



Potsdamer Jüdische Studien Band 12

Rolf Blase

# *Jiddische Dichtung zwischen Tradition und Moderne*

Y. L. Peretz' »Folkstimlekhe geshikhtn« –  
Stoffe, Motive, Themen

BeBra Wissenschaft Verlag

Potsdamer Jüdische Studien  
Herausgegeben von Thomas Brechenmacher und Christoph Schulte  
Bd. 12

Rolf Blase

# Jiddische Dichtung zwischen Tradition und Moderne

Y. L. Peretz' »Folkstimlekhe geshikhtn« –  
Stoffe, Motive, Themen

BeBra Wissenschaft Verlag

Gefördert durch die Stiftung Irène Bollag-Herzheimer.  
Das Manuskript lag der Philosophischen Fakultät der Universität Potsdam 2024 als Dissertation vor  
(Gutachter: Prof. Dr. Christoph Schulte und Prof. Dr. Annette Werberger).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung auf DVDs, CD-ROMs, CDs, Videos, in weiteren elektronischen Systemen sowie für Internet-Plattformen.

Zu Fragen der Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an [herstellung@bebraverlag.de](mailto:herstellung@bebraverlag.de)

Der BeBra Wissenschaft Verlag ist ein Imprint des BeBra Verlags.

© 2026 BeBra Verlag GmbH  
Asterplatz 3, 12203 Berlin  
[post@bebraverlag.de](mailto:post@bebraverlag.de)  
Lektorat: Matthias Schütt, Schürensöhlen  
Umschlag: typegerecht berlin (Foto: Bildarchiv Pisarek / akg-images)  
Satz: Zerosoft  
Gedruckt in der EU  
ISSN 2570-1002  
ISBN 978-3-95410-353-9

[www.bebra-wissenschaft.de](http://www.bebra-wissenschaft.de)



# Inhalt

<b>Anmerkungen zur Transliteration und Schreibweise</b>	7
<b>1 Einleitung</b>	9
<b>2 Forschungsstand</b>	23
2.1 Yeshaye Berger (1946)	23
2.2 Alexander Mukdoni (1949)	27
2.3 Shmuel Niger (1952, 1958)	28
2.4 Ruth Wisse (1991)	32
2.5 Ruth Adler (1991)	34
2.6 Mark Kiel (1992)	37
2.7 David G. Roskies (1994–1996, 2016)	39
2.8 Howard Schwartz (1998)	42
2.9 Alyssa Masor (2011)	44
2.10 Annette Werberger (2011, 2016)	46
2.11 Adi Mahalel (2014, 2016)	47
2.12 Marc Caplan (2020)	50
<b>3 Kontextualisierungen</b>	53
3.1 Biografische Kontextualisierungen	53
3.1.1 Kurzbiografie von Y. L. Peretz	53
3.1.2 Zur Periodisierung von Peretz' literarischem Schaffen	56
3.1.3 Zu den »Volkstümlichen Geschichten«	59
3.2 Peretz als Pionier und Inspirator der jüdischen Folkloreforschung	68
3.2.1 Die Bewegung der Kulturalisten	68
3.2.2 Peretz als Pionier und Inspirator der jüdischen Folkloreforschung	69
3.3 Peretz' Kampf gegen die Assimilation	77
3.4 Peretz' Verhältnis zu Chassidismus und jüdischer Religion	97
3.4.1 Peretz' Verhältnis zum Chassidismus	97
3.4.2 War Peretz ein säkularer Rebbe?	102
3.4.3 Peretz' Verhältnis zur jüdischen Religion	106
3.5 Peretz' Literaturverständnis	113
3.6 Peretz' Verhältnis zu Tradition und Moderne	138
3.7 Literarische Einflüsse auf das Werk von Peretz	143
3.7.1 Salomon An-ski	144
3.7.2 Chassidismus	147

<b>4 Zu den Quellen der »Volkstümlichen Geschichten«</b>	167
4.1 Stoffe der jüdischen Literatur und Folklore	167
4.1.1 Antplekt und Reb Khanine ben dosa	169
4.1.2 Dos fartekh	171
4.1.3 Der ziveg	173
4.1.4 Der oytser	175
4.1.5 Zibn gute yor	177
4.1.6 Dray kikhlekh	184
4.1.7 Der arendar	190
4.1.8 Baym goyses tsukopns	192
4.1.9 Dray khupes	193
4.1.10 Mesires-nefesh	205
4.1.11 Zwischenfazit	220
4.2 Nichtjüdische Einflüsse	221
4.2.1 Mesires-nefesh – Eine Adaption von Richard Wagners Tannhäuser-Oper?	222
4.2.2 Parallelen von Peretz' Werken und den Märchen von Hans Christian Andersen	229
4.2.3 Zwischenfazit	242
<b>5 Zentrale Themen und Motive in den »Volkstümlichen Geschichten«</b>	245
5.1 Versuchung	246
5.2 Gerechtigkeit des himmlischen Gerichts	254
5.3 Göttliche Vorsehung und Willensfreiheit	263
5.4 Selbsthingabe	269
5.5 Toragelehrtheit und »stumme Seelen«	274
5.6 Armut und Reichtum	282
5.7 Elija der Prophet	284
5.8 Engel	290
5.9 Paradiesvorstellungen	293
5.10 Zwischenfazit	296
<b>6 Zusammenfassung und Ausblick</b>	299
<b>Anhang</b>	313
Quellen- und Literaturverzeichnis	313
Quellen	313
Lexika und Nachschlagewerke	314
Sekundärliteratur	315
<b>Der Autor</b>	320

# Anmerkungen zur Transliteration und Schreibweise

Zitate auf Jiddisch habe ich so wiedergegeben, wie ich sie vorgefunden habe: in hebräischer Schrift und originaler Orthografie. Ebenso habe ich die vorgefundene Rechtschreibung auch bei Zitaten in englischer und deutscher Sprache beibehalten. Um die jiddischen Zitate und damit auch meine Arbeit einem breiteren Publikum zugänglich zu machen, habe ich sie zusätzlich ins Deutsche übersetzt.

Um den Lesefluss nicht zu unterbrechen, habe ich jiddische Begriffe und Werktitel in lateinischer Transkription wiedergegeben. Wo immer ich Jiddisch in transkribierter Form wiedergebe, folgt diese der Standardtranskription des YIVO Institute for Jewish Research.<sup>1</sup>

Eine Ausnahme habe ich bei Peretz' Geschichtensammlungen *Khsidish* und *Folkstimlekhe geshikhtn* gemacht. Da diese sehr oft erwähnt werden, habe ich mich dazu entschieden, diese Titel mit »Chassidische« und »Volkstümliche Geschichten« wiederzugeben, was den Lesefluss des deutschen Fließtextes meiner Ansicht nach weiter verbessert.

Bei der Nennung jiddischer beziehungsweise hebräischer Personennamen, literarischer Figuren und judaistischer Fachbegriffe habe ich mich nicht an der englischsprachigen Forschungsliteratur orientiert, sondern im Deutschen übliche Schreibweisen gewählt. So schreibe ich beispielsweise »Zaddik« und nicht »Tsadik« oder »Tzadik«, und »Elija« statt »Elijah«. Zugleich habe ich unter den verschiedenen im Deutschen verbreiteten Schreibweisen jene gewählt, die die größte sprachliche Nähe zur hebräischen bzw. jiddischen Schreibweise beziehungsweise Aussprache aufweisen. So schreibe ich beispielsweise »Schabbat« und nicht »Sabbat.«

<sup>1</sup> Siehe Weinreich, U.: *Modern English-Yiddish, Yiddish-English Dictionary*, S. xxi.



# 1 Einleitung

Diese Arbeit versteht sich als Beitrag zur Erforschung des literarischen Werks von Yitskhok Leybush Peretz (1852–1915).<sup>1</sup> Die Beschäftigung mit seinem literarischen Werk bedarf kaum einer Rechtfertigung angesichts der zentralen Bedeutung dieses Autors für die Entwicklung der jüdischen Literatur im 20. Jahrhundert und die Herausbildung einer säkularen jüdischen Kultur. Peretz wird als der Vater der modernen jiddischen Kultur bezeichnet. Er wollte eine säkulare jüdische Kultur schaffen, die an die religiöse Kultur vergangener Zeiten anknüpft und in Verbindung mit der »goldenen Kette« der jüdischen Tradition steht.<sup>2</sup> Ruth Wisse bezeichnet Peretz als den bedeutendsten jiddischen Autor aller Zeiten und die wohl wichtigste Figur für die Entwicklung der modernen jüdischen Kultur. Der Einfluss, den Peretz zu seinen Lebzeiten auf die Entwicklung der jüdischen Kultur sowie auf die nachfolgenden Generationen jiddischer Schriftsteller ausgeübt habe, könne laut Wisse kaum überschätzt werden:

With the exception of Theodor Herzl, founder of political Zionism, no Jewish writer had a more direct effect on modern Jewry than Isaac Leib (Yitskhok Leybush) Peretz. Peretz may not have promoted any fixed political program, but he tried to chart for his fellow Jews a »road« that would lead them away from religion toward a secular Jewish existence without falling in the swamp of assimilation.<sup>3</sup>

Peretz zählt zusammen mit Mendele Moicher Sforim (Scholem Jankew Abramowitsch, 1835–1917) und Scholem Alejchem (Scholem Jankew Rabinowitsch, 1859–1916) zu den drei Klassikern der modernen jiddischen Literatur und gilt unter diesen als der einzige moderne bzw. modernistische Autor, wie beispielsweise Ken Frieden konstatiert:

I. L. Peretz (1852–1915) is recognized as the first modernistic Yiddish writer. For nearly two decades he dominated the Yiddish literary scene in Warsaw, editing journals and producing varied works of short fiction, poetry, and drama. Although slightly older

<sup>1</sup> Alternative Schreibweisen sind Jizchok Leib Perez, Isaak Leib Perez, Isaac Leib Peretz u.a.

<sup>2</sup> Vgl. Steinlauf, M.: »Jews of All Lands and Peoples, Unite!...«, S. 1.

<sup>3</sup> Wisse, R.: *I. L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, S. xiii. Siehe auch ebd. S. 39, dort werden Beispiele für den Einfluss von Peretz auf das Werk diverser jiddischer Autoren genannt.

than Sholem Aleichem, he was more attuned to the demands and tactics of avant-garde European fiction.<sup>4</sup>

David G. Roskies bezeichnet Peretz weiterhin als einen Vorkämpfer der jüdischen Neoromantik, welcher mit seinen »Chassidischen« und »Volkstümlichen Geschichten« maßgeblich die Entwicklung der jüdischen Literatur im 20. Jahrhundert bestimmt habe.<sup>5</sup>

Bei den »Volkstümlichen Geschichten« handelt es sich um mehrere folkloristisch anmutende Geschichten von Peretz, von denen die ersten im Jahr 1904 als Geschichtenreihe in der Petersburger Tageszeitung *Der fraynd* erschienen. Im Jahr 1909 erfolgte dann die Veröffentlichung dieser und weiterer Geschichten in Buchform unter dem Titel *Folkstimleke geshikhtn*. Zwischen 1912 und 1914 schrieb Peretz noch weitere Geschichten für die Serie.<sup>6</sup>

Das jiddische Wort *folkstimlekh* ist vom deutschen Begriff »volkstümlich« entlehnt, den Peretz vermutlich für den Titel dieser Werksammlung ins Jiddische übertragen hat.<sup>7</sup> Das Volk, auf welches er sich mit dem Titel »Volkstümliche Geschichten« bezieht, ist das jüdische Volk, was sowohl aus dem Inhalt der Texte als auch aus Peretz' literarischem Programm hervorgeht.<sup>8</sup>

Es ergeben sich zwei Interpretationsmöglichkeiten des Begriffs *Folkstimleke geshikhtn*, den Peretz als Titel dieser Geschichtensammlung gewählt hat. Damit könnten zum einen Geschichten gemeint sein, deren Urheber das jüdische Volk ist. In diesem Falle würde es sich um eine Anthologie jüdischer Folklore handeln, welche von Peretz lediglich gesammelt, bearbeitet und herausgegeben wurde. Andererseits könnten damit aber auch Werke gemeint sein, die von Peretz selbst geschaffen wurden und die in ihrer Art dem Denken und Fühlen des jüdischen Volkes entsprechen, also in der Art des Volkes bzw. im volkstümlichen Stil geschrieben sind. Da es sich bei den »Volkstüm-

<sup>4</sup> Frieden, K.: *Classic Yiddish Fiction*, S. 2. Auch Ruth Wisse hält Peretz für den einzigen modernen Autor unter den drei Klassikern der Jiddischen Literatur, vgl. Wisse, R.: *I. L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, S. 74.

<sup>5</sup> Wörtlich »the standard bearer of Jewish neoromanticism«, s. Roskies, D.: *A Bridge of Longing*, S. 113 f.

<sup>6</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Peretz*, S. 330; Frieden, K.: *Classic Yiddish Fiction*, S. 307 f. u. den Eintrag »Peretz, Isaac Leib«, in: Patai, R.; Bar-Itzhak, H.: *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, S. 407–409.

<sup>7</sup> Dies erscheint vor allem daher wahrscheinlich, da das Wort »volkstümlich« Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts bei deutschen Folkloristen in aller Munde war. Dass Peretz mit der deutschsprachigen Folkloreforschung vertraut war, belegt ein Artikel über jüdische Volkslieder, den Peretz 1898 in der Monatsschrift *Der Urquell* in deutscher Sprache veröffentlicht hat, siehe Perez, L.: »Judendeutsche Volkslieder aus Russland«, in: Krauss, Fr. S.: *Der Urquell. Monatsschrift für Volkskunde*, S. 27–29.

<sup>8</sup> Zu Peretz' Literaturverständnis s. Kapitel 3.5.

lichen Geschichten« nach übereinstimmender Meinung der Peretz-Forscher nicht um eine Sammlung jüdischer Folklore, sondern größtenteils um Eigenkreationen im Stil jüdisch-folkloristischer Geschichten handelt, kann mit Sicherheit davon ausgegangen werden, dass Peretz mit dem Titel *Folkstimlekhe geshikhtn* andeuten wollte, dass die Geschichten der Sammlung von ihm »nach Art des Volkes« bzw. »im volkstümlichen Stil« geschrieben wurden. Ausgehend von der Definition des Begriffs »volkstümlich« im Grimmschen Wörterbuch, vermute ich, dass Peretz dabei besonders die Folklore der breiten Masse ungebildeter Juden der unteren sozialen Schichten vor Augen hatte, welche er vermutlich mit Ursprünglichkeit und (positiv verstandener) Naivität assoziiert hat.<sup>9</sup>

Der durch die Titelwahl von Peretz erhobene Anspruch auf Volkstümlichkeit – im Sinne einer Geistesverwandtschaft mit den Texten und mündlichen Überlieferungen der jüdischen Folklore – der so betitelten Geschichten ist natürlich fraglich und soll im Rahmen dieser Arbeit auf den Prüfstand gestellt werden.<sup>10</sup>

Wenngleich das genaue Verhältnis noch geklärt werden muss, so ist es doch schon aufgrund des Titels der Sammlung unstrittig, dass Peretz einen Bezug der Sammlung

<sup>9</sup> Vermutlich hat Peretz die Bedeutungsspanne des deutschen Begriffs in sein Denken und die jiddische Sprache übernommen, s. den Abschnitt »volkstümlich« im Eintrag »Volksthum« im Grimmschen Wörterbuch: »volkstümlich, adj., in seiner bedeutungsentwicklung eigenartig sich von volksthum sondernd, insofern als der sinn des für die gesammtheit eines volkes charakteristischen und gegen andere absondernden zurücktritt. Jahn (s. volksthum) braucht es im sinne von national, wobei aber doch von selbst ein besonderes gewicht auf die eigenart des unbefangenen, von internationaler bildung unberührten theiles des volkes gelegt wird [...] gewöhnlich mit einschränkung des ersten bestandtheils auf den social unteren theil des volkes, insofern er träger der charakteristischen überlieferungen in sitte und brauch und glauben, kernhaft u. unbefangen in empfindung und phantasiebethätigung ist; doch hat sich die werthung vermindert, so dass nur art, auffassung, wohlgefallen der großen masse gemeint ist, das wort kann den sinn von populär annehmen, so schon bei Herder [...]« Eintrag »Volksthum« in: *Deutsches Wörterbuch / von Jacob und Wilhelm Grimm. Bd. 26: Vesche – Vulkanisch*, S. 499.

Der Begriff »Volksthum« begegnet erstmals 1808 in der Schrift »Deutsches Volksthum« von Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852) und ist somit jünger als der von Herder stammende Begriff »volkstümlich«. Im Grimmschen Wörterbuch wird er folgendermaßen definiert: »das gemeinsame des volks, sein innewohnendes wesen, sein regen und leben [...] in diesem sinne rasch und allgemein eingebürgert; zu beachten ist dabei, dasz das wort daneben auch äußerlich gebraucht werden kann, in der bedeutung von nationalität, die blosze verschiedenheit eines volkes von anderen bezeichnend; ferner kann der erste bestandtheil sich auf die grosze masse, die theile des volkes mit alter überlieferung in sitte und brauch beziehen (vgl. volkstümlich)«, ebd. Peretz' Verständnis des jüdischen Volkes und der jüdischen Folklore wird in Kapitel 3 besprochen.

<sup>10</sup> Ebenso fraglich ist der »chassidische Charakter« von Peretz' »Chassidischen Geschichten«, besonders angesichts der Tatsache, dass Peretz – trotz seiner Sympathie für einige demokratische und spirituelle Elemente des Chassidismus – den chassidischen Dynastien kritisch gegenüberstand und deren Weltanschauung und Gesellschaftspolitik, sowie den Glauben an wunderwirkende Zaddikim ablehnte und als rückständig betrachtete. Vgl. Wisse, R.: *I. L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*. S. 56 f.

zur jüdischen Folklore intendiert hat. So wurden die »Volkstümlichen Geschichten« etwa von dem Literaturkritiker Shmuel Niger der Neoromantik zugeordnet, welche als literarische Strömung der Moderne gilt.<sup>11</sup> Doch gibt es auch Gegenstimmen zur Einschätzung dieser Werke als modern. So wurden Peretz' folkloristische Geschichten von marxistischen Literaturkritikern als reaktionär eingestuft und von jüdischen Nationalisten für schlichte jüdische Volkserzählungen gehalten, wie Adi Mahalel in Bezug auf die »Chassidischen Geschichten« bezeugt:

Peretz's Hasidic stories were often misunderstood and mistaken as reactionary by orthodox Marxist literary critics. Similarly they were often mistakenly viewed by nationalists as simple Jewish folk tales.<sup>12</sup>

Selbst Franz Kafka hielt die »Volkstümlichen Geschichten« für echte Volkserzählungen, wie folgendes Zitat von Dan Miron belegt:

The fact is that these stories, even when they disguised themselves as folktales (as Peretz did in his *Folkstimlekhe geshikhtn* [Stories in the Manner of the Folk]), were opposite of what Kafka believed them to be: modern tales carrying humanistic, often revolutionary messages and packaged in a diaphanous folkloristic cellophane. What Peretz and his followers set out to do was nothing less than reprocessing the tradition, retelling its myths and fables and redefining their meaning in current European terms, so as to fashion out of them a bridge over the chasm separating the Jew from contemporary culture.<sup>13</sup>

Aus dieser Diskrepanz in der Beurteilung der »Volkstümlichen Geschichten« ergibt sich die erste Forschungsfrage, die zugleich die Leitfrage dieser Arbeit darstellt:

- Sind die »Volkstümlichen Geschichten« Nacherzählungen traditioneller Volkserzählungen oder innovative Werke eines modernen Autors?

Aus dieser leiten sich weitere Fragen ab:

- Woran zeigt sich der moderne bzw. konservative Charakter der »Volkstümlichen Geschichten«?

<sup>11</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 311. Zur Neoromantik vgl. *Metzler Lexikon Literatur*, S. 508.

<sup>12</sup> Mahalel, A.: »Weaving The Revolution: Peretz The Social Protest Writer«, in: *In geveb: A Journal of Yiddish Studies*, Online-Version: <http://ingeveb.org/articles/weaving-the-revolution-i-l-peretz-the-social-protest-writer> (letzter Aufruf vom 29.03.2023).

<sup>13</sup> Miron, D.: *From Continuity to Contiguity*, S. 340.

- Wie beschreibt Peretz selbst sein Verhältnis zur jüdischen Tradition und zur Moderne?<sup>14</sup>

Nach Ansicht von David G. Roskies stellen viele Werke jiddischer Autoren den Versuch dar, die Fragen und Probleme ihrer jeweiligen Gegenwart in Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition zu behandeln. Dies ist auch das Thema seines Buches *A Bridge of Longing – The Lost Art of Yiddish Storytelling*, dessen zentrales Konzept des »creative betrayal« ich im Folgenden aufgreifen möchte:

The Jews who occupy that middle ground, seeking to synthesize old and new, form the subject of my book. Their attempt to address contemporary concerns in the language(s) of tradition I will call »creative betrayal«. [...] The knowledge that we live »after the tradition« is the sine qua non of creative betrayal.<sup>15</sup>

Voraussetzung für dieses Bewusstsein »nach der Tradition« zu leben ist zunächst einmal die Wahrnehmung, dass es so etwas wie Tradition gibt. Diese setzt dann ein, wenn traditionelle Lebenswelten aufhören, selbstverständlich und alternativlos zu sein und ihre Existenz als gefährdet oder fragwürdig wahrgenommen wird. Bezogen auf die »Volkstümlichen Geschichten« von Peretz würde dies bedeuten, dass er sich dessen bewusst war, dass er darin nicht die Gegenwart beschreibt, sondern eine Vergangenheit konstruiert und sie auf diese Weise nutzbar macht. Roskies schreibt dazu:

Every act of re-creation is essentially subversive, and every successful re-creation is always parasitic. [...] When Peretz and the other Yiddish writers finally found what they were looking for in the past, they might have been guilty of betraying their traditional sources, but they could never be accused of deadly treason. The Hebrew word for »betrayal« is *begidah*, from the root b-g-d, which can also mean to dress or to cloak. Both meanings should be kept in mind throughout this book: there were those whose creative reappropriation of Jewish folk sources was a willful and aggressive act of betrayal, and there were those who took a more conservative approach that recloaked the discarded materials of the past.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Diese Frage wird in Kapitel 3.6 behandelt.

<sup>15</sup> Roskies, D.: *A Bridge of Longing*, S. 4 f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 5 f. Roskies Erklärungen zum Wort »betrayal/*begidah*« machen deutlich, dass er diesen Ausdruck nicht in einem moralisch pejorativen Sinn gebraucht, sondern um das Phänomen zu beschreiben, dass jüdische Autoren wie Peretz und andere nach ihm ihre Werke in jüdische Folklore verhüllten. Auch in der vorliegenden Arbeit wird der Begriff »betrayal/Verrat« in diesem Sinne gebraucht; eine moralisch pejorative Konnotation ist nicht intendiert.

Diese Nutzbarmachung der Vergangenheit, welche Roskies für Peretz' literarisches Werk postuliert, ist im Kontext des Ende des 19. Jahrhunderts in Europa aufkommenden Interesses für jüdische Folklore zu betrachten. Dieses entwickelte sich im Zuge der Entstehung jüdischer Nationalismen wie Zionismus und Bundismus, welche wiederum im Kontext der Ende des 19. Jahrhunderts in Europa erstarkenden Nationalismen stehen:

Suddenly, with national groups everywhere touting their own folklore, the Yiddish language and arcane folk customs were reclaimed as »national« treasures. The inevitable result of launching a rescue operation in the name of so militantly secular a program was that traditional folk art – or aggadah – was torn from the warp and woof of Jewish religion and turned into a modern icon. And just as inevitably, the Yidish and Hasidic folklore produced by the Jewish neo-romantics of eastern Europe was mostly fake. »Creative betrayal« yielded a species of »fakelore«, carefully selected and ideologically reshaped by secular writers for a secular audience.<sup>17</sup>

Da die »Volkstümlichen Geschichten« von vielen für echte Volkserzählungen gehalten wurden, liegt der Verdacht nahe, dass bei diesen Werken ein Fall des oben beschriebenen »creative betrayals« vorliegt, bei dem ein säkularer Autor scheinbar folkloristische Texte produziert, die sich jedoch bei genauerer Betrachtung als ideologisch überformte »fakelore« entpuppen. Dafür spricht, dass die »Volkstümlichen Geschichten« von späteren Generationen für kulturelle Artefakte gehalten wurden, die einen Einblick in die untergegangene Kultur der osteuropäischen Juden zu vermitteln vermögen, wie folgendes Zitat von Sol Liptzin belegt:

Y. L. Peretz is the supreme literary artist of Eastern Jewry. From his masterpieces perhaps more than from the cold chronicles of objective historians, one can gain insight into the moods, morals, and folkways of this colorful cultural epoch and into patterns of behavior from which most American Jews are removed by a generation or two or three.<sup>18</sup>

Dies entspricht exakt der Wirkung, die die pseudo-folkloristischen Werke moderner jiddischer Autoren nach Ansicht von Roskies auf einen Großteil ihrer Leserschaft ausüben:

<sup>17</sup> Ebd., S. 6 f. Der Begriff »fakelore« wurde erstmals 1950 vom amerikanischen Folkloristen Richard Dorson als Schmähwort für Pseudo-Folklore benutzt, wird aber inzwischen auch wertfrei gebraucht. Vgl. ebd., Anm. Nr. 9 auf S. 348.

<sup>18</sup> Liptzin, S.: *Peretz*, S. 12.

My book is all about loss and reinvention. Its protagonists are modern Jewish revolutionaries, rebels, and immigrants who tried to salvage for a nontraditional audience forms of the culture assumed to be traditional. [...] Indeed, so artful was the camouflage that wherever there are people who look to Yiddish as an authentic expression of yidishkayt, it is to these artifacts that they first turn.<sup>19</sup>

Aus der Verbindung von Roskies These des »creative betrayals« jiddischer Autoren und der Tatsache, dass Peretz' »Volkstümliche Geschichten« tatsächlich für Volkserzählungen und authentische Zeugnisse der Kultur der osteuropäischen Juden gehalten wurden, ergeben sich weitere Forschungsfragen:

- Stellen Peretz' »Volkstümliche Geschichten« eine Art »kreativen Verrats« an der jüdischen Tradition dar? Wenn ja, wie erreichte er es, dass diese von Zeitgenossen und folgenden Generationen für authentische kulturelle Artefakte gehalten wurden?
- Auf welche Stoffe greift Peretz in seinen »Volkstümlichen Geschichten« zurück und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede bestehen zwischen seinen Werken und anderen Versionen dieser Stoffe?
- Was sind die zentralen Themen der »Volkstümlichen Geschichten« und in welchem Verhältnis steht deren Darstellung in den Werken von Peretz zu jener in folkloristischen und traditionellen jüdischen Quellen?
- Welche religiösen und folkloristischen jüdischen Motive greift Peretz in seinen »Volkstümlichen Geschichten« auf und inwieweit unterscheidet sich deren Darstellung bei Peretz von den traditionellen Darstellungsformen dieser Motive?

Und auch auf einen weiteren Punkt möchte diese Arbeit eingehen. Sol Liptzin schreibt, dass Peretz in seinen Geschichten und Essays die Ablehnung fremder Lebensstile und eine Rückbesinnung auf die jüdische Geisteswelt gefordert habe: »Peretz in his stories and essays urges a rejection of alien ways of life, a return to ancestral roots, a rejuvenation of Jewishness.«<sup>20</sup> Zugleich postuliert Liptzin an anderer Stelle, dass Peretz' Geschichte *Mesires-nefesh*, die sich in der Sammlung *Folkstimlekhe geshikhtn* findet, eine Adaption nichtjüdischer Stoffe darstellt.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Roskies, D.: *A Bridge of Longing*, S. 5.

<sup>20</sup> Liptzin, S.: *Peretz*, S. 173.

<sup>21</sup> Vgl. Liptzin, S.: »Internatsiyonale motivin in peretses Mesires nefesh«, in: Yiddisher visnshaftlecher institut: *YIVO bleter – shrift fun yidishn visnshaftlekh'n institut*, S. 153–156. Mit dieser These, die von anderen Forschern übernommen und weiterentwickelt wurde, werde ich mich in Kapitel 4.2.1 dieser Arbeit ausführlicher befassen.

Wie passen die von Liptzin behauptete Adaption nichtjüdischer Literatur in Peretz' Sammlung »volkstümlicher« Geschichten mit seiner These zusammen, dass Peretz fremde Lebensstile (und damit auch Literaturen) abgelehnt habe und seine Leser mit seinen Werken in ihrer jüdischen Identität bestärken wollte? Ausgehend von diesem Widerspruch möchte ich in meiner Arbeit auch folgender Frage nachgehen:

- Sind die »Volkstümlichen Geschichten« nur von jüdischer Literatur und Kultur inspiriert oder auch von europäischen Literaturen und nichtjüdischen Einflüssen?

Nachdem nun die Forschungsfragen vorgestellt wurden, die in der vorliegenden Arbeit beantwortet werden sollen, gilt es weiterhin den Forschungsgegenstand, das heißt das Korpus der zu untersuchenden »Volkstümlichen Geschichten« zu bestimmen. Dieses ist nämlich nicht mit der gleichnamigen Sammlung von 1904 bzw. 1909 identisch. Nach Meinung des Literaturkritikers Shmuel Niger (1883–1955) ist etwa eine scharfe Trennung zwischen den »Volkstümlichen Geschichten« und den 1901/02 unter dem Titel *Khsidish* erschienen »Chassidischen Geschichten« von Peretz nicht möglich, da einige »Chassidische Geschichten« zugleich »Volkstümliche Geschichten« seien.<sup>22</sup> Obwohl es Überschneidungen zwischen beiden Sammlungen gibt, liegt der Fokus dieser Arbeit auf den *Folkstimlekhe geshikhtn*, daher habe ich auf eine Analyse der Werke aus dem Band *Khsidish* verzichtet.<sup>23</sup> Dies ist vor allem darin begründet, dass den »Chassidischen Geschichten« von der Forschung bislang mehr Aufmerksamkeit geschenkt wurde als den »Volkstümlichen Geschichten«. Dies ist zweifellos dem Umstand geschuldet, dass dem Anfang des 20. Jahrhunderts aufkommenden säkularen literarischen »Neo-Chassidismus«, dessen erster Vertreter Peretz war, viel Beachtung geschenkt wurde, nicht zuletzt aufgrund der Popularität der neo-chassidischen Werke Martin Bubers (1878–1965).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 335.

<sup>23</sup> Dieser findet sich in: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 5: Khsidish*. Eine Ausnahme bildet die Geschichte *Antplekt*, deren Analyse sich aufgrund der in dieser Arbeit behandelten Stoffe, Themen und Motive anbot. In: Ebd. S. 293–301.

<sup>24</sup> Siehe die im Kapitel zum Forschungsstand besprochene Dissertation von Alyssa Masor. Auch Nicham Ross hat sich intensiv mit diesem Phänomen beschäftigt, welches auch das Thema seiner Dissertation darstellt, in welcher er auch auf die »Chassidischen Geschichten« von Peretz eingeht: רוֹס, נִיחָם: מסורת אהובה ושנואה בכתיבה יגאו חסידיית בראשית המאה העשרים. עיון ביצירותיהם של פרץ, ברדיצ'בסקי, הורודצקי, בובר הצעיר ובתופעה בכללה. באר שבע 2004.

Weiterhin existieren mehrere Aufsätze von Ross zum säkularen Neo-Chassidismus sowie eine Monografie, die sich mit den Quellen von Peretz' »Chassidischer Geschichte« *Oyb nisht nokh hekher* befasst:

Abgesehen von den Sammlungen *Folkstimlekhe geshikhtn* und *Khsidish* finden sich laut Shmuel Niger noch viele weitere Texte in Peretz' Opus, die im selben »volkstümlichen Stil« geschrieben sind.<sup>25</sup> Welche von Peretz' Werken zu den »Volkstümlichen Geschichten« gezählt werden, variiert daher in verschiedenen Ausgaben seiner Werke.<sup>26</sup> Shmuel Niger spricht erst ab den Geschichten, die Peretz 1904 in der Petersburger Tageszeitung *Der fraynd* veröffentlicht hat, von echten »volkstümlichen Geschichten«. Von jüdischer Folklore inspirierte Werke, die Peretz vor 1904 geschrieben hat, bezeichnet Niger als »pseudo-volkstümlich«, weil sie zu satirisch und ironisch seien, um als wahrhaft volkstümlich bezeichnet werden zu können.<sup>27</sup>

Jener besondere »volkstümliche« Stil der *Folkstimlekhe geshikhtn* ist geprägt durch die literarische Reproduktion der jahrhundertealten, traditionellen Glaubenswelt der osteuropäischen Juden, welche zu Lebzeiten von Peretz bereits im Schwinden begriffen war. In dieser nimmt beispielsweise der Glaube an himmlische und höllische Mächte und deren Einflussnahme auf das Alltagsleben der Menschen eine zentrale Stellung ein. Dazu zählen etwa die Hilfe des wunderstätigen Propheten Elija für arme und fromme Juden, das Eingreifen von Engeln und Dämonen sowie der Glaube an die Wundertätigkeit der Zaddikim, der religiösen Führer des Chassidismus. In einem Feuilleton-Artikel aus dem Jahr 1894 beschreibt Peretz diese traditionelle jüdische Vorstellungswelt, deren Charakteristikum die Verbundenheit von irdischer und jenseitiger bzw. natürlicher und übernatürlicher Welt darstellte und die zu diesem Zeitpunkt bereits größtenteils der Vergangenheit angehörte.<sup>28</sup>

רוס, נחום: מרגלית טמונה בחול. י"ל פרץ ומעשיות חסידיים. ירושלים 2013.

Weitere Arbeiten zum Verhältnis von Peretz' »Chassidischen Geschichten« zum Chassidismus sind:

זיו פרידן, «פארודיה והוגיוגרפיה: סיפורים חסידיים-כביכול של פרץ, חוליות, 7 (2002), עמ' 52–45; אברהם נוברשטרן, «הספרות והחיים: צמיחתה של ספרות היידיש החדשה», מתוך: עמנואל אטקס, דוד אסף, ישראל ברטל (עורכים), לזמן? זמנים חדשים מקרב יהודי מזרח אירופה, חידה 2, תל אביב תש"ס; אריאלה קרסני, «בין חסידות לחסידיש בצירתו של י"ל פרץ, שאגן, 1 (תשס"א), עמ' 177–192».

Sowie Jacobson, David C.: *Modern Midrash. The Retelling of Traditional Jewish Narratives by Twentieth-Century Hebrew Writers*. New York 1987.

<sup>25</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 300.

<sup>26</sup> So finden sich in dem gleichnamigen Band der 19-bändigen Peretz-Gesamtausgabe des Verlags B. Kletskin von 1925 die 19 Geschichten der ursprünglichen Sammlung von 1904 bzw. 1909, s. Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 1: Folkstimlekhe geshikhtn*. In der dreizehnbändigen Gesamtausgabe des New Yorker Verlags Idish hingegen beinhaltet der Band 27 Werke, s. Perets, Y. L.: *Di verk fun yitshak leybush perets. Band 7: Folkstimlekhe geshikhtn. Farlag Idish*, New York 1920. Eine Anthologie der »Volkstümlichen Geschichten« des *Alveltikhm yidishn kultur-kongres* (Congress for Jewish Culture) aus dem Jahr 1984 schließlich enthält 36 Geschichten, s. Y. L. Perets: *Folkstimlekhe geshikhtn – kritisher araynfir fun shmuel niger*.

<sup>27</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 300.

<sup>28</sup> Vgl. den Artikel »Literatur un leben«, in: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 8: Oyfsatsn un felyetonen*, S. 5–37, hier S. 5 f. Siehe auch Kapitel 3.5 dieser Arbeit.

Für die Untersuchung von Peretz' Umgang mit Stoffen, Motiven und Themen der jüdischen Tradition/Literatur in den Kapiteln vier und fünf dieser Arbeit habe ich solche Texte ausgewählt, bei denen die oben beschriebene traditionelle jüdische Glaubenswelt den selbstverständlichen Hintergrund der Handlung bildet oder vordergründig thematisiert wird.

Einen Einfluss der jüdischen Tradition auf das Werk von Peretz sehe ich bei Werken gegeben, in denen dem Leser Stoffe, Motive und Themen der jüdischen Literatur aller Jahrhunderte, Glaubensinhalte der jüdischen Religion und des jüdischen Volksglaubens sowie Vorstellungen aus dem Bereich Kabbala und des Chassidismus begegnen.

Dem Begriff »Tradition« stelle ich im Titel meiner Arbeit den der »Moderne« gegenüber und frage, inwieweit diese in Peretz' »Volkstümliche Geschichten« Eingang gefunden hat.<sup>29</sup> Mit dem Begriff »Moderne« meine ich die radikalen Umbrüche, welche sich Ende des 19. Jahrhunderts in Gesellschaft und Kunst Europas vollzogen:

Die Jahre von 1885 bis 1930 sind die heroische Zeit der modernen Kunst. Die Welt der literarischen Formen gerät in einem Maße in Bewegung, das die Geschichte noch nicht gesehen hat. Eine Innovation jagt die nächste, (...) So kommen nach und nach alle Formen und Elemente der literarischen Rede, alle Konventionen der literarischen Kommunikation und alle Institutionen und Praktiken des literarischen Lebens auf den Prüfstand – kein Stein bleibt auf dem anderen. (...) Wenn in den Jahrzehnten vor und nach der Jahrhundertwende das gesamte Gebäude von Kunst und Literatur auf solche Weise in Bewegung gerät, so entspricht das aufs genaueste dem, was seinerzeit auch überall um sie herum an Dynamik in der Welt ist. Denn in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens bestimmt inzwischen der Fortschritt das Gesetz des Handelns. Sind die treibenden Kräfte der Modernisierung, Wissenschaft und Technik, bereits früher im 19.

<sup>29</sup> Das Begriffspaar »Tradition« und »Moderne« bezeichnet das Narrativ von Bruch und Erneuerung, welches in der Judaistik, aber auch in vielen anderen geistes- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen eine lange und bedeutende Rezeptionsgeschichte hat. Tradition wird dabei in einem ersten Schritt als das Althergebrachte, Archaische, Übriggebliebene und z. T. auch als das Primitive definiert und dann zur Grundlage für Prozesse der Nationbildung, der Kulturalisierung und Modernisierung gemacht, um neue Möglichkeiten einer kulturellen Anbindung an das Judentum und neue Formen jüdischer Identität zu ermöglichen. Vgl. Werberger, A.: *Dibbuks und Dämonen*, S. 16 u. 19 f.

Peretz' *Bilder fun a provints-rayze* aus dem Jahr 1891 sind der erste Text in den jüdischen Literaturen, in dem sowohl die Stimme der Moderne als auch die Stimme der Tradition poetologisch zu Wort kommen und beide sich dialogisch und dialektisch gegenüberstehen. Der Ich-Erzähler steht darin zwar eindeutig auf der Seite der Modernen, ist jedoch von seiner Begegnung mit der traditionellen Welt der Shtetl-Bewohner emotional bewegt und fasziniert. Vgl. ebd., S. 55 f.

Jahrhundert schon in eine führende Rolle hineingewachsen, so werden sie nun vollends zu einer alles bestimmenden Macht.<sup>30</sup>

Die Ende des 19. Jahrhunderts in Europa entstehende literarische Moderne entwickelte sich als Antwort auf die gesellschaftlichen Modernisierungsschübe des 19. Jahrhunderts, welche sich in der zunehmenden Industrialisierung, Technisierung, Urbanisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und Verwissenschaftlichung der europäischen Gesellschaft ausdrückten. Max Weber (1864–1920) bezeichnete diesen Vorgang 1917 in dem Vortrag *Wissenschaft als Beruf* als die »Entzauberung der Welt«.<sup>31</sup> Der Weg in die Moderne ist wesentlich durch Aufklärung und Säkularisation geprägt, durch das Herauswachsen aus der Vorstellungswelt und den Lebensformen der Religion und ein zunehmend kritisches Verhältnis zur Überlieferung. An deren Stelle trat der vielfach quasireligiöse Glaube an andere Bereiche, wie die Natur (Pantheismus), die allgemeine Menschennatur (Humanitätsreligion), den Fortschritt (Fortschrittsreligion), die Kunst (Kunstreligion) oder das Volkstum (Nationalreligion).<sup>32</sup> Ich untersuche die »Volkstümlichen Geschichten« von Peretz daraufhin, ob in diesen ein kritischer Umgang mit der jüdischen Tradition und Religion feststellbar ist, etwa in Form einer Infragestellung oder Ablehnung der Weltansicht und Werte der traditionellen jüdischen Gesellschaft. Sollte dies der Fall sein, frage ich weiter, durch welche anderen Werte diese ersetzt wurden. Moderne Elemente in Peretz' »Volkstümlichen Geschichten« wären also beispielsweise der Glaube an eine Humanitätsreligion oder die Propagierung von sozialistischem Gedankengut. Kennzeichen der literarischen Moderne sind weiterhin die Abgrenzung vom vorgefundenen »Alten«, die Emanzipation von literarischen Normen und ästhetischen Systemen, der Bruch mit der Tradition, sowie Innovation und Originalität.<sup>33</sup> Auch darauf möchte ich die »Volkstümlichen Geschichten« überprüfen, insbesondere auf ihren Grad an innovativer Originalität. Ein weiteres Element moderner Literatur, auf das ich die »Volkstümlichen Geschichten« überprüfe, ist das Vorhandensein einer skeptischen Haltung gegenüber der Tradition: Dabei geht es nicht nur um die Frage, ob Peretz in diesen Werken die Dogmen der jüdischen Tradition hinterfragt, sondern auch, ob er diesen eigene Dogmen entgegenstellt. Kennzeichen moderner Literatur ist es ja, auf eine dogmatische Haltung zu verzichten und beispielsweise Prob-

<sup>30</sup> Willems, G.: *Geschichte der deutschen Literatur Band 5. Moderne*, S. 8 f. Obwohl sich dieses Zitat auf den deutschen Raum bezieht, halte ich es in ähnlicher Weise auch für das Kongresspolen der Zeit von Peretz' Wirken für zutreffend.

<sup>31</sup> Vgl. den Eintrag »Moderne«, in: *Metzler Lexikon Literatur*, S. 508 f.

<sup>32</sup> Vgl. Willems, G.: *Geschichte der deutschen Literatur Band 5. Moderne*, S. 145.

<sup>33</sup> Vgl. den Eintrag »Moderne«, in: Wilpert, G. von: *Sachwörterbuch der Literatur*, S. 527.

lemstellungen unaufgelöst stehenzulassen und Konflikte darzustellen, ohne Position zu beziehen.<sup>34</sup>

Im Anschluss an die oben gegebene Darstellung des Anliegens dieser Arbeit möchte ich im Folgenden deren Aufbau erläutern. Auf die Einleitung folgt mit Kapitel zwei ein Überblick der bisherigen Forschung bezüglich der Stoffe, Motive und Themen der »Volkstümlichen Geschichten«, sowie der charakteristischen Merkmale dieser Werke und ihrer Stellung zwischen Tradition und Moderne. Mit den in diesem Kapitel vorgestellten Erkenntnissen und Thesen werde ich mich dann im weiteren Verlauf dieser Arbeit kritisch auseinandersetzen, besonders in den Kapiteln vier und fünf, die der Textanalyse der »Volkstümlichen Geschichten« gewidmet sind.

An den Überblick über den Forschungsstand schließt sich Kapitel drei mit Kontextualisierungen zu Peretz' Person und Werk an, welches ein besseres Verständnis von Peretz' Werken und insbesondere seiner »Volkstümlichen Geschichten« eröffnen soll. Dieses Kapitel beginnt mit einem Überblick über die wichtigsten Daten zur Biografie von Y. L. Peretz (3.1.1). Darauf folgt ein Abriss der Debatte um die Einteilung von Peretz' Schriften in voneinander abgrenzbare Perioden (3.1.2) sowie biografische Kontextualisierungen zu den »Volkstümlichen Geschichten«, insbesondere zu Peretz' lebenslangem Interesse an Märchen und Folklore, sowie zur Bedeutung des Geschichtenerzählens in Peretz' Biografie und dem daraus resultierenden mündlichen Erzählton seiner Werke (3.1.3).

Da Peretz' Interesse an jüdischer Folklore einen wichtigen Entstehungskontext der »Chassidischen« und »Volkstümlichen Geschichten« darstellt, wird in Kapitel 3.2 auf die Pionierrolle eingegangen, die Peretz innerhalb der jüdischen Folkloreforschung innehatte.

Es folgt eine Darstellung von Peretz' Position zur Assimilationsfrage, eine Thematik, die in seinem Denken zentralen Raum einnimmt und daher einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis seiner Werke darstellt (3.3). Anschließend soll auf Peretz' Verhältnis zum Chassidismus und zur jüdischen Religion eingegangen werden (3.4).

Eine weitere wichtige Kontextualisierung stellt die Darstellung von Peretz' Verständnis der jüdischen und jiddischen Literatur dar, welches er in seinen publizistischen Schriften und Reden darlegte und aus dem sich viele Erkenntnisse zu einem besseren Verständnis der »Volkstümlichen Geschichten« gewinnen lassen (3.5).

Darauf folgt die Darstellung von Peretz' eigener Position zum Verhältnis von Tradition und Moderne bzw. Konservatismus und Fortschritt, welche aus einer Artikelseerie aus dem Jahren 1912 und 1913 hervorgeht (3.6).

<sup>34</sup> Vgl. Willems, G.: *Geschichte der deutschen Literatur Band 5. Moderne*, S. 173 f.

Die Behandlung der Frage nach literarischen Einflüssen auf das Werk von Peretz bildet den Abschluss von Kapitel drei (3.7).

An die in Kapitel drei vorgenommenen Kontextualisierungen schließt sich in Kapitel vier eine Analyse der in den »Volkstümlichen Geschichten« behandelten Stoffe an. In diesem wird dargelegt, welche Stoffe Peretz in diesen Werken aufgegriffen hat und wie er diese bearbeitet beziehungsweise modifiziert hat. Da Peretz sich beim Schreiben dieser Geschichten vor allem an Stoffen der jüdischen Folklore orientiert hat, wie der Titel der Sammlung nahelegt, liegt der Schwerpunkt des Kapitels auf Stoffen der jüdischen Literatur und Folklore (4.1).

Da Peretz jedoch auch mit nichtjüdischer europäischer Literatur vertraut war und die Frage nach deren Einfluss auf die »Volkstümlichen Geschichten« in der Forschung immer wieder aufkommt, wird in Kapitel 4.2 auf dieses Thema eingegangen, wobei exemplarisch zwei mögliche Einflüsse auf die Geschichten dieser Sammlung untersucht werden: Richard Wagners Oper »Tannhäuser und der Sängerkrieg auf der Wartburg« und die Märchen von Hans Christian Andersen.

An die Analyse der in den »Volkstümlichen Geschichten« begegnenden Stoffe schließt sich mit Kapitel fünf eine Untersuchung der zentralen Themen dieser Werke und der darin am häufigsten auftretenden Motive an. Für die gemeinsame Behandlung der Themen und Motive der »Volkstümlichen Geschichten« im selben Kapitel wurde aufgrund der Überschneidungen zwischen beiden Gebieten entschieden. So taucht logischerweise in einer Geschichte, deren zentrales Thema beispielsweise die Versuchung darstellt, auch das Motiv der Versuchung auf; oder in einer Geschichte, die etwa die Hingabe des Lebens zum Thema hat, auch das Motiv des Selbstopfers. Trotz der engen Verbindungen zwischen Themen und Motiven sind beide Begriffe jedoch nicht miteinander identisch. So kann man zwar aus dem Gebrauch bestimmter Motive das Thema eines literarischen Werkes ableiten beziehungsweise aus dem Thema oder Titel einer Geschichte auf die darin zu erwartenden Motive schließen, jedoch kann aufgrund der Vielzahl der in einem Werk auftauchenden Motive (Handlungselemente, Figuren, Orte etc.) nicht jedes auch zugleich das Thema der Geschichte darstellen. Da das Thema gegenüber den Motiven eines Werks eine übergeordnete Stellung einnimmt, beginnt Kapitel fünf mit den Themen der »Volkstümlichen Geschichten« und geht in seinem weiteren Verlauf zu den darin verwendeten Motiven über, wobei die Grenzen zwischen beiden Begriffen, wie oben dargelegt, fließend sind.

Da die Textanalyse der »Volkstümlichen Geschichten« im Zentrum dieser Arbeit steht, stellen die Kapitel vier und fünf deren Kernstück dar. Daher wurden die wichtigsten Erkenntnisse dieser Kapitel in Form von Zwischenfaziten festgehalten. Darüber hinaus ermöglicht dies in Verbindung mit dem Schlusskapitel eine doppelte Reflexion der Erkenntnisse dieser Arbeit.

Noch ein paar Anmerkungen zu den Unterkapiteln dieser Arbeit und deren Titeln. Während ich die Unterkapitel von Kapitel fünf nach den darin behandelten Themen und Motiven benannt habe, habe ich mich dazu entschieden, die Unterkapitel von Kapitel 4.1 nach den Titeln der Werke von Peretz zu benennen, welche darin analysiert werden. Alternativ wäre es auch möglich gewesen, die Unterkapitel nach den Stoffen zu benennen und zu strukturieren, auf die sich Peretz in seinen »Volkstümlichen Geschichten« bezieht, also z.B. »Legenden um Rabbi Chanina ben Dosa«. Ich habe mich aber dagegen entschieden, da es in der Sammlung *Folkstimlekeh geshikhtn* Werke gibt, die sich auf viele folkloristische Stoffe beziehen, sodass man deren Analyse auf viele verschiedene Unterkapitel verteilen müsste. Da erschien es mir übersichtlicher und logischer, die Unterkapitel von Kapitel vier nach den Werken von Peretz zu ordnen, um die Analyse eines Werkes in jeweils einem Unterkapitel durchführen zu können. Zumal dies auch jenen Leser\*innen entgegenkommt, die mit den Titeln von Peretz Werken vertraut sind und etwa an Informationen zu einem bestimmten Werk interessiert sind.

Das gewählte Ordnungsprinzip hat jedoch den Nachteil, dass sich die Behandlung von Stoffen, die in mehreren Werken von Peretz auftreten, wie etwa Legenden und Märchen über König Salomo und den Dämonenkönig Asmodäus, auf verschiedene Unterkapitel verteilt. Da sich diese Dopplungen aber in Grenzen halten, erschien mir die gewählte Strukturierung das geringere Übel zu sein. Weiterhin habe ich mich dazu entschieden die Werke *Antplekt* und *Reb Khanine ben dosa* zu einem Unterkapitel zusammenzufassen und gemeinsam zu behandeln, da beide in so enger stofflicher Nähe stehen, dass eine getrennte Behandlung unsinnig gewesen wäre.

Als Ausgabe der jiddischen Werke von Peretz habe ich mich für die 19-bändige Gesamtausgabe des Verlags B. Kletskin (Vilnius 1925–1929) entschieden, welche auch von Ruth Wisse als Quelle genutzt wird.<sup>35</sup>

Bei der Angabe von Talmudstellen habe ich das von Michael Krupp eingeführte Abkürzungssystem genutzt, welches die übliche Zitationsweise in der deutschsprachigen Forschungsliteratur darstellt.<sup>36</sup>

Um allzu lange Fußnoten zu vermeiden und die Lesbarkeit dieser Arbeit zu verbessern, habe ich bei den Literaturverweisen in den Fußnoten lediglich Autor und Titel genannt. Die vollständigen Angaben zu den zitierten Werken (wie Untertitel, Erscheinungsjahr und -ort) können dem Literaturverzeichnis entnommen werden. Lediglich bei Werken, die aufgrund ihrer marginalen Bedeutung für diese Arbeit nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen wurden, wurden in den Fußnoten die vollständigen Angaben zum Werk aufgeführt.

<sup>35</sup> Siehe Wisse, R.: *I. L. Peretz and the Making of Modern Jewish Culture*, S. 111.

<sup>36</sup> Krupp, M.: *Einführung in die Mischna*. Frankfurt a. M. 2007, S. 210–212.

## 2 Forschungsstand

Im Jahr 1946 widmete der Yiddisher visnshaftlekher institut (YIVO) dem Leben und Werk von Y. L. Peretz eine Ausgabe der Fachzeitschrift *YIVO bleter* anlässlich des 30. Todestags des Schriftstellers im Jahr 1945. In jenem Band schrieb der jüdische Historiker Yankev Shatski in dem Artikel »Perets-shtudyas« über die Quellen der »Volkstümlichen Geschichten«, dass diese noch nicht systematisch erforscht wurden und verweist auf den Artikel »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn« von Yeshaye Berger in derselben Ausgabe.<sup>1</sup>

### 2.1 Yeshaye Berger (1946)

Laut Aussage von Yankev Shatski (siehe oben) stellt der Artikel »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn« von Yeshaye Berger aus dem Jahr 1946 die erste gründliche Beschäftigung mit den Quellen der »Volkstümlichen Geschichten« von Peretz dar.

Berger bestätigt dies und versucht mit seinem Artikel diese Forschungslücke zu schließen:

אין דער יידיש-העברעיִשער ליטעראַטור איז כמעט גאַרניט געטאָן געוואָרן מכוּח אויספֿאַרשן די מקורים פֿון די מאַטיוון אָדער סוזשעטן בייַ פרצן, און די געציילטע פּרוּווּן זיינען אויך ניט תּמיד געראַטן.<sup>2</sup>

In der jiddischen und hebräischen Literatur ist fast noch nichts getan worden, um die Quellen der Stoffe oder Sujets bei Peretz zu erforschen, und die wenigen Versuche waren auch nicht immer gelungen.<sup>3</sup>

Berger vermutet, dass Peretz vor allem gedruckte Geschichten als Quellen zur Schaffung seiner »Volkstümlichen Geschichten« genutzt hat und sich nicht mit den Geschichten begnügt hat, die mündlich im Volk im Umlauf waren:

<sup>1</sup> Vgl. Shatski, Y.: »Perets-shtudyas«, in: Yiddisher visnshaftlekher institut: *YIVO bleter – shrift fun yidishn visnshaftlekhn institute*, S. 40–80, Fußnote Nr. 50 auf S. 64.

<sup>2</sup> Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, in: Yiddisher visnshaftlekher institut: *YIVO bleter – shrift fun yidishn visnshaftlekhn institut*, S. 100–110, S. 100.

<sup>3</sup> Berger spricht hier und an anderen Stellen von Motiven. Manchmal geht jedoch aus dem Kontext hervor, dass er tatsächlich Stoffe meint. In solchen Fällen habe ich, so wie hier, מַאָטיוּ mit »Stoff« übersetzt.

אַז פּרץ האָט זײַנע פֿאָלקסטימלעכע געשיכטן געשעפט דער עיקער פֿון ליטעראַטור און ניט פֿון פֿאָלק מעגן מיר אָנגעמען מיט זיכערקייט. דער פֿאָלקלאָר-מאַטעריאַל אין געדרוקטע מקורים איז גענוג רײַך, אַז אַ דיכטער וואָס איז פֿאַרנומען מיט שאַפֿן וועט זיך געוויס ניט באַנוגענען בלויז מיט די מעשיות וואָס גייען אַרום דערצײלט בעל-פה צווישן פֿאָלק.<sup>4</sup>

Dass Peretz seine *Folkstimleke geshikhtn* vor allem aus der Literatur und nicht aus dem Volk geschöpft hat, können wir mit Sicherheit annehmen. Das folkloristische Material an gedruckten Quellen ist reich genug, sodass ein Dichter sich beim Schaffen sicher nicht mit den Geschichten begnügen wird, die man sich mündlich im Volk erzählt.<sup>5</sup>

Im Hinblick auf Peretz' Umgang mit seinen Quellen unterscheidet Berger verschiedene Gruppen von Geschichten: Nachdichtungen, Bearbeitungen/Adaptionen und Eigenkreationen mit volkstümlichen Motiven:

אַ טײל פֿון פּרצעס מעשהלעך לאָזן זיך גאַנץ לײכט דערקענען ווי איבערדיכטונגען פֿון באַוווּסטע פֿאָלקס-מעשיות וואָס קומען פֿאַר אין אונדזער אַלטער ליטעראַטור ווי אויך אין אינטערנאַציאָנאַלן פֿאָלקלאָר. פּרץ האָט זײ טײל מאָל גענומען כּמעט ווי זײ שטייען און גייען. [...] פּרץ האָט די דערצײלונגען נאָר צוגעפּוצט מיט אַ פּאַר שטריכן פֿון זײַן קינסטלערישער פּען.<sup>6</sup>

Ein Teil von Peretz' Geschichten lässt sich ganz leicht als Nachdichtungen bekannter Volksgeschichten/Volksmärchen<sup>7</sup> erkennen, die in unserer alten Literatur und auch in der internationalen Folklore vorkommen. Peretz hat sie manchmal fast so weitererzählt, wie er sie vorgefunden hat. (...) Peretz hat die Erzählungen nur mit ein paar Strichen aus seiner künstlerischen Feder aufgeputzt.

Zu dieser Gruppe zählt Berger die Geschichten *Zibn gute yor*, *Dray kihklekh* beziehungsweise *Der din-toyre mitn vint* und *Droshe-ghshank*. Berger zeigt auf, dass die Vorlage der Geschichte *Zibn gute yor*<sup>8</sup> in diversen Sammlungen jüdischer Folklore zu finden ist.<sup>9</sup> Zu *Dray kihklekh* bzw. *Der din-toyre mitn vint*<sup>10</sup> schreibt Berger, dass dies

<sup>4</sup> Ebd., S. 100.

<sup>5</sup> Dieser These wird von Shmuel Niger widersprochen, s. u.

<sup>6</sup> Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimleke geshikhtn«, S. 102.

<sup>7</sup> Das jiddische Wort *Mayse* kann sowohl Geschichte als auch Märchen bedeuten.

<sup>8</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 1: Folkstimleke geshikhtn*, S. 37–41.

<sup>9</sup> Er nennt *Midrash rut zita*, *Yilkut rut*, den *Khibbur yafe mehayeshua* des Rabbi Nissim ben Yaakov (990–1057) sowie das *Mayse-bukh* von 1602. Dort findet es sich unter der Nummer 148 in Gasters englischer Ausgabe.

<sup>10</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 10: Fun shtub un gas*, S. 243–254. Bei Peretz heißt die Geschichte *Dray kihklekh*, der Titel *Der din-toyre mitn vint* wird im Verzeichnis der Peretz-Gesamtausgabe

ein bekannter Stoff sowohl in jüdischer als auch in nichtjüdischer Folklore über den biblischen König Salomo sei.<sup>11</sup> Bei der Geschichte *Droshe-geshank*<sup>12</sup> handelt es sich nach Berger um eine bekannte chassidische Geschichte über den Baal Schem Tov, welche sich in derselben Form in chassidischen Volksbüchern finde.<sup>13</sup>

Neben Nachdichtungen, die eng an der Vorlage bleiben, finden sich laut Berger unter Peretz' »Volkstümlichen Geschichten« auch Bearbeitungen jüdischer Volkserzählungen, die von ihren Vorlagen abweichen:

אין טייל מעשיות געפֿינען מיר בײַ פּרצן די זעלבע טעמע, די זעלבע העלדן, אַפֿילו דעם אָנהײב און דעם גאַנצן אַרײַנפֿיר די זעלבע ווי אין אַלט באַקאַנטע חסידישע מעשיות, נאָר דער אויסלאָז איז אַ גאַנץ אַנדערע דאָ איז מן הסתם דעם דיכטער ניט געפֿעלן די ווייטערדיקע אַנטוויקלונג פֿון דער מעשה און ער האָט זיך געשאַפֿן אַן אײגענעם נוסח.<sup>14</sup>

In einigen von Peretz' Geschichten finden wir dieselben Themen, dieselben Helden und sogar den gleichen Anfang wie in altbekannten chassidischen Geschichten, nur das Ende ist völlig anders. Da hat dem Dichter die weitere Entwicklung der Geschichte nicht gefallen und er hat sich eine eigene Version geschaffen.

Zu dieser Gruppe von Geschichten zählt Berger die Wundergeschichten *Der bal-shem firt oys a shidekh*<sup>15</sup> und *Melave malke*<sup>16</sup>, ohne jedoch zu erklären, inwiefern sich die Versionen von Peretz von ihren Vorlagen unterscheiden.<sup>17</sup> Auch Peretz' berühmte Geschichte *Bontsye shvayg*<sup>18</sup> ist laut Berger von einer Volkslegende inspiriert.<sup>19</sup> Berger zeigt weiterhin auf, dass Peretz nicht nur Volksmärchen und chassidische Geschichten bearbeitet hat, sondern auch talmudische Legenden. So stelle die Geschichte *Antplekt*<sup>20</sup> die Übertragung einer talmudischen Legende über den talmudischen Gelehrten Chanina ben Dosa und seine Frau in die Gegenwart dar. Dass sich Peretz mit den Legenden um

von Kletzkin als Alternativtitel in Klammern angegeben. Berger schreibt fälschlicherweise *Di din-toyre mitn vint*.

<sup>11</sup> Er verweist auf die Sammlungen von Micha Josef Bin Gorion (Berdyczewski), Moses Gaster und Louis Ginzberg.

<sup>12</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 15: Geshikhtn un stsenes*, S. 114–126.

<sup>13</sup> So etwa im *Sefer ha-Ma'asiyot* des Mordechai ben Yehezkel, herausgegeben in Warschau 1906, s. Zalman Schachter-Shalomi, Netanel Miles-Yepez: *A Heart Afire: Stories and Teachings of the Early Hasidic Masters*. Philadelphia 2009, S. 384.

<sup>14</sup> Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 107 f.

<sup>15</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 15: Geshikhtn un stsenes*, S. 127–151.

<sup>16</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 7: Bilder un skitsen*, S. 225–237.

<sup>17</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 107 f.

<sup>18</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 6: Far kleyn un groys*, S. 118–129.

<sup>19</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 109 f.

<sup>20</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 5: Khsidish*, S. 293–301.

Chanina ben Dosa befasst hat, beweist laut Berger auch die Ballade *Khanine ben dosa (a talmudische zage)*<sup>21</sup>, welche eine Adaption einer weiteren Legende aus dem Leben dieses Gelehrten darstellt.<sup>22</sup> Schwerer sei es hingegen die Quellen der Geschichte *Der arendar*<sup>23</sup> zu identifizieren. Berger hält sie für eine Mischung aus mehreren jüdischen, zum Teil chassidischen Volksgeschichten und sieht auch Parallelen zur nichtjüdischen Folklore, wie etwa einer christlichen Legende aus dem Mittelalter über einen stolzen König, der seinen Reichtum verliert und so Demut lernt.<sup>24</sup>

Als dritte Gruppe innerhalb der »Volkstümlichen Geschichten« nennt Berger Eigenkreationen, in denen Peretz folkloristische Stoffe und Motive verarbeitet. Dazu zählt er die Geschichte *Der ziveg oder sore bas toyvim*<sup>25</sup>, welche er für eine der zahlreichen Varianten des Cinderella- bzw. Aschenputtel-Stoffes hält.<sup>26</sup>

In der Geschichte *A gants yor shiker purim nikhter*<sup>27</sup>, in der sich der Truthahn eines Jeschiwaschülers in eine Schönheit verwandelt, erkennt Berger das Motiv der Schwangenjungfrau, welches in vielen Sagen und Märchen zu finden ist.<sup>28</sup>

Weiterhin erkennt Berger Parallelen zwischen der Geschichte *Pidiyen shvu'im*<sup>29</sup> und einer lateinischen Komödie der Kanonissin Roswitha von Gandersheim (ca. 935–974). In der Geschichte von Peretz wird die Ehre einer frommen Jüdin auf wundersame Weise dadurch gerettet, dass ein wollüstiger Edelmann, der sich an ihr vergreifen will, sich stattdessen mit einer Illusion von ihr ver- beziehungsweise begnügt. Im Stück der Roswitha von Gandersheim sind es christliche Jungfrauen, die in römischer Zeit aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses ins Gefängnis geworfen wurden und ebenfalls durch das gleiche Illusions-Wunder vor der Wollust eines römischen Generals gerettet werden.<sup>30</sup>

Die von Berger erkannten Parallelen von Peretz' »Volkstümlichen Geschichten« zu nichtjüdischen Stoffen, werfen die Frage auf, ob es auch nichtjüdische Inspirationsquellen der »Volkstümlichen Geschichten« gibt. Dieser Frage ist Kapitel 4.2 dieser Arbeit gewidmet.

<sup>21</sup> Eigentlich *Reb khanino ben dosa*. In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 10: Fun shtub un gas*, S. 159–164.

<sup>22</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 109.

<sup>23</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 9: Alt un nay*, S. 8–31.

<sup>24</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 102–107.

<sup>25</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 4: Adam vekhave*, S. 255–262.

<sup>26</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 108.

<sup>27</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 1: Folkstimlekhe geshikhtn*, S. 149–154.

<sup>28</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 108.

<sup>29</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 4: Adam vekhave*, S. 263–267.

<sup>30</sup> Vgl. Berger, Y.: »Tsu di mekoyrim fun di folkstimlekhe geshikhtn«, S. 108.

Bergers Fazit zu den Quellen der »Volkstümlichen Geschichten« lautet:

ווי מיר זעען, איז ניט קיין גרינגע אויפגאבע צו באשטימען דעם מקור פֿון אַ דערציילונג וואָס איז קינסטלעך ריש באַארבעט געוואָרן פֿון אַ דיכטער. אַ סך שווערער איז די דאָזיקע אויפגאבע ביי אַ דיכטער פֿון פרצעס באַהאַונטקייט, וועלכער וועבט אָפֿט מאָל אַרײַן אין זײַן דיכטערישן געוועב עטלעכע מאָטיוון, און טייל מאָל מאָטיוון פֿון פֿאַרשיידענע מקורים און טראַדיציעס. מען דאַרף אויך אין זינען האָבן, אַז דער שינוי וואָס דער דיכטער ברענגט אַרײַן אין דעם מאָטיוו, הן אין זײַן פֿאַרעם הן אין זײַן גײסט, איז אָפֿט מאָל גענוג אים צו געבן אַ נייע צורה אַזוי אַז עס איז כמעט ניט צו דערקענען. אָבער אַפֿילו בלויז צו זען די טראַנצפֿאָרמאַציע וואָס אַ מאָטיוו האָט דורכגעמאַכט בײַם דיכטער איז ווערט אַן אויספֿאַרשונג.<sup>31</sup>

Wie wir sehen, ist es keine leichte Aufgabe, die Quelle einer Erzählung zu bestimmen, die von einem Dichter künstlerisch bearbeitet wurde. Noch viel schwerer ist diese Aufgabe bei einem Dichter mit Peretz' Fertigkeit, welcher oft mehrere Stoffe in seinem literarischen Gewebe verwebt, die manchmal aus verschiedenen Quellen und Traditionen stammen. Man muss auch bedenken, dass der Wandel, den der Dichter in den Stoff bringt – sowohl in seine Form als auch in seinen Geist – oft groß genug ist, ihm eine neue Form zu geben, sodass man ihn kaum noch erkennen kann. Aber auch nur die Transformation zu sehen, die ein Stoff bei einem Dichter durchgemacht hat, ist eine Untersuchung wert.

## 2.2 Alexander Mukdoni (1949)

Alexander Mukdoni widmet in seinem Buch *I. L. Peretz un dos yidishe teater* ein Kapitel dem Thema, wie Peretz seine »Volkstümlichen Geschichten« geschaffen hat.<sup>32</sup> Darin berichtet Mukdoni davon, dass in Peretz' Haus ständig Volksgeschichten erzählt wurden. Salomon An-ski, der Peretz regelmäßig besuchte, wurde bei jedem Besuch gebeten, Peretz Volksgeschichten zu erzählen, die er auf seinen ethnografischen Reisen gesammelt hatte.

Peretz suchte nach solchen Geschichten, die Ausdruck der jüdischen Volksseele sind. Genuin jüdische Geschichten bewertete er als wahr und authentisch. Geschich-

<sup>31</sup> Ebd., S. 110.

<sup>32</sup> Das Kapitel heißt *I. L. Perets dertseylt a folkstimlekhe geshikhte* (Y. L. Peretz erzählt eine volkstümliche Geschichte), s. Mukdoni, A.: *I. L. Peretz un dos yidishe teater*. New York 1949, S. 248–264. Der Artikel »How I. L. Peretz Wrote His Folk Tales«, in Spiegel, M.: *In This World and the Next. Selected Writings of I. L. Peretz*, S. 352–359 stellt eine leicht gekürzte Übersetzung dieses Kapitels in Englische dar.

ten, bei denen er einen nichtjüdischen, zum Beispiel walachischen Ursprung vermutete, bezeichnete er als falsch und fremd.

Die Geschichten, die ihn am meisten begeisterten, bearbeitete er und nahm sie in seine Sammlung »Volkstümliche Geschichten« auf.<sup>33</sup>

Mukdoni geht folglich davon aus, dass diese Geschichten auf mündlichem Erzählgut beruhen, welches von Peretz bearbeitet und verschriftlicht wurde. Mukdoni berichtet als Zeitzeuge aus erster Hand über den Prozess der Entstehung der »Volkstümlichen Geschichten«, der in Kapitel 3.1.3 ausführlicher behandelt wird.

### 2.3 Shmuel Niger (1952, 1958)

Im Jahr 1952 veröffentlichte der jiddische Literaturkritiker Shmuel Niger eine umfassende Peretz-Biografie. In dieser geht Niger auch auf den Charakter und die Quellen der »Volkstümlichen Geschichten« ein.<sup>34</sup>

Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit erwähnt, vertrat Niger die Ansicht, dass eine scharfe Trennung zwischen den »Volkstümlichen« und »Chassidischen Geschichten« von Peretz nicht möglich sei.<sup>35</sup> Laut Niger sind die »Volkstümlichen Geschichten« epischer und stehen der Romantik näher als die »Chassidischen Geschichten«, da sie Legenden und Märchen des jüdischen Volkes aufnahmen. Sie spielten in einer fantastischen Vergangenheit, welche die Fantasiewelten des jüdischen Volkes und besonders der Kinder widerspiegele. Diese Projektion einer goldenen Vergangenheit in den »Volkstümlichen Geschichten« und der Rückgriff auf folkloristische Stoffe sei ein typisches Merkmal der romantischen Literatur des 19. Jahrhunderts und der neuromantischen Literatur Anfang des 20. Jahrhunderts. Allerdings vermutet Niger, dass Peretz in seinen »Volkstümlichen Geschichten« Dinge beschreibt, an die er selbst nicht glaubt, aber das Volk. Diese Abbildung des Volksglaubens mache die Volkstümlichkeit der Sammlung aus. Dennoch sei neben der Begeisterung für Folklore in Peretz romanti-

<sup>33</sup> Vgl. Mukdoni, A.: *I. L. Peretz un dos yidishe teater*, S. 253 ff. u. Mukdoni, A.: »How I. L. Peretz Wrote His Folk Tales«, S. 353 f.

<sup>34</sup> Niger, S.: *Y. L. Perets – zayn leben, zayn firndike perzenlikhkayt, zayne hebreyishe un yidishe shriftn, zayn virkung*. Buenos Aires 1952. Bis auf den Abschnitt über die Quellen (s. u.) ist das Kapitel über die »Volkstümlichen Geschichten« mit kleinen Änderungen ein Abdruck eines Artikels von Niger, der kurz nach seiner Erstveröffentlichung in Buchform erschien, s. ebd. S. 328. Niger ist sich nicht sicher, ob die Erstveröffentlichung der Sammlung *Folkstimlekhe geshihktn* in Buchform im Jahr 1910 oder 1911 stattfand, dabei war es 1909, s. Frieden, K.: *Classic Yiddish Fiction*, S. 307 f. Das Kapitel über die »Volkstümlichen Geschichten« findet sich auch als Einleitung einer Anthologie aus dem Jahr 1984: Perets, Y. L.: *Folkstimlekhe geshihktn – kritisher arainfir fun shmuel niger*. New York 1984.

<sup>35</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 335.

schen Schriften auch »romantische Ironie« zu spüren: Manchmal schaffe er Illusionen, nur um sie danach wieder zu zerstören.<sup>36</sup>

Neben Ironie finde sich nach Niger in den »Volkstümlichen Geschichten« auch viel Sentimentalität. Echte Volksromantik sei aber weder so ironisch noch so sentimental wie die von Peretz. Um den Stil des Volkes authentisch zu imitieren, müsse man das eigene Ich beiseitelassen und sich in das Ich des Volkes hineingeben. Die Einfühlung in die Naivität des Volkes sei Peretz nicht immer gelungen, so komme beispielsweise am Ende der Geschichte *Dray matones*<sup>37</sup> der intellektuelle Kritiker zum Vorschein. Die Geschichten, bei denen dies geschehe, verlieren nach Niger den Charme der Volkserzählung bzw. des Volksmärchens.<sup>38</sup>

Peretz sei folglich kein authentischer Tradent folkloristischer Stoffe gewesen und es sei schwer zu sagen, wann das Volk aus Peretz' Mund spricht und wann er durch den Mund des Volkes spricht. Peretz war laut Niger nicht nur der Übermittler der Stimme des Volkes, sondern auch seiner eigenen inneren Welt.<sup>39</sup> Niger betont, dass das jüdische Volk nicht der Schöpfer der »Volkstümlichen Geschichten« von Peretz war, sondern ihm lediglich das Material und die Begeisterung für diese gegeben habe. Das sei der Anteil des Volkes an diesen Werken.<sup>40</sup>

Weiterhin geht Niger auf die Frage ein, für wen Peretz die »Volkstümlichen Geschichten« geschrieben hat, und kommt zu dem Schluss, dass die Sammlung die unterschiedlichsten Leserkreise anspricht. Die »Volkstümlichen Geschichten« hätten für jeden etwas zu bieten: Dem Ästheten böten sie Harmonie von Inhalt und Form, Musikalität des Stils und Schönheit der tragischen Figuren; dem gläubigen Juden Erbauung durch Schönheit und Kraft des in diesen Geschichten vermittelten Glaubens; dem Ungläubigen Freude am Gleichnischarakter der Geschichten; der verspätete Maskil wird sich an die Brust schlagen und bekennen, dass er nur die Schale sah und ihm der Kern der Tradition verborgen geblieben war; die jüdischen Mütter werden die geistige Ver-

<sup>36</sup> Vgl. ebd., S. 310 f.

Peretz schreibt in seinen Briefen, dass er seinen Hang zu Ironie und Parodie von Heine übernommen habe. In einem Brief aus dem Jahr 1911 heißt es, dass er zu der Zeit, als er seine frühen Gedichte verfasste, unter dem Einfluss von Heinrich Heine und Ludwig Börne gestanden habe. In einem Brief aus dem Jahr 1907 schreibt Peretz, dass Heine für ihn schon lange an Anziehungskraft verloren hat. Siehe Perets, Y. L.; Mayzel, N.: *Briv un redes fun Y. L. Perets*, Brief Nr. 259 an Y. Tsinberg vom 3.12.1911, S. 321–322; sowie Briefe Nr. 139 an David Pinski und Nr. 140 an Yehoyesh (Solomon Blumgarten), beide aus dem Jahr 1907, S. 236–241.

<sup>37</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 1: Folkstimlekhe geshikhtn*, S. 13–24.

<sup>38</sup> Das jiddische Wort *folks-mayse* kann sowohl Volkserzählung als auch Volksmärchen heißen.

<sup>39</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 312.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., S. 319.

wandtschaft mit der jüdischen Frauenliteratur<sup>41</sup> erkennen; und der Jugend schließlich lieferten die Geschichten Vorbilder. Schließlich stillten die »Volkstümlichen Geschichten« nach Niger den Durst der Jugend nach dem Erhabenen und Schönen.<sup>42</sup>

Über die Quellen der »Volkstümlichen Geschichten« schreibt Niger, dass sowohl die »Volkstümlichen«, als auch die »Chassidischen Geschichten« von Peretz von jüdischen Volkserzählungen, insbesondere von mündlich überlieferter Folklore inspiriert seien. Allerdings habe Peretz selbst keine Volkserzählungen gesammelt, sondern sich diese von Freunden, besonders Yankev Dinezon (ca. 1856–1919) und später Shloyme Zaynvl Rapoport (1863–1920), besser bekannt als S. An-ski, erzählen lassen. Darüber hinaus, habe er sie in Büchern gefunden. Niger bezieht sich bei dieser Aussage auf einen Bericht von Lipman Levin (1877–1943), welcher nach einem Besuch in Peretz' Wohnung im Jahr 1900 davon berichtete, dass er in Peretz' Bücherregalen und auf seinem Schreibtisch neben Midraschim und talmudischen Werken allerhand Bücher mit jüdischer Folklore, jiddischen Frauengebeten (תחינות), Märchen und frommen Wundergeschichten, aber auch moderne europäische Literatur gesehen habe.<sup>43</sup>

Grundsätzlich geht Niger davon aus, dass Peretz volkstümliche Stoffe nicht bloß nacherzählte, sondern sie als Inspirationsquelle zur Schaffung eigener Varianten nutzte. Laut Niger finden sich unter den »Volkstümlichen Geschichten« sowohl solche, bei denen Peretz eng an der Vorlage bleibt, als auch solche, die nur entfernte Parallelen zu ihren Quellen aufweisen. Erstere seien vor allem für Folkloristen von Interesse, während letztere aus literaturkritischer Perspektive interessanter seien, da sie mehr Originalität aufweisen.<sup>44</sup>

Neben diesen allgemeinen Ausführungen, geht Niger auch auf ausgewählte »Volkstümliche Geschichten« ein. So schreibt er beispielsweise über die Geschichte *Dray matones*<sup>45</sup>, dass Peretz darin ein historisches Ereignis – den Spießrutenlauf eines jüdischen Kantonisten in der Festung von Peretz' Heimatstadt Zamość – aufgegriffen habe. Allerdings habe der reale Vorfall im Gegensatz zu Peretz' Geschichte keine heldenhaften Züge aufgewiesen.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Niger schreibt »*sforimlekh*«: heilige Büchlein. Gemeint ist wohl traditionelle jüdische Frauenliteratur wie das *Zene-rene* oder das *Mayse-bukh*.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., S. 319 f.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 298 u. 329 f.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 330. Als Beleg dafür, dass Peretz zum Teil sehr frei mit seinen Vorlagen umging, führt Niger ein Zitat von An-ski an.

<sup>45</sup> In: Perets, Y. L.: *Ale verk. Band 1: Folkstimleke geshikhtn*, S. 13–24.

<sup>46</sup> Vgl. Niger, S.: *Y. L. Perets*, S. 331 f. Peretz beschreibt die Begebenheit in *Ale verk. Band 12: Mayne zikhroynes*, S. 58.

Juliette Hassine sieht weiterhin Parallelen der zweiten Binnenerzählung von *Dray matones* über ein von Christen zu Tode gefoltertes jüdisches Mädchen zum Martyrium der frühchristlichen Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas. Hassines Argumente haben sich mir nicht erschlossen