und nichtjüdischen Literatur mit einer ausgestellten Affinität zu mündlichen Traditionen. Das verbindende Element ist der jeweilige Bezug zur kollektiven Vergangenheit einer imaginierten Gemeinschaft mithilfe eines eingängigen und leicht konsumierbaren Textes, der die kollektive Erinnerung aufnimmt und weiterführt

(Dreeßen 1981, S. 88). Der Blick in die durch die Bibel als wahr beglaubigte Vergangenheit richtet sich im ›Shmuel-bukh‹ (ähnlich wie in den anderen jiddischen Bearbeitungen der biblischen Vorderen Propheten, die man im engeren Sinn als heldenepische Dichtung bezeichnen kann), nicht auf Exilsituationen wie etwa in den Bearbeitungen der Esther- oder der Danielgeschichte. Im Mittelpunkt stehen nicht Überlebensstrategien und die klugen, letztlich aber eben immer defensiven Kämpfe einer bedrohten Minderheit, sondern vorexilische Offensiven und Auseinandersetzungen um Machtgewinn und Vorherrschaft, in denen Juden als Angehörige eines unabhängigen Volkes ihr eigenes Land verteidigen und sich dabei oft erfolgreich gegen nichtjüdische Einzelpersonen und Völker durchsetzen. Aus diesem Grund hat man das ›Shmuel-bukh‹ in der Forschung zuweilen mit vormodernen heldenepischen Groß Erzählungen in anderen Sprachen verglichen, die in der Moderne als Nationalepen gelesen wurden, etwa mit der ›Ilias‹, dem ›Beowulf‹, dem ›Cantar de mio Cid‹, der ›Chanson de Roland‹ und dem ›Nibelungenlied‹ (Delitzsch 1836, S. 81; Baumgarten 2005, S. 145). Mit seinem Bibeleos eröffnet der Dichter seinem jüdischen Publikum einen Blick in die formative Frühzeit der eigenen Gemeinschaft, die diese von der christlichen Nachbarn unterscheidet, sie aber auch auf vorteilhafte Weise mit ihr vergleichbar macht: Das ›Shmuel-bukh‹ präsentiert dezidiert jüdische Vorfahren, die sich in ihrer Fähigkeit zur aktiven Selbstbehauptung und in ihrem unbedingten Willen zur Durchsetzung ihrer Interessen vor ihren christlichen Pendanten in keiner Weise zu verstecken brauchen.

Anders als Wulf-Otto Dreeßen (1981, S. 90) gehe ich nicht davon aus, dass das ›Shmuel-bukh‹ vor allem davon lebt, dass es eine »didaktische Zielrichtung« verfolgt. Wenn der Text so von der Konfrontation zwischen Juden und Nichtjuden erzählt wie beispielsweise in der Episode, in der Joab die Stadt Rabba erobert, dann zielt er kaum auf die Übermittlung »unveränderlicher Normen, deren Verbindlichkeit die Juden gegen ihre verblendete Umgebung behaupten müssen« (Dreeßen 1981, S. 89). In sei-

ner schockierenden Gewalttätigkeit ist Joab keine Figur, von der man etwas lernt, sondern eine, die die Lesenden in Erstaunen versetzt, weil er so erratisch und im Detail so völlig ungehemmt tut, was ihm in den Sinn kommt. Während solch ein Verhalten gegenüber nichtjüdischen Figuren aus der Sicht eines vormodernen jüdischen Publikums möglicherweise noch rationalisiert, gerechtfertigt und als lehrreich interpretiert werden kann, wird dies weitaus schwieriger, wann immer das ›Shmuel-bukh‹ von innerjüdischen Konflikten handelt, vom Mord an einem treuen Gefolgsmann beispielsweise oder vom übermächtigen Zorn über die Tötung eines Verwandten in einem fairen Zweikampf, um das Ressentiment, das aus der Furcht vor einem Rivalen um die Königsherrschaft erwächst oder um die Vergewaltigung der eigenen Schwester und die blutige Rache dafür. Wie kann man sich mit Figuren identifizieren, die so handeln, und warum sollte man es wollen?

Wenn das Publikum des ›Shmuel-bukhs‹ aus dem Text etwas Neues lernen kann, dann, dass jüdische Heroen ebenso exzessiv, anarchisch, amoralisch, unkontrollierbar, transgressiv, in jeder Hinsicht außergewöhnlich im guten wie im schlechten Sinn, kurz: exorbitant sein können wie die Protagonisten nichtjüdischer Heldenepen. Diese Exorbitanz kann beim Publikum starke Reaktionen hervorrufen:

Was eine Geschichte [...] im Bewußtsein der Vergangenheit verankert, ist die Exorbitanz der erzählten Geschehnisse, die die Norm und alles Erwartbare sprengt. Das Exorbitante ist nicht unbedingt exemplarisch; es zielt weniger auf Nachahmung als auf Bewunderung und Staunen, bis hin zu Schrecken und Abwehr. Es steht jenseits ethischer Maßstäbe, kann sogar destruktiv wirken. Es ist im ursprünglichen Wortsinn ›monströs‹. Es ragt heraus, drängt sich der Wahrnehmung und Erinnerung auf. (Müller 2005, S. 24f.; zum Exorbitanzbegriff von See 1978, 1981, 1993; Klinger 2014; Lienert 2018)

Elisabeth Lienert zufolge sind solche Helden »keine Idealfiguren und schwerlich Vorbilder, allenfalls Projektionsflächen für Wunschvorstellungen von Selbstmächtigkeit und gewaltgestütztem Erfolg« (Lienert 2018,

S. 39). Zu untersuchen wäre daher in Zukunft unter anderem, auf welche Weise im ›Shmuel-bukh‹ an der Vorbildhaftigkeit biblischer Figuren gearbeitet wird. Welchen Kriegern wird Exorbitanz zugestanden, welchen nicht? Beschränkt sich eklatante Transgressivität auf die Helden in der »zweiten Reihe« (Lienert 2018, S. 43), also auf Nebenfiguren wie Joab? Oder kommt es auf spezifische Situationen und ihre Erfordernisse an? Auf welche Weise wird eine schon in der Bibel moralisch ambivalente Figur wie David charakterisiert, um seine Idealität als jüdischer Heilsbringer bei allem Interesse am Abenteuerlichen und dabei oft auch rücksichtslos Normsprengenden nicht allzu sehr zu kompromittieren?

Man täte dem ›Shmuel-bukh‹ als in vielerlei Hinsicht hybridem und literarisch komplexem Werk Unrecht, reduzierte man es ausschließlich auf die Funktion, seinen jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten Mut in der täglichen Konfrontation mit ihrer oftmals feindlichen christlichen Umwelt zu verleihen. Zwar ist das Thema der kollektiven Selbstvergewisserung im Angesicht andersgläubiger Gegner gewiss nicht zu unterschätzen. Darüber sollte allerdings nicht aus dem Blick geraten, dass im ›Shmuel-bukh‹ noch zahlreiche andere Konstellationen, Rollen und Konflikte beschrieben und verhandelt werden, die mit dem Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden nur bedingt in Verbindung gebracht werden können. Dazu zählt, um beim oben angeführten Beispiel zu bleiben, die Beschreibung einer in noch weit stärkerem Ausmaß als in der biblischen Vorlage aggressiven, gewaltbereiten Männlichkeit. Das Hybridisierungsverfahren des ›Shmuel-bukh‹-Dichters macht es möglich, einen neuen Typus von Protagonisten zu erschaffen: den in einer heroischen Vergangenheit angesiedelten jüdischen Mann, der um jeden Preis seinen Willen durchsetzt und dabei mit größter Unbekümmertheit über Leichen geht.

3. Emotionalität, Eheprobleme und weibliche Handlungsfähigkeit

Der Ausbuchstabierung einer männlichen Kriegeridentität steht die Tatsache gegenüber, dass der Dichter des ›Shmuel-bukhs‹ auch den wenigen weiblichen Figuren, von denen die Bücher Samuel erzählen, vergleichsweise viel Aufmerksamkeit schenkt. In den Episoden, in denen von Interaktionen zwischen Männern und Frauen die Rede ist (etwa zwischen Elkana und Hanna, zwischen David und Michal, zwischen David und Batseba oder zwischen Amnon und Tamar), werden den weiblichen Figuren größere Redeteile zugestanden als ihren Pendants in der biblischen Vorlage, das Publikum erhält tiefere Einblicke in ihre Gedanken und Gefühle und die Frauen treten selbstbewusster und mit dem Willen zur aktiven Gestaltung der jeweiligen Situation auf. Der Holzschnitthaftigkeit von Charakteren wie Joab, die der Dichter einsetzt, um einen Eindruck von Archaik zu evozieren, steht die Tatsache gegenüber, dass er die Persönlichkeit anderer Figuren wie auch insbesondere Beziehungen zwischen weiblichen und männlichen Figuren zumindest in einigen Passagen relativ vielschichtig gestaltet. Anschaulich wird dies beispielsweise an der Erzählung von Samuels Zeugung ganz zu Beginn des ›Shmuel-bukhs‹. In der Bibel heißt es in 1 Sam 1,1–8:

וַיְהִי אִישׁ אֶדְוֹד מִן־הַרמַתַּיִם צוֹפִים מֵהַר אֶפְרַיִם
וַשְׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶן־יִרְחָם בֶּן־אֵלִיהוּא בֶן־תַּחֲוִי בֶן־צוּר
אֶפְרַתִּי: וְלוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם אַחַד חַנָּה וְשֵׁם
הַשֵּׁנִית פְּנִינָה וַיְהִי לַפְנֵנָה יָלְדִים וְלַחַנָּה אֵין יָלְדִים:
וְעַלָּה הָאִישׁ הָיָה מְעִירוֹ מֵמִים: מִיָּמֶה
לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבֹּחַ לַיהוָה זְבָאוֹת בְּשִׁלָּה וְשֵׁם שְׁנֵי
בָנָיו עֲלִי חִפְנִי וּפְנִיָס כֹּהֲנִים לַיהוָה: וַיְהִי הַיּוֹם
וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וְנָתַן לַפְנֵנָה אֶשְׁתּוֹ וְלִכְלִי־בְנָיָה
וּבְנֹתָיָה מְנוּחָת: וְלַחַנָּה יָתֵן מִגָּה אַחַת אֶפְרַיִם כִּי
אֶת־חַנָּה אָהַב וַיְהוֶה סָגֵר רַחֲמָה: וְכַעֲסָתָה צָרְתָהּ
גַּם־כַּעַס בַּעֲבוּר הַרְעַמָּה כִּי־סָגֵר יְהוָה בַּעַד
רַחֲמָה: וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה מִדְּי עֲלֹתָהּ בְּבֵית
יְהוָה כִּן תַּכְעֲסֶנָּה וְתִבְרָה וְלֹא תֹאכַל: וַיֹּאמֶר לָהּ

Es war ein Mann von Ramatajim-Zofim, vom Gebirge Ephraim, hieß Elkana, ein Sohn Jerohams, des Sohnes Elihus, des Sohnes Tohus, des Sohnes Zuf, ein Ephraimiter. Und er hatte zwei Frauen; die eine hieß Hanna, die andere Peninna. Peninna aber hatte Kinder und Hanna hatte keine Kinder. Dieser Mann ging jährlich hinauf von seiner Stadt, um anzubeten und dem HERRN Zebaoth zu opfern in Silo. Dort aber waren Hofni und Pinhas, die beiden Söhne

אֱלֹקָהּ אִישָׁהּ חָנָה לָמָּה תִּבְדְּלִי וְלָמָּה לֹא תֵאָכֵל
וְלָמָּה יָרַע לְבַבְךָ הַלֹּזֵא אֶנְכִּי טוֹב לְךָ מִעֲשֵׂרָה
בָּנִים: Elis, Priester des HERRN. Wenn nun
der Tag kam, dass Elkana opferte,
gab er seiner Frau Peninna und allen
ihren Söhnen und Töchtern ihre
Anteile. Aber Hanna gab er nur einen
Anteil, obgleich er Hanna lieb hatte;
der HERR aber hatte ihren Leib
verschlossen. Und ihre
Widersacherin kränkte und reizte sie
sehr, weil der Herr ihren Leib
verschlossen hatte. So ging es alle
Jahre; wenn sie hinaufzog zum Haus
des HERR, kränkte jene sie. Dann
weinte Hanna und aß nichts. Elkana
aber, ihr Mann, sprach zu ihr: Hanna,
warum weinst du und warum isst du
nichts? Und warum ist dein Herz so
traurig? Bin ich dir nicht mehr wert
als zehn Söhne?

Das übergreifende Thema der Episode ist Kinderlosigkeit: Pennina hat Kinder mit Elkana, Hanna nicht. Peninna kränkt Hanna, weil diese keine Kinder hat. Hanna ist traurig, wenn Peninna sie wegen ihrer Kinderlosigkeit kränkt, und Elkana tröstet Hanna dafür, kinderlos zu sein (Toepfer 2020, S. 27–29). Was genau jedoch die beiden Frauen und den Mann emotional miteinander verbindet und was sie voneinander trennt, lässt der Text weitgehend offen, was Fragen aufwirft: Warum sollte eigentlich Peninna das Bedürfnis haben, Hanna wegen deren Kinderlosigkeit zu kränken? Von Gefühlen ist nur in Bezug auf Elkana die Rede, der Hanna ausdrücklich liebt. Soll dies implizieren, dass er Peninna weniger oder gar nicht liebt? Falls man die Passage so interpretiert, könnte das den Konflikt zwischen Peninna und Hanna erklären. Explizit äußert sich der Text zu dieser Frage freilich nicht.⁶ Aufgrund seiner Knappheit provoziert er stattdessen zu weiteren Fragen: Weiß Elkana nichts von dem Konflikt zwischen den beiden Frauen, oder warum geht er in seiner Tröstungsrede

nicht darauf ein? Warum genau weint Hanna und isst nichts – weil Peninnas Spott sie daran erinnert, dass sie keine Kinder bekommen kann, was in ihren Augen auf ein beschämendes Versagen ihrerseits, auf eine drohende Gefährdung ihrer Position oder auf einen persönlichen, als schmerzlich empfundenen Mangel hindeutet – oder all dies zusammen? Oder ist Hanna gar nicht traurig über ihre Kinderlosigkeit, wie Elkana denkt, sondern vielmehr zornig, weil Peninna sie offenbar kränken darf, ohne mit Sanktionen rechnen zu müssen? Was denken Elkana, Hanna und Peninna über die Situation?

Es liegt nahe, den Auftakt zu den Büchern Samuel als Geschichte über Eifersucht und trianguläres Begehren zu deuten. Diese Lektürehaltung wird dadurch befördert, dass eine bibelfeste Leserschaft eine ähnliche Konstellation aus dem Buch Genesis kennt, nämlich aus der Geschichte über Jakob und seine beiden Ehefrauen Lea und Rachel. Deren Geschichte wird jedoch ganz anders erzählt. Unter anderem wird darin viel deutlicher ausgeführt, wie die Figuren zueinander stehen: Jakob will Lea nicht heiraten und wird nur durch Betrug dazu gebracht. Er liebt Rachel ausdrücklich mehr als Lea (1 Mose 29,30), während Lea von ihm zurückgesetzt oder sogar gehasst wird (1 Mose 29,31). Als Gott Lea für ihre Zurücksetzung entschädigt, indem er sie mehrfach schwanger werden lässt, glaubt sie, auf diese Weise die Zuneigung ihres Mannes gewinnen zu können (1 Mose 29,32–34), wird aber enttäuscht. Rachel wiederum beneidet ihre Schwester um deren Kinder (1 Mose 30,1). In dieser Erzählung hängen also die negativen Gefühle, die durch den Gegensatz von Kinderreichtum und Kinderlosigkeit entstehen, sowie diejenigen, die durch verweigerter bzw. geschenkter Liebe erzeugt werden, unmittelbar miteinander zusammen.

Die eklatant ähnliche Figurenkonstellation zu Beginn der Bücher Samuel legt es nahe, die Erzählung über Elkana und seine beiden Frauen vor dem Hintergrund der Erzählung über Jakob und seine beiden Frauen zu lesen und folglich all diejenigen Details aus Genesis zu interpolieren, die das 1. Buch Samuel seinen Leserinnen und Lesern vorenthält. Genau dies

jedenfalls tut der Dichter des ›Shmuel-bukhs‹: Aus einer Erzählung über die Probleme und Konflikte, die aus der Kinderlosigkeit einer Ehefrau resultieren, macht er eine Erzählung über ungleiches Begehren und enttäuschte Liebe, Eifersucht und Neid:

נון זאש אין זעלבן צייטן צו רמה אין דער שטאט	nun saś in selbén zeitén zu Romo in der štat
איין מאן דער היש אַלקנה דער מלט דיא ארמן זאט	ain man, der hiś Elkono, der mácht di' armén sat.
דער זעלביג מאן אַלקנה הט צו זיינם לייב	der selbig man Elkono hát zu seiném leib liib
חנה אונ' פנינה גינמן צו צווייא ווייב	Chano un` Penino gènumén zu zwai' weib.
חנה דיא וואש שון אונ' וואל גיטון	Chano, di' waś schön un` wol-gétón.
דא קונט איר מאן אַלקנה קיין קינד מיט איר הון	do kunt ir man Elkono kain kind mit ir hòn.
ער ווש איין לוי ורום אז מן עש גישריבן וינט	er waś ain Levi vrum, as mán es gèschribén vint.
דא האט מיט אים גיטראגן פנינה ציהן קינד	do hat mit im gètragén Penino zèhén kind.
חנה דיא וואונדר שויניא אין זיינם הערצן לאג	Chano, di' wunder-schönè', in seiném herzén lag.
ער קונט איר ניט בור געשן ווידר נאכט נוך טאג	er kunt ir nit vör-geśén wèdér nacht nòch tag.
ווידר זיין ווייב פנינה הט ער גיטון ניא דעמך הט ער ליבר חנה ווען זיא	widér sein weib Penino hát er gètón ni'. denòch hát er libèr Chano wen si' (›Shmuel-bukh‹, Str. 7–9).

Aus der biblischen Erzählung über Jakob, Lea und Rachel übernimmt der Bearbeiter hier den Aspekt, dass der Ehemann eine der beiden Frauen mehr liebt als die andere. Die geliebte Frau wird zudem als besonders schön beschrieben, was impliziert, dass die andere Frau weniger schön ist (so wie in 1 Mose 29,17 Leas Augen matt [oder, je nach Übersetzung, mild] sind, während Rachel ein schönes Gesicht und eine schöne Gestalt besitzt). Die größere und stärkere Liebe, die Elkana für Hanna empfindet, wird also mit

Hannas körperlicher Attraktivität in Verbindung gebracht, was in der Bibel nicht der Fall ist. Zugleich wird die Intensität von Elkanas Emotionen mit Wendungen beschrieben, die auch in einer nichtjüdischen Erzählung über ein gerade erst aufblühendes passioniertes Liebesverhältnis nicht fehl am Platz wirken würden: Elkana trägt die wunderschöne Hanna in seinem Herzen und kann Tag und Nacht nicht aufhören, an sie zu denken. Das Freundlichste hingegen, was über sein Verhältnis zu Pennina gesagt werden kann, ist, dass er nie zu ihren Ungunsten handelt. Der emotionale Kontrast zwischen Elkanas beiden ehelichen Beziehungen ist also groß.

Anders als in der Vorlage interessiert sich Elkana im ›Shmuel-bukh‹ für das Verhältnis der beiden Frauen zueinander und bemüht sich aktiv darum, den häuslichen Frieden zu bewahren. Leider stellt er sich dabei höchst ungeschickt an, wobei das Publikum explizit darüber informiert wird, was ihn zu seinen Handlungen motiviert: Beim Opfer in Silo gibt Elkana Hanna den besten Anteil, da er darauf hofft, dass Hanna auf diese Weise über ihre Kinderlosigkeit hinweggetröstet wird und einen fröhlichen Umgang mit Pennina pflegt. Diese Bevorzugung der anderen Frau allerdings stimmt Pennina in Str. 13,4 *zörnig* (צורניג) und sie hebt zu einer grausamen Spottrede an:

זיא שפוטט אירר געלן זיא שפראך	si' špótét irér gèlèn ⁷ . si' šprach: »du' sòlšt mir sagèn,
דוא זולשט מיר זאגן	mir sagèn,
חנה מיין ליביא געלן וואש הושט דוא	Chano, mein libè' gelèn, wàs hòst du'
גיקויפט דיינן קנאבן	gékauft deinèn knabèn,
דען גרושן אונ' דען קליינן דש לוש מיר	den gròsèn un` den klainèn? dás lós mich
בור שטון	võr-štòn!
דוא זולשט מיט דיינר קינדער גוב אויך	du' sòlšt mit deinèr kindèr gòb auch hër
הר בוירהר גון	vürhèr gòn.
זיכשטו וויא מיין קינדער איר גוב אן	sichštu, wi' mein kindèr ir gòb an-tragèn?
טראגן	
דוא וויישט בון קיינר ורייד נישט צו	du' waišt vun kainer vraid nischt zu sagèn.
זאגן	

ווען דוא נון גישטירבסט זוא בישט דו בולענד בראכט	wen du' nun gëštirbšt, sò' bìst du vōlend- brocht.
דיין נאמן ווערט בור געשן און נוימר מער גידוכט	dein namèn wert vōr-gešèn un` nümèr mer gédócht« (>Shmuel-bukh«, Str. 14f.).

Peninna beschränkt sich in ihrer Rede nicht darauf, Hanna auf deren Kinderlosigkeit hinzuweisen. Sie zieht auch eine düstere Schlussfolgerung daraus: Da Hanna keine Nachkommen hat, die die Erinnerung an sie pflegen und in denen sie weiterlebt, wird ihr Tod ein endgültiger sein. Hannas Mangel wird damit auch als eine sehr persönliche Katastrophe beschrieben, die letztlich ihr ganzes Leben entwerten soll.

Hannas Reaktion wiederum charakterisiert die solchermaßen im wahrsten Sinn des Wortes Vorgeführte als stolz und selbständig:

דש בור דרוש חנה און דענוך שווייג זיא שטיל	dás vōr-dròs Chano, un` denòch schwaig si' štil.
מיינם מאן אַלקנה איך עש ניט זאגן ווייל	»meinèm man Elkono ich es nit sagèn wil. ווייל
זולט איך אונזרם ליבן מאן האלבר בון דיר זאגן	sòlt ich unserèm libèn man halbèr vūn dir sagèn?
איך גיב דיר דעש מיינ טרויאן ער ווירד דירש ניט בור טראגן	ich gib dir des mein tröu`èn: er wird dirš nit vōr-tragèn« (>Shmuel-bukh«, Str. 16).

Statt sich Unterstützung von ihrem Mann zu holen, hält Hanna den Zwist mit Peninna lieber geheim. Die Situation wird dadurch allerdings nicht verbessert:

ווען זיא נון ווידר קערטן צו גוטש דינשט בירייט	wen si' nun wider-kertèn zu Gótès dinšt bèrait,
איר געלן פנינה אל מול צו איר זייט דער שמוכהייט אלזוא וילן אין צורניגם גידון	ir gèlèn Penino al-mòl zu ir sait der schmòchhait alsò' vilèn in zòrnigèm gédòn.
חנה דיא ויל שון קונט קיין רוא בור איר הון	Chano, di' vil schòn, kunt kain ru' vōr ir hòn.
דרום וואש זיא ניט ורוא אירן צורן זיא בור בייש	dàrum waš si' nit vrò'. irèn zòrèn si' vōr- baiš.

זיא וואלט ניט עשן נוך טרינקן זיא וויינט אלזוא הייט	si' wolt nit ešén nóch trinkén, si' wainét alsó' haiś.
דא שפראך איר מאן אַלקנה חנה איר וויל דיר זאגן	do šprach ir man Elkono: »Chano, ich wil dir sagén:
דוא וויינשט לעכט דאש דוא קיין קינדליין קאנשט טראגן	du' wainéšt lecht, daś du' kain kindlein kanšt tragén.
הון איר דיר דוך ליבר ווען דיין געלן פנינה	hòn ich dich dòch libér wen dein gèlèn Penino
אונ' גיב דיר אל מול דש בעשט דארום זולשט דוא זיין ורוא	un` gib dir al-mòl dáś bešt. dorum sólst du' sein vró'.«
דא שווייג זיא אלזוא שטילן ביז דש מן ניט אש	do schwaig si' alsó' štilén, bis dáś mán nit aś.
אונ' גינג בור דען טעמפיל דא דער כוהן גדול וואש	un `ging vòr den tempèl, do der Cohen Godel ⁸ waś (>Shmuel-bukh<, Str. 17–19).

Anders als der Autor oder die Autoren des biblischen Samuelbuchs macht der Autor des ›Shmuel-bukhs‹ unmissverständlich klar, dass Elkana Hanna tatsächlich mehr liebt als Peninna, dass er sie beim Opfer bevorzugt – und dass er keine blasse Ahnung davon hat, was die beiden Frauen bewegt. Er glaubt, gute Stimmung zwischen ihnen stiften zu können, indem er eine von ihnen der anderen vorzieht, was natürlich das genaue Gegenteil bewirkt. Aber er denkt auch, dass Hanna über ihre Kinderlosigkeit betrübt ist, während der Text explizit macht, dass Hanna nicht traurig, sondern ihrerseits zornig ist, und zwar nicht über ihren Mangel, sondern über die Tatsache, dass Peninna ihr mit ihren Schmähungen keine Ruhe lässt. Aus einer Geschichte über die Beschwerden ungewollter weiblicher Kinderlosigkeit wird so eine Geschichte über maßlose, passionierte Liebe und daraus resultierende Eifersucht innerhalb einer Dreiecksbeziehung, über die Folgen materieller Ungleichbehandlung innerhalb einer Familie und ganz besonders über die Risiken scheiternder Kommunikation. Der Zorn und die Reizreden der beiden gekränkten Frauen wie auch die Ahnungslosigkeit des Mannes wecken Assoziationen an heldenepische Texte wie das ›Nibelungenlied‹. Zugleich macht aber der Dichter des ›Shmuel-bukhs‹,

indem er den drei Figuren eine gewisse emotionale Tiefe verleiht, die Erzählung über einen in der Vorlage relativ eindimensionalen Konflikt vielschichtiger. Dem Publikum wird dadurch die Identifikation mit allen drei Beteiligten gestattet, wobei der Fokus auf den beiden weiblichen Figuren und von diesen insbesondere auf der künftigen Richter- und Prophe-
temutter Hanna liegt.

Diese verhält sich im Folgenden geradezu erstaunlich selbstbewusst: In der Bibel betet sie vor dem Tempel und verspricht Gott, einen Sohn, werde er ihr denn geboren, Gott als Diener zu überantworten. Im ›Shmuel-bukh‹ hingegen ist an dieser Stelle von einem solchen Gelübde überhaupt keine Rede. Stattdessen schlägt Hanna Gott sozusagen mit seiner eigenen Logik, indem sie ihm vorhält, dass er schließlich genau zwei Arten von Wesen geschaffen habe – Engel, die keine Kinder bekämen, und Menschen, bei denen das der Fall sei. Wenn sie schon keine Kinder haben könne, dann solle er sie folglich ewig leben lassen wie einen Engel. Als der Priester Eli, der ihre Worte nicht hört und nur sieht, dass sich ihre Lippen bewegen, ihr vorwirft, betrunken zu sein, verteidigt und rechtfertigt sie sich nicht lediglich (1 Sam 1,15f.), sondern geht Eli recht handfest an: נון זייט איר דורך קיין נביא (›Shmuel-bukh‹, Str. 24,3: ›nun seit ir dôch kain noṽi [d.h. kein Prophet, A. L.], nöü'art ain schlechter man!‹) und lässt sich von Elis prophetischen Qualitäten erst überzeugen, als er ihr die Geburt eines Sohnes voraussagt. In dieser Episode, in der Hanna vor dem Tempel darum bittet, einen Sohn zur Welt zu bringen, beweist sie im Vergleich zu ihrem biblischen Pendant große Widerstandsfähigkeit, Durchsetzungskraft und sogar eine gewisse Durchtriebenheit gegenüber Gott und dessen Priester. Später wird sie sogar selbst zur Prophetin, die voraussieht, dass Gott ihr fünf Kinder schenken wird und dass alle zehn Kinder ihrer Rivalin sterben werden. Indem sie von Gott erbittet, dass er zwei von Peninnas Kindern am Leben lässt, da Hanna Peninna ihre früheren harten Worte vergeben habe, eignet sie sich in gewisser Weise sogar die überlebenden Kinder der anderen Frau an:

דוא הושט מיך הער גיווערט אונ' ווילט איר לושן צווייא	du' hòst mich, her, gèwert un` wilt ir lósén zwai'.
נון האב איך זיבן קינדער דער קינדער איך מיך ורייא	nun hab ich sibén kindér, der kindér ich mich vrain'.
נון הון איך זיבן קינדער דיא זיין אלי זיבן מיין	nun hón ich sibén kindér, di' sein alé sibén mein,
און דש דיא צווייא מיינר געלן זיין	òn dás di' zwai' meiner gèlén sein (›Shmuel-bukh‹, Str. 43).

Mit dieser Geste bekräftigt Hanna ein letztes Mal, wie sehr sie ihrer Rivalin letztlich überlegen ist, und zwar gleichermaßen in einem sozialen, religiösen und moralischen Sinn.

4. Fazit

Sowohl die Komplexität der Figurenzeichnung im Allgemeinen als auch der Zugewinn an *agency*, was weibliche Figuren angeht, könnten etwas damit zu tun haben, dass das ›Shmuel-bukh‹ sich an ein heterogenes Publikum richtet, welches nicht nur an den Erzählweisen des Heldenepos, sondern auch denen des Romans Gefallen findet. In seinen zahlreichen eher heldenepisch gewichteten Passagen bietet das ›Shmuel-bukh‹ seinen jüdischen Rezipientinnen und Rezipienten starke, hyperbolische Affekte und Begierden (Liebe und Hass, gekränktes Ehrgefühl, Trauer, Zorn und Todesmut). Gerade am Einstieg in die Handlung aber, in der Geschichte um Elkana und seine beiden Ehefrauen, wird auch eine stärker romanhafte (Bleumer 2005, S. 257f.) Seite des Textes sichtbar. Die differenzierte Darstellung von emotionalen Zuständen und Befindlichkeiten erlaubt es zum einen, weibliche Figuren zu präsentieren, die zwar weniger große Handlungsspielräume besitzen als männliche, die aber immerhin ähnlich ›schwierig‹ und eigenwillig und somit potenziell ähnlich interessant sind. Zum anderen können auf diese Weise Themen verhandelt werden, deren Relevanz die biblische Vorlage nur andeutet, etwa alltägliche und andau-

ernde Eheprobleme, absichtlich und versehentlich herbeigeführte Missverständnisse unter Bewohnerinnen und Bewohnern eines Haushalts und emotionale Isolation. Dass zu Beginn der frühen Neuzeit unter jiddischsprachigen Leserinnen und Lesern Interesse auch an solchen Themen, Figuren und Figurenkonstellationen bestand, darauf deutet die Verbreitung einer Reihe von jiddischen Adaptionen anderssprachiger Liebes- und Reiseromane (etwa Bearbeitungen des ›Buovo d'Antona‹, von ›Paris und Vienna‹, der ›Schönen Magelone‹ und von ›Flore und Blanscheflur‹) hin. Wirnts von Grafenberg ›Wigalois‹ wiederum wird in seiner jiddischen Bearbeitung ›Widuwilt‹ in seiner Derbheit sowohl ›heldenepisiert‹ als auch mit einer Reihe romanhafter Nuancen angereichert, wie sie vor allem im sogenannten nachklassischen Liebes- und Reiseroman populär sind (verwiesen sei hier etwa auf die Mobilität von weiblichen Figuren oder die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen männlichen und weiblichen Figuren, um die gefährdete Beziehung wiederherzustellen; Lembke 2015b). Während solche Themen in der Heldenepik ihrer Komplexität beraubt werden und nurmehr als Bestandteile eines festen Formelinventars zum Ausdruck kommen, werden sie im romanhaften Erzählen geradezu zum Motor komplexer Geschichten. Das ›Shmuel-bukh‹ macht beispielhaft anschaulich, auf welche Weise beide Register, d. h. das heldenepische und das romanhafte, in unmittelbarer Nachbarschaft zueinander verwendet werden können.

Dass sich die Kombination verschiedener literarischer Traditionen und Erzählweisen offenbar auszahlt, lässt die gute Überlieferung des ›Shmuel-bukhs‹ in Handschriften und Drucken zumindest vermuten. Was könnte ein frühneuzeitliches jüdisches Publikum an der Rezeption gereizt haben? Zum einen, so Barbara Könnker, gewährt ein solcher Text spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Juden Anlass, »durch die Rückbesinnung auf die gemeinsame erfüllte Vergangenheit ihr Selbstvertrauen und ihren Mut in der Behauptung gegen diese [d. h. die christliche, A. L.] Umwelt zu stärken und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft wachzuhalten« (Könnker

1986, S. 12). Angesichts der Tatsache, dass die ältere jiddische Literatur auch in anderen Gattungen Erzählungen hervorbringt, in denen jüdische Personen Gewalt ausüben, und zwar auch gegenüber Nichtjuden, könnte man den entsprechenden Passagen im ›Shmuel-bukh‹ rezeptionspsychologisch so etwas wie einen Ventilcharakter zuschreiben (Horowitz 2006; Lembke 2018; Lembke 2019). Oder anders ausgedrückt: Auf Rezipientinnen und Rezipienten, die einer gefährdeten Minderheit angehören, kann ein solcher Text, dessen Rezeption ihnen die Identifikation mit ausgesprochen starken, kühnen und rücksichtslosen Vorfahren ermöglicht, eine ungleich ermutigendere Wirkung ausüben, als christliche Leserinnen und Leser sie erfahren, wenn sie sich beispielsweise von den derben Prügeleien im ›Rosengarten zu Worms‹ amüsieren lassen. Gleiche Erzählweisen und Registerwechsel beim Erzählen können von Publikum zu Publikum ganz unterschiedliche Effekte erzeugen: Im ›Shmuel-bukh‹ wird das Formelhafte der Heldenepik diskursiv zum Medium jüdischer Selbstermächtigung. Zum anderen kann das ›Shmuel-bukh‹ auch von wenig gebildeten Menschen, die des Hebräischen nicht oder ungenügend mächtig sind und die auch mit einer jiddischen Bibelübersetzung Schwierigkeiten hätten, als erbauliche und belehrende Brücke zur biblischen Vorlage genutzt werden. Und schließlich werden in einem vielschichtigen Text wie dem ›Shmuel-bukh‹ auch aktuelle Diskurse aufgegriffen, wie sie sonst vor allem in zeitgenössischen Romanen wie etwa dem ›Bovo-bukh‹ zu finden sind und die auch einem vielseitig interessierten jiddischsprachigen Publikum als modisch und interessant gelten. Romanhaftes Erzählen führt hier allerdings nicht in einen Modus literarischer Selbstreflexion und Spekulation, sondern wird als Instrument eingesetzt, um die knappen biblischen Erzählungen sozial plausibel und packend auszugestalten. Heldenhafter Blutdurst, religiöses Sendungsbewusstsein und das Selbstbewusstsein von Frauen, die sich von verliebten Ehemännern, eifersüchtigen Nebenbuhlerinnen und arroganten Priestern nicht die Butter vom Brot nehmen lassen – das ›Shmuel-bukh‹ bietet ein breites Spektrum an Möglichkeiten zur Identifikation und

Belehrung, vor allem aber zur Zerstreung im Gewand des religiös und traditionell Legitimierten. Bestens unterhalten jedenfalls wird man von diesem Meisterstück jiddischer Bibeldichtung auch heute noch mühelos.

Anmerkungen

- 1 Nicht zu verwechseln ist der Dichter mit dem Schreiber der Pariser Handschrift, Zanvil, oder mit dem Schreiber der Hamburger Handschrift, Liwa von Regensburg (Falk 1961, S. 4).
- 2 Der hebräische Bibeltext wird hier und im Folgenden nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia (›Bibel (hebräisch)‹) zitiert, die deutsche Übersetzung nach der Lutherbibel von 1984 (›Bibel (deutsch)‹).
- 3 Im Druck eigentlich: ןו (vo).
- 4 Zitiert wird das ›Shmuel-bukh‹ nach dem Augsburger Erstdruck von 1544, als Faksimile und mit einer Einleitung versehen herausgegeben von Felix Falk. Eine Übersetzung des gesamten Textes (in Gestalt der *editio princeps* von 1544) ins Englische hat Jerold C. Frakes angefertigt (Frakes 2014). Die lateinschriftliche Umsetzung dieser und der folgenden altjiddischen Textpassagen soll als Hilfsmittel und Brücke für interessierte Leserinnen und Leser dienen, die mit dem hebräischen Alphabet nicht oder nur geringfügig vertraut sind. Sie orientiert sich an dem bewährten Trierer System, das es ermöglicht, im Fall jedes lateinischen Buchstabens auf die hebräische Entsprechung im Original zurückzuschließen (eine detaillierte Erklärung zu diesem System findet sich in Timm 1996, S. cxlviii–cl).
- 5 Ganz ähnliche Sorgen finden sich auch in der christlichen Literatur. Im 11. Jahrhundert beispielsweise tadelt der Domschulmeister Meginhard von Bamberg seinen Bischof Gunther scharf, da dieser sich nie mit Augustinus oder Gregorius beschäftige, sondern immer nur mit Attila und Dietrich von Bern (Voorwinden 2001, S. 155).
- 6 Besonders mit dem Verständnis von 1 Sam 1,5 hatten viele Kommentatoren und Übersetzer im Verlauf der Jahrhunderte Schwierigkeiten. Kopfzerbrechen bereitete dabei vor allem der hebräische Dual אַפַּיִם (*‘appayim*). Welche Art von Portion gibt Elkana Hanna vom Dankopfer – eine angemessene oder eine, die Hanna unerwartet erhöht und dadurch Peninnas Neid oder Eifersucht herausfordert? Die Vulgata übersetzt mit: *Annae autem dedit partem unam tristis quia Annam diligebat Dominus autem concluderat vulvam eius* (›Bibel (lateinisch)‹). In der Folge versteht nicht nur Luther die Stelle so, dass Elkana Hanna eine einfache Portion gibt, und zwar betrübt (in der Lutherbibel von 1545: *Aber Hanna gab er*

ein Stück traurig / denn er hatte Hanna lieb / Aber der HERR hatte jren Leib verschlossen). Diesem Verständnis zufolge lässt sich der Ehemann keine unrechtmäßige, von starken Gefühlen motivierte Ungleichbehandlung seiner beiden Frauen zuschulde kommen. Die Einheitsübersetzung hingegen stellt sich in die lange Tradition jener, die die Stelle so verstehen, dass Elkana Hanna einen doppelten Anteil am Opfer zuweist, obgleich ihr das als kinderloser Frau nicht zusteht. J. P. Fokkelman hält die Bedeutung ›doppelte Portion‹ für unwahrscheinlich, denkt aber ebenfalls, dass Hanna eine Vorzugsbehandlung widerfährt. Er argumentiert ähnlich wie Stanley D. Walters dafür, *ʿappayim* mit ›persönlich‹ oder ›besonders‹ zu übersetzen: »Walters' translation of v. 5 runs as follows (and I italicize his rendering of the crucial conjunctions at the beginning of the three clauses): ›but to Hannah he would give one serving, with great ceremony, for he loved Hannah, but YHWH had closed her womb.‹ Instead of the final ›but‹ I would like to use ›although‹« (Fokkelman 1993, S. 559). Auch mit dieser Sichtweise, dass Elkana Hanna zwar im Hinblick auf die Menge nur den ihr zustehenden Anteil gegeben habe, dafür aber entweder einen besonders guten Anteil oder auf auffällig gute Weise, reihen sich Walters und Fokkelman in eine lange Tradition von Bibelübersetzungen und -kommentaren ein.

7 *gelle* (f): Nebenbuhlerin, Nebenfrau.

8 *Cohen Godel* (m): Hohepriester

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- | | |
|-------------------|--|
| Akedas Yitzhak | Akêdass Jizhak. Ein altjiddisches Gedicht über die Opferung Isaaks. Mit Einleitung und Kommentar kritisch hrsg. von Wulf-Otto Dreeßen, Hamburg 1971 (Hamburger Beiträge zur Geschichte der Juden 2). |
| Davidias | M. Maruli Delmatae Davidias, hrsg. von Miroslav Markovich, Leiden 2006 (Mittellateinische Studien und Texte 33). |
| Bibel (deutsch) a | Die Bibel nach Martin Luthers Übersetzung, Lutherbibel, revidiert 2017. Mit Apokryphen, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2016. |
| Bibel (hebräisch) | Biblia Hebraica Stuttgartensia, hrsg. von Karl Elliger und Wilhelm Rudolph. Fünfte, verbesserte Auflage, hrsg. von Adrian Schenker, Stuttgart 1977 und 1997. |

- Bibel (lateinisch) Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, fünfte, verbesserte Auflage, hrsg. von Roger Gryson, Stuttgart 2007.
- Cambridge Codex The Oldest Known Literary Documents of Yiddish Literature (c. 1382). Part I: Introduction, Facsimiles and Transcription. Part II: Transliteration, Modern German Version, Notes and Bibliography, ed. Lajb Fuks, Leiden 1957.
- Dietrich von Bern Dietrich von Bern (1597), hrsg. von John A. Howard, Würzburg 1986.
- Dukus Horant Dukus Horant, hrsg. von Peter F. Ganz, Frederick Norman und Werner Schwarz. Mit einem Exkurs von Salomo A. Birnbaum, Tübingen 1964 (ATB Ergänzungsreihe 2).
- Josua und Richter Joshua and Judges in Yiddish Verse. Four early Modern Epics. An Annotated Edition. Edited and Annotated with an Introduction by Oren Cohen Roman, Berlin/Boston 2022 (Jiddistik. Edition und Forschung 5).
- Melokhim-bukh Das altjiddische Melokím-Bûk. Bd. I: Einleitung und Faksimile der editio princeps, Augsburg 1543. Bd. 2: Hebräische und aramäische Quellen, textkritischer Apparat und Glossar, hrsg. von Lajb Fuks, Assen 1965 (Publications of the Bibliotheca Rosenthaliana).
- Paris und Wiene Paris un Wiene – Ein jiddischer Stanzroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita, hrsg. von Erika Timm und Gustav Adolf Beckmann, Tübingen 1996.
- Shmuel-bukh Das Schemuelbuch des Mosche Eshim Wearba. Ein biblisches Epos aus dem 15. Jahrhundert. Einleitung und Textkritischer Apparat von Felix Falk. Aus dem Nachlass hrsg. von Lajb Fuks. Band I: Einleitung und Faksimile der Editio Princeps, Augsburg 1544, Assen 1961.
- Wallich-Manuskript Dichtung und Musik im frühneuzeitlichen Aschkenas. Ms. opp. add. 4° 136 der Bodleian Library, Oxford (das sogenannte Wallich-Manuskript) und Ms. hebr. oct. 219 der Stadt- und Universitätsbibliothek, Frankfurt a. M. 2 Bände, hrsg. von Diana Matut, Leiden/Boston 2011 (Studies in Jewish History and Culture 29).

Sekundärliteratur

- Baumgarten, Jean: Introduction to Old Yiddish Literature, hrsg. und übers. von Jerold C. Frakes, Oxford 2005.

- Beit-Arié, Malachi: Ms. Oxford, Bodleian Library, Bodl. Or. 135, in: *Tarbiz* 54,4 (1985), S. 631–634 [hebr.].
- Beit-Arié, Malachi: *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library. Supplement of Addenda and Corrigenda to Vol. I (A. Neubauer's Catalogue)*, Oxford 1994.
- Beumer, Hartmut: Das Vertrauen und das Vertraute. Aspekte der Emotionalisierung von gesellschaftlichen Bindungen im höfischen Roman, in: *Frühmittelalterliche Studien* 39 (2005), S. 253–270.
- Cohen Roman, Oren: Be-nign ›Shmuel-bukh‹. On the Melody (or Melodies) Mentioned in Old-Yiddish Epics, in: *Aschkenas* 25 (2015), S. 145–160.
- Cohen Roman, Oren: Early Ashkenazic Poems about the Binding of Isaac, in: *Naharaim* 10 (2016), S. 175–194.
- Cohen Roman, Oren: A Man Fighting a Lion. A Christian ›Theme‹ in Yiddish Epics, in: *Interfaces* 5 (2018), S. 90–110.
- Cohen Roman, Oren: Chivalric Scenes in Yiddish Biblical Epic, in: Aptroot, Marion (Hrsg.): *Yiddish Knights*, Amsterdam 2020 (Amsterdam Yiddish Symposium 14), S. 7–22.
- Cohen Roman, Oren: Introduction, in: Ders. (Hrsg.): *Joshua and Judges in Yiddish Verse. Four early Modern Epics. An Annotated Edition*, Berlin/Boston 2022 (Jiddistik. Edition und Forschung 5), S. xi–cxvi.
- Delitzsch, Franz: *Zur Geschichte der jüdischen Poesie vom Abschluss der heiligen Schriften alten Bundes bis auf die neueste Zeit*, Leipzig 1836.
- Dinse, Helmut/Liptzin, Sol: *Einführung in die jiddische Literatur*, Stuttgart 1978.
- Dreeßen, Wulf-Otto: Midraschepik und Bibelepik, in: *ZfdPh* 100 (1981), S. 78–97.
- Dreeßen, Wulf-Otto: Dovid und Wolfdietrich, in: Aptroot, Marion/Neuberg, Simon [u. a.] (Hrsg.): *Jiddistik heute*, Düsseldorf 2012 (Jiddistik. Edition und Forschung 1), S. 309–319.
- Erik, Max: *Di geshikhte fun der yidisher literatur: fun di eltste tsaytn biz der haskoletkufe*, Warschau 1928a, S. 112–122.
- Erik, Max: *Inventar fun der yidsher shpilman-dikhtung*, in: *Tsaytshrift* 2–3 (1928b), Sp. 545–588.
- Faierstein, Morris M.: Paulus Aemilius, Convert to Catholicism and Printer of Yiddish Books in Sixteenth Century Augsburg, in: *Judaica* 71 (2015), S. 349–365.
- Falk, Felix: Die Bücher Samuelis in deutschen Nibelungenstrophen des XV. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* 11 (1908), S. 79–85, S. 97–116, S. 129–150.
- Falk, Felix: Einleitung, in: *Das Schemuelbuch des Mosche Esrin Wearba. Ein biblisches Epos aus dem 15. Jahrhundert. Einleitung und Textkritischer Apparat von Felix Falk. Aus dem Nachlass hrsg. von Lajb Buks. Band I: Einleitung und Faksimile der Editio Princeps*, Augsburg 1544, Assen 1961, S. 1–33.

- Fokkelman, Jan P.: Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. IV. Vow and Desire (I Sam. 1-12), Assen 1993 (Studia Semitica Neerlandica 31).
- Frakes, Jerold C.: The Politics of Interpretation. Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies, Albany/NY 1989.
- Frakes, Jerold C.: Book of Samuel, in: Early Yiddish Epic. Edited and translated by Jerold C. Frakes, Syracuse 2014 (Judaic Traditions in Literature, Music, and Art), S. 15–148.
- Horowitz, Elliott: Reckless Rites. Purim and the Legacy of Jewish Violence, Princeton 2006 (Jews, Christians, and Muslim from the ancient to the modern world).
- Klinger, Judith: Ent/Fesselung des fremden Heros. Sivrit zwischen Exorbitanz und Assimilation, in: Bedeković, Nataša [u. a.] (Hrsg.): Durchkreuzte Helden. Das ›Nibelungenlied‹ und Fritz Langs Film ›Die Nibelungen‹ im Licht der Intersektionalitätsforschung, Bielefeld 2014 (GenderCodes 17), S. 259–301.
- Knapp, Fritz Peter: ›Dukus Horant‹ und die deutsche sublitterarische Epik des 13. und 14. Jahrhunderts, in: Aschkenas 14 (2004), S. 101–123.
- Könneker, Barbara: Zum literarischen Charakter und der literarischen Intention des altjiddischen Schmuelsbuchs, in: Röhl, Walter/Bayersdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur/Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse, Tübingen 1986, S. 3–12.
- Rella Kuschelovsky (Hrsg.): Tales in Context. Sefer ha-ma’asim in Medieval Northern France (Bodleian Library, University of Oxford, Ms. Bodl. Or. 135). Translations by Ruchie Avital and Chaya Naor. With a Historical Epilogue by Elisheva Baumgarten, Detroit 2017 (Raphael Patai Series in Jewish Folklore and Anthropology).
- Landau, Leo: Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed version of the Legend of King Arthur. Published for the first time from Manuscripts and the Parallel Text of Editio Wagenseil together with an Introduction, Notes, Two Appendices, and Four Fac-Similies, Leipzig 1912.
- Lembke, Astrid: Aventiuren in Aschkenas. Jüdische Aneignungen nichtjüdischer Texte und Erzählstoffe im vormodernen Europa, in: Aschkenas 25 (2015a), S. 1–10.
- Lembke, Astrid: Ritter außer Gefecht. Konzepte passiver Bewährung im ›Wigalois‹ und im ›Widuwilt‹, in: Aschkenas 25 (2015b), S. 63–82.
- Lembke, Astrid: Das unwillige Untier. Ehe, Gefolgschaft und Autonomie in den französischen und jiddischen Werwölfierzählungen Maries de France (12. Jh.) und im ›Mayse-Bukh‹ (1602), in: GRM 68 (2018), S. 1–26.
- Lembke, Astrid: Riskante Nachbarschaften. Konflikte um Religion und Geschlecht bei Caesarius von Heisterbach, Hans Folz, Hans Jakob Christoffel von

- Grimmelshausen und in Juspa Schammes' ›Sefer Mayse Nissim‹, in: Bennewitz, Ingrid [u. a.] (Hrsg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive, Göttingen 2019 (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25), S. 161–186.
- Lienert, Elisabeth: Exorbitante Helden? Figurendarstellung im mittelhochdeutschen Heldenepos, in BmE 1 (2018), S. 39–63 ([online](#)).
- Liptzin, Sol: A History of Yiddish Literature, New York 1988.
- Lockwood, William B.: Die Textgestalt des Jüngerer Hildebrandsliedes in jüdisch-deutscher Sprache, in: PBB 85 (1963), S. 483–447.
- Millet, Victor: Germanische Heldendichtung im Mittelalter. Eine Einführung, Berlin/ New York 2008.
- Müller, Jan-Dirk: Das Nibelungenlied. 2., überarbeitete und ergänzte Ausgabe, Berlin 2005.
- Müller, Jan-Dirk: Lachmann, die Lachmannsche Methode und die Überlieferung des Nibelungenliedes, in: Bleuler, Anna Kathrin/Primavesi, Oliver (Hrsg.): Lachmanns Erbe. Editionsmethoden in klassischer Philologie und germanistischer Mediävistik, Berlin 2022 (ZfdPh Beihefte 19), S. 169–194.
- Röll, Walter: Zu den ersten drei Texten der Cambridger Handschrift von 1382/83, in: ZfdA 104 (1975), S. 54–68.
- Rubashov, Zalman: R. Moshe Esrim Ve-arba, in: Di Zukunft 32 (1927), S. 428–429.
- Shmeruk, Chone: Can the Cambridge Manuscript Support the ›Spielmann‹ Theory in Yiddish Literature? in: Turniansky, Chava (Hrsg.): Studies in Yiddish Literature and Folklore, Jerusalem 1986, S. 1–36.
- Shmeruk, Chone: Prokim fun der yidisher literatur-geshikhte, Jerusalem 1988.
- Shulman, El'azar: Sefat yehudit-ashkenazit ve-sifruta, Riga 1913.
- Simon, Bettina: Jiddische Sprachgeschichte: Versuch einer neuen Grundlegung, Frankfurt a. M. 1993.
- Staerk, Willy: Zur Überlieferungsgeschichte des jüdisch-deutschen Samuel- und Königsbuches, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 63 (1919), S. 20–33.
- Stemberger, Günter: Einleitung in Talmud und Midrasch. 8., neubearbeitete Auflage, München 1992.
- Süßkind, Nathan: Das Šmu'el Buch. Eine jüdisch-deutsche Umdichtung der zwei Bücher Samuelis im Stile der mittelhochdeutschen Heldendichtung, Diss. masch., New York 1941.
- Timm, Erika: Einführung, in: Dies./ Beckmann, Gustav Adolf (Hrsg.): Paris un Wiene – Ein jiddischer Stanzenroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita, Tübingen 1996, S. xi–xli.
- Toepfer, Regina: Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigernde und bereuete Elternschaft im Mittelalter, Berlin 2020.

- Turniansky, Chava: On Old-Yiddish Biblical Epics, in: *International Folklore Review* 8 (1991), S. 26–33.
- Turniansky, Chava/Erika Timm (Hrsg.): *Yiddish in Italia. Yiddish Manuscripts and Printed Books from the 15th to the 17th Century*, Milano 2003.
- von See, Klaus: Was ist Heldendichtung?, in: Ders. (Hrsg.): *Europäische Heldendichtung*, Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 500), S. 1–38.
- von See, Klaus: *Germanische Heldensage. Stoffe, Probleme, Methoden*, 2. Auflage, Wiesbaden 1981.
- von See, Klaus: Held und Kollektiv, in: *ZfdA* 122 (1993), S. 1–35.
- Voorwinden, Norbert: ›Quid cantus rusticorum cum Ovidio?‹ Über die Nibelungenrezeption um 1200, in: Greenfield, John (Hrsg.): *Das Nibelungenlied*, Porto 2001 (Revista da Faculdade de Letras. Linguas e Literaturas. Anexo 11), S. 147–170.
- Weinreich, Max: Dos Shmuel-bukh, in: *Di Tsukunft* 32 (1927), S. 278–288.
- Weinreich, Max: *Bilder fun der yidisher literaturgeshikhte: Fun di onheybn biz Mendele Moykher-Sforim*, Vilna 1928.
- Zfatman, Sara: *The Jewish Tale in the Middle Ages. Between Ashkenaz and Sepharad*, Jerusalem 1993 [hebr.].

Anschrift der Autorin:

Prof. Dr. Astrid Lembke
Universität Mannheim
Seminar für deutsche Philologie
Germanistische Mediävistik
Schloss – EW 255
68161 Mannheim
E-Mail: astrid.lembke@uni-mannheim.de