

*Lichtschimmer*

**von**

**Dvora Baron**

**Bachelorarbeit**

zur Erlangung des Bachelorgrades

der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern

vorgelegt von

**Judith Hélène Stadler**

von Schönholzerswilen TG

Eingereicht am 30. März 2007

**Gutachterin: Frau Prof. Dr. Verena Lenzen**

	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>1</b>	<b>Dvora Baron und ihr Werk</b>	<b>3</b>
1.1	Dvora Barons Biografie	3
1.2	Einordnung von Dvora Barons Werk in die Geschichte der modernen hebräischen Literatur	4
1.3	Dvora Barons Werk als Zeugnis von Frauenleben im Shtetl	7
<b>2</b>	<b>Eine Auswahl wichtiger Begriffe zum Verständnis von <i>Lichtschimmer</i></b>	<b>10</b>
2.1	Chassidismus	10
2.2	Zaddikim	11
2.3	Schechina	12
2.4	Kabbala und damit zusammenhängende Begriffe	13
<b>3</b>	<b>Vergleichende Analyse von <i>Lichtschimmer</i> und <i>Schavririm</i></b>	<b>16</b>
3.1	Zusammenfassung, zeitliche und örtliche Entwicklung	16
3.2	Bau	19
3.3	Formales: Zeitform, Perspektive, Stil und Wirkung	21
3.4	Themen	23
3.5	Leitwörter und Symbole	23
3.5.1	Die Lichtmetaphorik	23
3.5.2	Eine Auswahl weiterer Leitwörter und Symbole	30
3.6	Akteurinnen und Akteure	33
3.6.1	Die Protagonistin Chaja Frume	33
3.6.2	Riszke	38
3.6.3	Motti	40
3.6.4	Namenlose	41

<b>4</b>	<b>Herausforderungen beim Übersetzen und mögliche Lösungsansätze</b>	<b>42</b>
4.1	Herausforderungen beim Übersetzen von Dvora Barons Texten	42
4.2	Franz Rosenzweigs Ansätze	42
4.3	Ansätze der ‚Translation Studies‘	44
4.4	Mirjam Presslers Übersetzung und ihre Wirkung	46
<b>5</b>	<b>Mögliche Botschaften</b>	<b>50</b>
5.1	Dvora Barons mögliche Botschaften an ihre hebräisch sprechende Leserschaft	50
5.1.1	Kritik an der Herzlosigkeit der Menschen	50
5.1.2	Kritik am wirtschaftlichen Denken: Entwurf einer weiblichen jüdischen Geschäftsethik	52
5.1.3	Die Aufgabe der Jüdinnen und Juden in der Welt	55
5.2	Mögliche Botschaften an eine heutige deutsch sprechende Leserschaft	56
	<b>Schlussbetrachtung</b>	<b>59</b>
	<b>Anhang</b>	<b>61</b>
	<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>61</b>
	Primärquellen	61
	Sekundärquellen	61
	Nachschlagewerke/Lexika	66
	Wörterbücher	67
	Internetseiten	67

## Einleitung

Dvora Barons Erzählung *Schavririm* mit der Protagonistin Chaja Frume erschien erstmals 1949 in einem Erzählband mit dem gleichnamigen Titel in einem Tel Aviver Verlag.<sup>1</sup> Es vergingen über vierzig Jahre, bis die Erzählung unter dem Titel *Lichtschimmer* in der Übersetzung von Mirjam Pressler auf Deutsch vorlag.<sup>2</sup> Vor dem Hintergrund, dass hebräische Schriftstellerinnen heutzutage sehr schnell übersetzt und rezipiert werden, ist die fehlende Rezeption dieses Textes im deutschsprachigen Raum unverständlich. Auch gibt es auf Deutsch weder Biografien über diese Schriftstellerin noch umfangreiche Sekundärliteratur über ihr Gesamtwerk.<sup>3</sup>

Mit meiner Bachelorarbeit möchte ich der Nichtrezeption von Dvora Baron in unserem Sprach- und Kulturraum anhand von *Lichtschimmer* auf den Grund gehen. Hat uns diese Schriftstellerin nichts zu sagen? Welches ist die Botschaft von *Lichtschimmer*? Haben wir eine Erzählung minderer Qualität vor uns? Oder liegt es an der Übersetzung, dass *Lichtschimmer* nicht rezipiert wurde?

Im Gegensatz zur poststrukturalistischen Literaturwissenschaft ist für mich als Judaistikstudentin nicht der Text alleine wichtig. Ich gehe auf die Biografie der Schriftstellerin ein und erläutere den historischen und kulturellen Kontext, durch welchen sie beeinflusst wurde. Dabei zeige ich auf, was sie mit ihren jiddisch und hebräisch schreibenden Schriftstellerkollegen der damaligen Zeit verbindet und was sie von ihnen unterscheidet.

Im Rahmen einer Bachelorarbeit verzichte ich auf Recherchen über die Rezeption der Schriftstellerin und von *Schavririm* in Israel, respektive im hebräischen Sprachraum und beschränke mich auf die spärliche deutschsprachige und die umfassendere englischsprachige Sekundärliteratur über Dvora Baron und ihr Gesamtwerk. Über *Schavririm* gibt es jedoch weder im deutschsprachigen noch im englischsprachigen Sprachraum Sekundärliteratur.

---

<sup>1</sup> Baron, Dvora: *Schavririm*. Tel Aviv: Am Oved 1949. Für diese Arbeit verwende ich Baron 1969:93-103.

<sup>2</sup> In Feinberg 1993:39-50. Übersetzungen ins Englische oder Französische liegen nicht vor.

<sup>3</sup> Das Gleiche gilt für den französischsprachigen Kulturraum.

Über Dvora Baron gibt es z.B. in folgenden bekannten deutschen Lexika der Weltliteratur keinen Eintrag: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren – Werke – Begriffe. Dortmund: Harenberg Lexikon-Verlag 1989. Der Brockhaus Literatur. Schriftsteller, Werke, Epochen, Sachbegriffe. Mannheim/Leipzig: F.A. Brockhaus 2. Auflage 2004. Gnüg, Hiltrud/Möhrmann, Renate (Hg.): *Frauen Literatur Geschichte*. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler 2. Auflage 1999.

In folgenden drei deutschen Lexika der Weltliteratur finden sich sehr kurze Einträge: Wilpert (Hg.): *Lexikon der Weltliteratur*, Bd. 1. 1988:118. Habicht et al (Hg.): *Der Literatur Brockhaus*, Bd. 1. 1988:187-188. Jens, Walter (Hg.): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Bd. 2. 1989:254-255.

Lediglich folgende drei Erzählungen wurden neben *Lichtschimmer* auf Deutsch übersetzt und auch veröffentlicht: *Vater, Sohn und Enkel* in: Bin Gurion 1963; *Siva* in: Mittelman 1964; *Ein verwehtes Blatt* in: Rottenberg 1981.

Die deutschsprachige Sekundärliteratur über Baron beschränkt sich auf Shaked 1996 und Feinberg 2005.

Um die Qualität der Erzählung und ihrer Übersetzung zu überprüfen, analysiere ich *Lichtschimmer* und *Schavririm* nach formalen Gesichtspunkten. Für den Vergleich beschränke ich mich vor allem auf den unterschiedlichen Bau und die Lichtmetaphorik. Ich verfolge einen thematologischen Ansatz, der sich vor allem auf die jüdische Tradition bezieht. Ich gehe der Frage nach, was die am häufigsten auftretenden Leitwörter und Symbole, die erwähnten Namen, ein Teil der erwähnten Zahlen und das Motiv der Kuh in der jüdischen Tradition bedeuten. Ausführliche Untersuchungen der Anspielungen auf Bibelstellen, Gebetstexte, rabbinische und kabbalistische Quellen würden den Rahmen dieser Arbeit genauso sprengen wie eingehende Untersuchungen der Stoff- und Motivgeschichte im internationalen Bereich.

Für die Beantwortung meiner Fragestellung untersuche ich, was an den oben erwähnten Stellen durch die Übersetzung verändert wurde und welche Herausforderungen beim Übertragen von Anspielungen auftreten. Ein Exkurs über Franz Rosenzweigs Vorgehen beim Übersetzen und desjenigen der ‚Translation Studies‘ soll mögliche Lösungsansätze aufzeigen. Anschließend versuche ich mir eine Meinung über Mirjam Presslers Übersetzung, ihre Wirkung und Qualität zu bilden.

Am Schluss zeige ich mögliche Botschaften Barons an die damalige hebräischsprachige Leserschaft und an die heutige deutschsprachige Leserschaft auf. Für Letzteres stelle ich ausserästhetische Überlegungen an.<sup>4</sup>

Für die genderfaire Wortwahl benütze ich den *Leitfaden zur sprachlichen Gleichbehandlung im Deutschen*.<sup>5</sup> Für Abkürzungen gilt das Abkürzungsverzeichnis der TRE. Zu untersuchende hebräische Begriffe werden nach den Regeln der Lautschrift der Association Phonétique Internationale transkribiert.<sup>6</sup> Ansonsten schreibe ich hebräische Ausdrücke und Namen nur in Anlehnung an diese Regeln – entsprechend der deutschen Aussprache und zum Teil entgegen den Vorgaben des Rechtschreibeduden – um. Bei ihrem ersten Auftreten schreibe ich hebräische Begriffe kursiv und erkläre sie. Danach verwende sie ohne besondere grafische Hervorhebung. Die Erzählung *Lichtschimmer* umfasst nur zwölf Seiten. Um die Menge der Fussnoten in einem vernünftigen Mass zu halten, gebe ich bei Zitaten aus *Lichtschimmer* keine Seitenzahlen an. Sie sind an den Anführungs- und Schlusszeichen erkennbar. Ebenfalls entgegen der Regelung des Rechtschreibedudens schreibe ich im Zusammenhang möglicher Bedeutungen Zahlen nicht aus.

---

<sup>4</sup> Ruth Klüger setzt sich dafür ein, dass bei der Literaturbetrachtung ausserästhetische Überlegungen zulässig sind. Sie ist der Ansicht, dass Bücher auf Frauen anders wirken als auf Männer. Die Rezeptionsästhetik lehrt, dass das Wort oder der Text kein Ding an sich ist und jede und jeder anders liest. Vgl. Klüger 2002:83-85.

<sup>5</sup> Albrecht et al 1996.

<sup>6</sup> Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch. 2004:16,23.

# 1 Dvora Baron und ihr Werk

## 1.1 Dvora Barons Biografie<sup>7</sup>

Dvora Baron wurde am 4. Dezember 1887 im litauisch-weissrussischen Shtetl<sup>8</sup> Usda in der Nähe von Minsk geboren. Ihr Vater, ein Rabbiner, liess seiner Tochter eine Erziehung zuteil werden, die sonst Jungen vorbehalten war. Ihr älterer Bruder Benjamin machte sie mit dem Gedankengut der Aufklärung bekannt und führte sie in die hebräische Literatur ein. Schon früh wurde ihr schriftstellerisches Talent erkannt. Ihr erstes Bühnenstück schrieb sie mit sieben auf Jiddisch, mit zwölf die erste Kurzgeschichte auf Hebräisch und 1902, als sie fünfzehn Jahre alt war, wurde ihre erste Erzählung in *Ha-Meliz* veröffentlicht. Nach dem Gymnasium studierte sie in Minsk, erwarb das Lehrerinnendiplom und arbeitete als Lehrerin und Schriftstellerin. In dieser Zeit war sie mit dem Schriftsteller Mosche Ben-Eliezer (Mosche Glembowski, 1880-1944) verlobt.

Nach dem Tod ihres Vaters und den Pogromen in ihrer Heimatstadt emigrierte sie 1910 im Zuge der Zweiten *Alija* (Auswanderungswelle) nach Palästina und heiratete dort den prominenten zionistischen Publizisten und Arbeiterführer Josef Aharonovitsch. Baron war für den literarischen Teil des wöchentlich erscheinenden *Hapo'el Hatsa'ir* (junger Arbeiter) zuständig, den ihr Mann herausgab. 1914 wurde ihre einzige Tochter, Zipora, geboren. Die Zeit des Ersten Weltkrieges verbrachte die Familie in Armut in Alexandria (Ägypten). 1919 kehrte sie aus dem Exil nach Tel Aviv zurück. Das Ehepaar Baron nahm seine Arbeit bei *Hapo'el Hatsa'ir* wieder auf. Doch innerhalb der zionistischen Gemeinde kam es zu Streitigkeiten, so dass beide ihr Engagement bei dieser Zeitschrift aufgaben.

In den zwanziger Jahren zog sich Baron in ihre Wohnung zurück. Dort verbrachte sie die restlichen über dreissig Jahre ihres Lebens meist im Bett. Sie isolierte sich zunehmend von der Aussenwelt, bis sie die Wohnung gar nicht mehr verliess. Über die Gründe ihres Verhaltens wird viel spekuliert.<sup>9</sup> Sie hatte aber weiterhin mit der literarischen Szene Kontakt. Seit 1908

---

<sup>7</sup> Die in diesem Kapitel verwendeten Daten und Fakten entstammen deutschen und englischen Publikationen. Deutsch: Vgl. Rottenberg 1981:327-328, Feinberg 2005:221-222, Rattok 2005:167-168. Englisch: Vgl. Adler 1994:91-110, Jelen 2007:xx-xxii, Coleman : <http://www.feminista.com/archives/vln3/coleman.html>, Fuchs 2001: <http://perso.wanadoo.fr/hebreunet/aufem2.htm>

Weiterführende Literatur in Hebräisch s. z.B. Aharonovitsch, Zipora (Hg.): *Agav 'orcha. Asufa me'izvoná: al D. Baron umisvivá*. Tel Aviv: Sifriat Po'alim 1960. *Agav orcha* ist nicht nur eine Sammlung von Barons Werken und Teilen ihrer Korrespondenz, sondern enthält auch Erinnerungen von Verwandten und Bekannten.

<sup>8</sup> Shtetls waren Kleinstädte in Osteuropa, wo Juden seit dem ausgehenden Mittelalter isoliert von der nichtjüdischen Umwelt mit autonomer Selbstverwaltung gemäss ihrer eigenen Religion und Tradition lebten. Weiterführende Literatur zum Shtetl s. z.B. Zborowski et al 1991 oder Polonsky 2004.

<sup>9</sup> Ein Erklärungsgrund für dieses Verhalten könnte der Tod ihres Bruders Benjamin 1923 gewesen sein. Er war ihr bester Freund und Mentor gewesen. Möglicherweise hatte Baron nach ihrer Kündigung beim *Hapo'el Hatsa'ir* Bitterkeit gegen ihre Mitstreiter empfunden. Fuchs 2001 vermutet, dass die Autorin auch nicht das Lob der Kritiker erhielt, das sie anstrebte. Sie verliess die Wohnung nicht einmal für die Beerdigung ihres Mannes 1937.

hatte Baron vergeblich versucht, ihre Erzählungen in Buchform zu veröffentlichen. 1927 gelang endlich der Durchbruch. Baron beherrschte viele Sprachen und übersetzte auch Werke von Gustave Flaubert,<sup>10</sup> Jack London und Anton Tschechow ins Hebräische.

Unerklärlich bleibt der Widerspruch zwischen den in Barons Werk vertretenen Überzeugungen und der konkreten Umsetzung im eigenen Leben. In ihren Erzählungen beschreibt Baron das Leiden der Frauen in ihren Familien im engen Shtetl-Milieu und wie sich diese aus den sozialen Einschränkungen zu lösen versuchten. Ihre Tochter Zipora aber, die unter Epilepsie litt, hatte keine öffentliche Schule besuchen dürfen und war in Barons selbst gewählte Isolation in die Wohnung hinein gezwungen worden. Sie versorgte und verpflegte ihre Mutter.

Erst relativ spät gelang es Baron, in den Kanon der hebräischen Literatur aufzurücken: Sie wurde mit dem Bialik-, dem Rupin- und dem Brenner-Preis geehrt. Als sie am 20. August 1956 in Tel Aviv starb, hinterliess sie rund achtzig Kurzgeschichten.

## **1.2 Einordnung von Dvora Barons Werk in die Geschichte der modernen hebräischen Literatur**

Baron schrieb nicht, wie man es von jüdischen Frauen ihrer Zeit in Osteuropa erwartete, nur das ‚weibliche‘ Jiddisch, sondern vor allem Hebräisch.<sup>11</sup> In Israel ermunterte Eliezer Ben Jehuda (1858-1922), der Hebräisch als gesprochene Sprache wiederbelebte, Frauen, diese Sprache zu schreiben. Seiner Meinung nach sollten sie die Literatur um ‚Zärtlichkeit‘ und ‚Geschmeidigkeit‘ bereichern.<sup>12</sup> Die jüdische Gesellschaft in Palästina war jedoch genauso androzentrisch ausgerichtet wie diejenige in Osteuropa. Auch sie nahm schreibende Frauen nicht Ernst.<sup>13</sup> Nur Baron wurde anerkannt, weil sie als einzige Schriftstellerin in der modernen ‚Hebräischen Renaissance‘ – einer Bewegung von Männern, die eine traditionelle jüdische Erziehung genossen hatten und unter dem Einfluss der *Haskala* (jüd. Aufklärungsbewegung) und nationalistischen Bewegungen für eine säkulare hebräische Kultur kämpften – Anerkennung genoss. Sie unterschied sich jedoch von ihren Kollegen in vielem und kritisierte sie.<sup>14</sup> Im Gegensatz zu ihren Zeitgenossen in Palästina, die im aufkommenden Neuhebräisch Themen des Zionismus aufnahmen, blieb sie schriftstellerisch meist beim Handlungsort des

---

<sup>10</sup> Flaubert, Gustave: *Madame Bovary*. Baron, Dvora (Ü.). Berlin: Stybel 1932. Von Wilpert (Hg.): *Lexikon der Weltliteratur*, Bd. 1. 1988:118 erwähnt von Barons Gesamtwerk lediglich diese eine Übersetzung.

<sup>11</sup> Von den achtzig Erzählungen verfasste Baron nur elf in Jiddisch. Vgl. Seidman 1997:100.

<sup>12</sup> Vgl. Rattok 2005:165-166. Ben Jehudas zweite Frau, Hemda Ben Jehuda (1873-1951), schrieb ebenfalls eine Reihe von Kurzgeschichten in Hebräisch. Weiterführende Informationen zu Hebräisch schreibenden Frauen von Rachel Morpurgo (1790-1871) bis Mitte 20. Jh. s. Zierler 2004:15-36.

<sup>13</sup> Vgl. Feinberg 1993:13. Nur wenigen frühen Dichterinnen wie Rachel Bluwstein (1890-1931), Esther Raab (1894-1981) und Jocheved Bat-Miriam (1901-1980) gelang es, bei der jüdischen Leserschaft in Palästina Popularität zu erlangen. Vgl. Rattok 2005:166-168, Jelen 2007:xl.

<sup>14</sup> Weiterführende Informationen zu Baron und der modernen hebräischen Renaissance s. Jelen 2007.

litauischen Shtetls mit seinen jüdischen Bewohnerinnen und Bewohnern.<sup>15</sup> Obwohl ihre Schriftstellerkollegen sie deshalb zum Teil diffamierten, blieb sie bei diesem Rahmen. Sie sah im Zionismus eine Erweiterung des Shtetllebens und nicht eine Antithese.<sup>16</sup> Für sie war das Shtetl Usda ein Mikrokosmos der Welt.<sup>17</sup> Auch die Schicksale der Menschen darin waren für sie universal.<sup>18</sup>

Während Barons frühe Werke offenkundig erotisch sind, weisen ihre späteren nur subtil auf Erotik hin und Sexualität ist kein Thema mehr.<sup>19</sup> Viele Texte, die Baron vor 1918 geschrieben hatte, nannte sie später ‚Lumpen‘ und wollte sie nicht veröffentlichen. Sie handeln von wilden Emotionen. Nach Rattok wurde sie genötigt, von ihnen Abstand zu nehmen, da ihr Protest gegen die Benachteiligung von Frauen in der jüdischen Gesellschaft als zu radikal empfunden wurde.<sup>20</sup> Im Mittelpunkt ihrer frühen Erzählungen stehen einsame und notleidende Frauen und Kinder im Shtetl. Baron nahm Themen wie Scheidung, Inzest und häusliche Gewalt auf.<sup>21</sup> Sarah J. Coleman zitiert die Übersetzerin Naomi Seidman:

„For a lot of male writers, the world of childhood was a perfect lost utopia. But for Dvora, there was a lot of unresolved rage. These men had had their revolution, but she hadn’t had hers.“<sup>22</sup>

Nach ihrem Tod wurden Barons frühe Erzählungen von Nurit Govrin (und Avner Holtzman) gesammelt und herausgegeben.<sup>23</sup> Ihr Ton wirkt noch steifer als der subtile Stil, den sie sich später aneignete. Nach Adler versuchte sie sich möglicherweise zu Beginn in der Männerwelt zu etablieren, indem sie ihre Fähigkeit, talmudische Idiome zu gebrauchen, zeigte. Die Leserschaft ihrer schon früh publizierten Erzählungen war erstaunt, dass eine Frau über so gute Talmudkenntnisse verfügte. Sie wurde gebeten, einfacher zu schreiben.<sup>24</sup>

Mit der Kreation des ‚Neuen Hebräers‘, der stark und tapfer war, das Heimatland aufbaute und verteidigte, konnten sich Frauen schlecht identifizieren. Im zionistischen Narrativ, das lange die neue hebräische Literatur bestimmte, nahm der Mann die Funktion des Ritters ein, der die Heimat durch Aufopferung rettete. Die Frau wurde wieder in die private Domäne

---

<sup>15</sup> Eine der wenigen Erzählungen, die in Israel spielen, sind diejenige des Hundes Ziva (*Siva* in: Mittelmann 1964:237-259) und diejenige der Hausangestellten Mirel (*Ein verwehtes Blatt* in: Rottenberg 1981:85-100).

<sup>16</sup> Vgl. Adler 1994:109.

<sup>17</sup> Vgl. Adler 1994:94.

<sup>18</sup> In *Brickplayer* schreibt Baron 1968:220, dass das Schicksal des unglücklichen Menschen das Schicksal der meisten Menschen auf der Welt sei: „They work and they toil and they die in the mud.“ Adler (Ü.) 1994:94.

<sup>19</sup> Vgl. Adler 1994:107.

<sup>20</sup> Vgl. Rattok 2005:168

<sup>21</sup> Themen in Barons Gesamtwerk s. S. 9-10, Themen in Lichtschimmer s. S. 22-23.

<sup>22</sup> <http://www.feminista.com/archives/v1n3/coleman.html>

<sup>23</sup> Govrin 1988a, dies. 1988b.

Folgende frühe Erzählungen wurden von Kronfeld et al auf Englisch übersetzt und herausgegeben: *Sister, Burying the Books, Kaddish, Bubbe Henya, An Only Daughter, Fedka, Aggravation, The End of Sender Ziv, Liska* (Baron 2001). Folgende frühe Erzählung wurde von Jelen auf Englisch übersetzt: *In What World* (Baron 2007).

<sup>24</sup> Vgl. Adler 1994:93.

abgedrängt. Thematisch blieben schreibende Frauen deshalb beim Individuellen, Persönlichen. Während aber andere Frauen fast euphorisch nach ihrer Einwanderung über ihre Erfahrung in Israel berichten, hören wir bei Baron nichts davon.<sup>25</sup> Je stärker der Individualismus nach der Mitte des 20. Jahrhunderts an Wert gewann, desto mehr wurde Frauenliteratur Anerkennung gezollt.<sup>26</sup>

Gershon Shaked zählt Baron als einzige Frau zu den Schriftstellern, die er in Anlehnung an einen Begriff der russischen Literaturkritik ‚Im Abgrund‘ nennt.<sup>27</sup> Im Gegensatz zu den Realisten sahen sie für ihre Erzählform und ihre Stilnormen Berdyczewski als Vorbild.<sup>28</sup> Sie gaben Mendeles *Nusach*-Stil<sup>29</sup> auf und öffneten ihre Sprache. Ihre neue Syntax – die westliche Syntax mit vielen Neben- und elliptischen Sätzen<sup>30</sup> – stand im Gegensatz zum ausgewogenen herkömmlichen Stil.<sup>31</sup> Wie Baron kamen diese Schriftsteller alle zu einer Zeit nach Palästina, als dort noch keine hebräische Leserschaft und kein kultureller Raum existierte. Sie befanden sich unter dem Einfluss verschiedener Strömungen der Weltliteratur. Den direktesten Einfluss hatte die hebräische Strömung der Neoromantik und Ben-Avigdors Prosa auf sie. Ihr Hauptsprecher, Josef Chaim Brenner, sprach von einer ‚Dichtung der Verzweiflung‘. Er löste dadurch eine scharfe Kontroverse aus. Chajim Nachman Bialik und der Literaturhistoriker Josef Klausner betrachteten die hebräische Literatur als Ausdruck der nationalen Renaissance und wehrten sich nicht nur gegen die Thematik der Vertreter dieser Richtung, sondern auch gegen deren Abwendung vom wohlgegliederten Nusachstil.<sup>32</sup> Die Autoren ‚Im Abgrund‘ wollten den einzelnen Menschen beschreiben und ihn nicht auf einen Vertreter einer bestimmten Gesellschaftsschicht reduzieren.<sup>33</sup> Die beliebtesten literarische Formen waren für sie Kurzgeschichten und Zeitungsartikel.<sup>34</sup>

Laut Shaked gehört Barons Werk wie dasjenige Bialiks, Schofmans und Steinbergs zur lyrisch-impressionistischen Schule.<sup>35</sup> In formaler Hinsicht erinnern Barons Kurzgeschichten an

---

<sup>25</sup> Vgl. Rattok 2005:166.

<sup>26</sup> Vgl. Rattok 2005:178.

<sup>27</sup> Dazu gehören neben Dvora Baron Josef Chaim Brenner, Hirsch David Nomberg, Uri Nissan Gnessin, Gerschon Schofman und Jakob Steinberg. Vgl. Shaked 1996:76.

<sup>28</sup> Vgl. Shaked 1996:78.

<sup>29</sup> Ein von Mendele entwickelter wohlgegliederter moderner hebräischer Stil, der unter anderem auf dem Parallelismus der biblischen Syntax und auf festen Wortverbindungen und Ausdrücken beruht. Er galt bis in die dreißiger Jahre als klassische Norm der modernen hebräischen Prosa. Vgl. Shaked 1996:16,362.

<sup>30</sup> Vgl. Shaked 1996:97.

<sup>31</sup> Von Steinberg, Brenner, Gnessin und Nomberg. Vgl. Shaked 1996:78.

<sup>32</sup> Vgl. Shaked 1996:76-78.

<sup>33</sup> Vgl. Shaked 1996:97.

<sup>34</sup> Vgl. Shaked 1996:78.

<sup>35</sup> Vgl. Shaked 1996:211,238. Die lyrisch-impressionistische Strömung wurde erst in den fünfziger bis siebziger Jahren stärker. Ihre Vertreter Binjamin Tammus, Jehudith Hendel oder Schulamit Har-Even schöpften auch aus

Erzählungen von Tschechow und Maupaussant, von der Thematik und ihrem ironischen Ausdruck an Flaubert.<sup>36</sup> Die meisten Erzählungen handeln von Frauen. Die Protagonistinnen sind oft verwaist. Wenn Baron Ironie verwendet, richtet sie diese gegen das grausame Schicksal und seine Vollstrecker, nicht gegen die leidenden Frauen. Barons Empathie für die Protagonistinnen kommt in der Anlage der Figuren zum Ausdruck. Die Handlung beruht in der Regel auf einer Veränderung im Schicksal der Protagonistin. Die Handlungen mit ihrem realistischen Hintergrund lösen bei der Leserschaft emotionale Reaktionen aus. Hier steht sie in Berdyczewskis Tradition. Ihre Landschaftsbeschreibungen sind stimmungsvoll und haben oft metaphorische und emotionale Funktion.<sup>37</sup>

Doch Baron ist mehr als eine interessante Vertreterin von literaturgeschichtlichen Strömungen der frühen hebräischen Literatur in Palästina/Israel. Kulturwissenschaftlich sind ihre Erzählungen von grossem Wert. Denn sie ist eine der wenigen bekannten Zeuginnen von Frauenleben im Shtetl.

### **1.3 Dvora Barons Werk als Zeugnis von Frauenleben im Shtetl**

Nach Haumann ist die Literatur über das Shtetl für die Rekonstruktion jüdischen Lebens dort eine einzigartige Quelle.<sup>38</sup> Fotografien von hebräisch und jiddisch schreibenden Schriftstellern, 1909 aufgenommen, zeigen zwanzig Männer und eine Frau: Dvora Baron. Das meiste, was wir über das Shtetlleben wissen, stammt von schreibenden Männern wie Mendele Mocher Sefarim (Schalom Jakob Abramowitsch), Schalom Alejchem (Schalom Rabinowitsch), Isaak Leib Perez, Josef Chaim Brenner oder Isaak Dov Berkowitz. Viele dieser Schriftsteller – wie zum Beispiel Mendele oder Perez – haben auch Frauenschicksale beschrieben, vermitteln dabei aber ein ganz bestimmtes Bild der Frau im Shtetl. Als Anhänger der Haskala und vom Sozialismus beeinflusst beschreiben sie Frauen als Opfer eines antiquierten sozialen und ökonomischen Systems.<sup>39</sup> Ganz anders jedoch Dvora Baron.

Sie ist die einzige berühmt gewordene Prosaschriftstellerin, die aus dem Shtetl-Milieu stammt. Wie ihre Zeitgenossen schrieb sie zunächst in Jiddisch, wählte aber bald Hebräisch

---

englischen und französischen Quellen. Bei ihnen gab es den sensiblen Helden oder Antihelden, der nicht mehr eine ganze soziale Gruppe vertrat, sondern eher am Rand der Gesellschaft lebte. Vgl. Shaked 1996:239.

<sup>36</sup> Baron hat sowohl Tschechow wie Flaubert übersetzt, vgl. S. 4 und Anm. 10.

<sup>37</sup> Vgl. Shaked 1996:94-96,211.

<sup>38</sup> Vgl. Haumann 2003:327-328.

<sup>39</sup> Schalom Alejchem zeigt Frauen oft etwas stereotyp als schlecht gelaunte Nörglerinnen, so zum Beispiel die Mutter in seiner Autobiografie (Alejchem 1958). Mendele Mocher Sefarim beschreibt in *Der Schmarotzer* (in Abramowitsch 1956) eine Mutter, die sich nicht um ihr krankes Kind kümmert. Isaak Leib Perez zeigt lieblose Frauen in *Bontsche Schweig* (in Eidherr 1987). Weiterführende Informationen zu Frauen im Shtetl bei Perez s. Adler 1980:21-25.

als literarische Sprache.<sup>40</sup> Ihre Erzählungen sind wichtige, aber bislang vernachlässigte Informationsquellen über das Shtetl, insbesondere über Frauenleben in diesem Milieu.<sup>41</sup> Sie reflektieren eine andere Erfahrung und Wahrnehmung als diejenige der Männer. Zwar fokussiert auch Baron soziale Ungerechtigkeit, aber ihre Perspektive unterscheidet sich von derjenigen ihrer Zeitgenossen. In ihrem ganzen Werk schreibt Baron nicht als Kritikerin, die ein überholtes System verurteilen oder reformieren will. Ihre Absicht war es, den Geist der Menschen in ihrem Heimatshtetl einzufangen. Sie stellt sowohl die Schönheit wie auch die Hässlichkeit dar, welche unter der Oberfläche des Shtetlalltags verborgen war. Barons Shtetl ist vielfältig: Hier leben und sterben Menschen. Sie feiern zusammen, sind aber auch einsam. Sie selber kannte das Tempo im Shtetl, seine Werte und die Schwierigkeiten der Menschen darin. Baron ärgerte sich über gewisse Sitten, die dort vorherrschten und vor allem Frauen betrafen. Nach Adler hatte Baron keinen sozialistischen, sondern einen humanistischen Zugang zu dieser Lebenswelt.<sup>42</sup>

In ihren gesammelten Werken fällt auf, dass darin zwar Männer und Frauen vorkommen, dass aber Frauen und ihre Sicht vorherrschen. Barons Shtetl ist vor allem eine Frauenwelt, auch wenn sich diese um die Männer dreht.<sup>43</sup>

Die Tatsache, dass sie die Tochter eines Rabbiners war, hatte einen grossen Einfluss auf ihr Werk. Sie lernte aus erster Hand Aspekte des Shtetllebens kennen, die andere nicht kannten. Menschen kamen zu ihrem Vater, um bei dem gelehrten und mitfühlenden Mann religiöse Angelegenheiten zu regeln, Lösungen bei Streitigkeiten zu finden, sich in delikaten Familienangelegenheiten beraten zu lassen oder sich vor einer Abreise ins Ausland segnen zu lassen. Fast alle in Uzda mussten den Rabbiner manchmal um Rat bitten. Der Raum, wo ihr Vater die Menschen beriet, war nur durch einen Vorhang vom Rest des Wohnraumes abgetrennt. So bekam Baron schon als kleines Kind viel von diesen Gesprächen mit und lernte die Probleme der Menschen und ihre Beziehungen untereinander kennen.<sup>44</sup>

Ihr Vater hatte den grössten Einfluss in ihrem Leben. Sie beschreibt ihn als lebenswürdig, weise und mitfühlend. Er soll eine warmherzige, tolerante Person gewesen sein, der auch moderne hebräische Prosa gelesen hat. Er machte seine Tochter mit der männlichen Welt der

---

<sup>40</sup> Weiterführende Informationen über Hebräisch lernende und schreibende Frauen ab dem Wendepunkt im Jahr 1880 s. Parush 2004:207-248.

<sup>41</sup> Vgl. Adler 1994:92.

<sup>42</sup> Vgl. Adler 1994:92-93.

<sup>43</sup> Jens (Hg.): Kindlers Neues Literatur Lexikon, Bd. 2. 1989:254 stellt als einziger richtig fest, dass Barons Thema ungeliebte Frauen sind. Inklusive Sprache, wie wir sie in Habicht et al (Hg.): Der Literatur Brockhaus, Bd. 1. 1988:187-188 und Wilpert (Hg.): Lexikon der Weltliteratur, Bd. 1. 1988:118 vorfinden, ist meines Erachtens nicht angebracht.

<sup>44</sup> Vgl. Adler 1994:95-96

rabbinischen Literatur vertraut und gab ihr die Werkzeuge in die Hand, die sie als Hebräisch schreibende Schriftstellerin brauchte, um berühmt zu werden. Er lehrte sie den Raschikommentar lesen. Wenn er den Knaben den Talmud lehrte, sass sie auf der Frauengalerie und hörte zu. Barons Vater soll immer für die Schwächeren Partei ergriffen haben. In ihren Werken kommt die gleiche Sympathie zu den Unterdrückten vor.<sup>45</sup> Er war ihr Vorbild, und es kam zu keinem Generationenkonflikt zwischen den beiden. Nicht von ungefähr werden Väter und Rabbiner in ihren Erzählungen liebevoll beschrieben.<sup>46</sup> Über den Charakter ihres Vaters erfahren wir auch aus den Briefen, die er an seine Kinder schrieb, nachdem sie das Shtetl verlassen hatten und aus den Erinnerungen von Barons Neffen.<sup>47</sup> Durch ihre Erzählungen hält sie die Erinnerung nicht nur an das Shtetl, sondern auch an ihre Familie und Freunde, vor allem an ihren Vater, aufrecht. Nach Adler ist sie die Erzählerin der Geschichten anderer und gleichzeitig erzählt sie von sich selbst.<sup>48</sup>

Im Rahmen ihrer Shtetl-Erzählungen greift Baron vor allem folgende Themen auf:<sup>49</sup>

- das Eheleben
- Gesetze ritueller Reinheit als integraler Teil der Ehe<sup>50</sup>
- Männer, die ihre Frauen vernachlässigen oder verlassen<sup>51</sup>
- Scheidung<sup>52</sup>
- die Wichtigkeit von Knabengeburt<sup>53</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. Adler 1994:96.

<sup>46</sup> Ein Beispiel von Barons positivem Vater- und Rabbinerbild findet sich in der Erzählung *The first day* in Baron 2001. Die Beschreibung von Vätern und Rabbinern unterscheidet sich von den Schilderungen fanatischer Rabbiner als reaktionäre Kräfte durch ihre zeitgenössischen Kollegen. In der modernen Literatur werden sowohl Rabbiner wie Väter oft als destruktive Elemente dargestellt.

<sup>47</sup> Vgl. Pedarsky 1960:205-208 und Adler 1994:97.

<sup>48</sup> Vgl. Adler 1994:94. In vielen Erzählungen kommt die Erzählerin Chana vor, benannt nach der während der Schoa ermordeten Schwester der Schriftstellerin. Sie trägt Dvora Barons Züge. Zur Diskussion, ob Barons Erzählungen autobiografisch sind s. Jelen 2007:xxiii-xxvii.

<sup>49</sup> Zusammengefasst und leicht verändert nach Adler 1994:101-107.

<sup>50</sup> Immer wieder ist der unangenehme Gang zur *Mikwe* Thema. (Frauen sind verpflichtet, sieben Tage nach der Menstruation ins öffentliche Tauchbad zur rituellen Reinigung zu gehen). S. z.B. *Fradl* in Baron 2001. Sexualität und Reinheitsgesetze für Frauen sind bei Schriftstellern kein Thema.

<sup>51</sup> S. z.B. *Deserted wife* in Baron 2001.

<sup>52</sup> Scheidung bedeutete die grösste Schande für die betroffene Frau. Eine geschiedene Frau wurde im Shtetl ausgegrenzt. Frauen erduldeten viel, um sie zu vermeiden. Vgl. Adler 1988:40-44. Baron beschreibt, was dazu führen konnte: Der Mann verliebte sich in eine andere, die eigene Familie hetzte ihn gegen die eigene Ehefrau auf oder ihre (vermeintliche) Unfruchtbarkeit. S. z.B. *Bill of Divorcement* in Baron 2001. Auch dieses Problem lernte Baron durch die Tätigkeit ihres Vaters kennen. Vgl. Adler 1994:103-104. Bei Mendele und Perez sind die Folgen einer Scheidung für Frauen kein Thema.

<sup>53</sup> In *The first day* in Baron 2001 wird der Vater der Ich-Erzählerin zu einer Beschneidung bei Verwandten gerufen, als sie geboren wird. Die Beschneidung wird als freudiges Ereignis gefeiert, während die Stimmung wegen ihrer Geburt gedrückt ist. In *Trifles* in Baron 1969 wird eine Frau von ihrem Mann nach jeder Mädchengeburt geschlagen und mit der Androhung, sich scheiden zu lassen, zum Rabbiner mitgenommen. Die von der Geburt noch geschwächte Frau, von ängstlichen Mädchen umringt, folgt dem ausser sich geratenen Mann dorthin. Bei

- Hausarbeit<sup>54</sup>
- Freundschaft<sup>55</sup>
- Bevorzugung von Knaben und Männern<sup>56</sup>

Dank Barons Erzählungen ist uns die weibliche Sicht auf die untergegangene Shtetl-Welt erhalten geblieben.

## 2 Eine Auswahl wichtiger Begriffe zum Verständnis von *Lichtschimmer*

Im Folgenden erkläre ich eine Auswahl wichtiger Begriffe, um Barons religiösen Hintergrund aufzuzeigen. Nur so wird ihre Botschaft an das jüdische Publikum verständlich.

### 2.1 Chassidismus

Seit dem 17. Jahrhundert war die althergebrachte rabbinische Ordnung durch die Kosaken- und Bauernaufstände und die darauffolgende Mord- und Plünderungswelle gestört und das Verständnis von Gläubigkeit ging in eine neue Richtung. Während die einen versuchten, die Erlösung zu erreichen, indem sie weiterhin den Weg des Rabbinismus verfolgten, versuchten andere, die Revolution im Innern des Menschen vollziehen.

Dazu zählte unter anderem der Chassidismus, eine Erweckungsbewegung, welche die Kabbala popularisierte.<sup>57</sup> Sie wurde in Osteuropa durch Baal Schem Tow (Israel ben Elieser, 1699-

---

Mendele und Perez hingegen werden Männer durch Frauen bedroht und verlassen. S. z.B. die Mutter und die Ehefrau von Perez' *Bontsche Schweig* in Nadelmann 1984.

<sup>54</sup> Hausarbeit stellt Baron als heilend dar. In *What has been* in Baron 1969 wird Minas Mutter durch Handarbeit ruhig. Baron selber soll eine effiziente Hausfrau gewesen sein und sich mit Handarbeit beschäftigt haben. Weiterführende Informationen s. Lachover 1960:229-230 und Zakai 1960:225-229.

<sup>55</sup> Z.B. die Freundschaft zwischen Chana und Mina und Chana und Gitel in *Gilgulim* in Baron, Dvora: Ma schehaja (Hebr.). Tel Aviv: Davar 1939.

<sup>56</sup> Zeugnis der Inferiorität der Frau legt z.B. Ber 6,18 (tägliches Morgengebet) ab: „Gepriesen seist du, Ewiger, unser Gott ..., der mich nicht geschaffen hat als Frau.“ Weiterführende Informationen dazu s. Böckler 2002:68-70. Die Inferiorität der Frau im Shtetl war schon in der 1904 erschienenen Erzählung *A Superfluous One* Thema. Vgl. Adler 1994:106. In *Kaddish* in Baron 2001:155-161 wünscht ein Grossvater, dass seine Enkelin ein Knabe wäre, weil sie dann den *Kaddish* (Gebet, das durch einen männlichen Verwandten nach dem Tod gesprochen wird) für ihn sagen könnte. Barons Frauen fühlen sich von der intellektuellen und religiösen Sphäre der jüdischen Tradition ausgeschlossen. Keiner von Barons schreibenden Zeitgenossen greift dieses Thema auf.

<sup>57</sup> Vgl. Haumann 2003:310-311. Dass es auch zu Konflikten zwischen verschiedenen Auffassungen im Judentum kam, zeigt der Fall des Gaon Elija von Wilna, einer Koryphäe des litauischen Judentums, eines Repräsentanten der Vereinigung höchsten rabbinischen Wissens mit einer strikt theistischen, orthodoxen Kabbala, der ab 1772 Chassidim verfolgte. Vgl. Scholem 1980:379.

1760) begründet.<sup>58</sup> Seine Botschaft war revolutionär: Die göttliche Offenbarung und Gnade wird nicht nur den Gelehrten zuteil, sondern auch einfache Menschen können sie sich durch fromme Taten verdienen. Jede körperliche Handlung kann Gottesdienst sein. Gebete sind nicht an einen bestimmten Ort gebunden. Wichtig ist nicht die Hoffnung auf ein jenseitiges, glückliches Leben, sondern die trostreiche Wirklichkeit einer erfüllten Gegenwart. Es geht um die unmittelbare Vereinigung mit dem Göttlichen in ‚kindlich-froher‘ Unschuld.<sup>59</sup>

Die Anhänger dieser Bewegung hiessen *Chassidim* (Rechtschaffene, Fromme). Etwa zwischen 1750 und 1800 war das Goldene Zeitalter des Chassidismus. Der *Zaddik* (offizieller Titel eines chassidischen Meisters) spielte in dieser Bewegung eine zentrale Rolle. Er galt als Vermittler zwischen Gott und Mensch. Durch *Kawwana* im Gebet (völlige Hingabe an Gott) und *Hitlahavut* (spirituelle Ekstase) führte er seine Anhänger zu Gott.<sup>60</sup> In kürzester Zeit gab es sehr viele dieser Heiligen. Der Gründer und seine Nachfolger boten dem Volk durch ihre praktischen Kenntnisse und religiösen Fähigkeiten Hilfe. Die Bewegung, die ursprünglich unter anderem auch als Reaktion auf das Versagen der Orthodoxie entstanden war, erstarrte jedoch in einem einseitigen Doktrinarismus.<sup>61</sup>

## 2.2 Zaddikim

Zaddikim gibt es im Judentum nicht erst seit dem Chassidismus. Die Begriffe Zaddik und Zadkoniss (oder Zadkonit) bezeichnen männliche und weibliche Gerechte. Als gerecht werden sie in ihrer Beziehung zu anderen Menschen und zu Gott angesehen. Es sind fromme, wohltätige Menschen. Z.B wird in Gen 6.9 Noach als Zaddik bezeichnet. Chana und Zeev Safrai unterscheiden verschiedene Gruppen von Heiligen im Judentum und grenzen den Zaddik folgendermassen ab:

„The tzaddik does not heal, ... but rather prays. In practice the righteous individual has no supernatural power, and his strength lies in addressing God, and he, thereby, constitutes a social type different from the ‚holy‘ man. Furthermore, the righteous individual is not a professional, he is not available all the time, he only acts in time of distress, in response to the requests from the community or from particular individuals.“<sup>62</sup>

Der Begriff Zaddik ist vielschichtig. Nach Gertrude und Thomas Sartory können alle Juden, die sich getreulich an die Tora (Lehre, Unterweisung)<sup>63</sup> halten, Zaddikim genannt werden.

---

<sup>58</sup> Schon früher gab es den aschkenasischen Chassidismus, eine elitäre, ethisch-mystische Frömmigkeitsbewegung im mittelalterlichen deutschen und zum Teil auch französischen Judentum des 12./13. Jh.; Anhänger des Chassidismus gibt es heute noch. Vgl. Herweg 1994:205-206.

<sup>59</sup> Vgl. Nadelmann 1984:424-425.

<sup>60</sup> Vgl. Schoeps (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. 1992:93,258.

<sup>61</sup> Vgl. Eidherr 1987:243.

<sup>62</sup> Poothuis et al 2004:71.

<sup>63</sup> Im engeren Sinne: der Pentateuch. Im weiteren Sinn: der ganze *Tanach* (AT) und die ‚mündliche Lehre‘.

Gemäss Sartory gibt es in der spirituellen Tradition auch den verborgenen Zaddik.<sup>64</sup> In einem Gespräch mit Sartory meinte Friedrich Weinreb, dass sich auch der im Verborgenen wirkende Zaddik nicht in einer allgemeingültigen Definition umschreiben lasse:

„Wichtig ist, dass er überhaupt nicht anders zu sein scheint als andere Menschen. Er kleidet sich nicht anders, verhält sich nach aussen hin nicht anders. Finge er auf demonstrative Art an, anders zu sein, wäre er schon kein Zaddik mehr, sondern nur ein Heuchler, Wichtigtuer. Viele Zaddikim waren Handwerker, Schneider, Schuster – und übten ihren Beruf auch aus. Andere gab es, die einfach lernten ... und in aller Stille Gutes taten. Das Spektrum hat kein Ende ... Die Welt des Verborgenen ist in ihm mächtig. Darum darf er nicht ‚bekannt‘ sein. – Würde ein Zaddik sagen ... Ich bin doch eigentlich ein ganz Guter – dann wäre es schon aus mit ihm ... gerade als Zaddik fühlt er: Der Weg ist noch weit, noch ewig weit! Was bin ich schon? Das kleine Stückchen Weges, das ich gegangen bin! Auf dem Weg erst sah ich, wie vieles ich nicht weiss, was alles ich nicht kann! – Das macht ihn sehr bescheiden – ‚verborgen‘ auch hier!“<sup>65</sup>

Zaddikim sind oft schweigende Leute, die sich durch Taten ausdrücken, mit ihrem Sein wirken. Mosche konnte nicht gut sprechen und gilt in der rabbinischen Tradition als grösster Zaddik. Aaron sprach für ihn.

Tiere merken das Aussergewöhnliche an einem Zaddik. Tiere, die einem Gerechten gehören, werden von ihm geprägt und sind ihm ähnlich. Doch ihre Anhänglichkeit ist nicht einseitig. Rudolf Mach schreibt in seiner Monografie über den Zaddik im Talmud und Midrasch, seine Tiere seien ihm „so lieb wie seine eigene Person“.<sup>66</sup>

### 2.3 Schechina

Gemäss rabbinischer Tradition besteht die Welt nur wegen dem Zaddik.<sup>67</sup> Solange es 36 Gerechte gibt, welche die *Schechina* (Einwohnung Gottes) empfangen, wird die Welt auch nicht untergehen.<sup>68</sup> In der rabbinischen Literatur bezeichnet dieser Begriff die Gegenwart Gottes in der Welt: an bestimmten Orten, beim Volk oder bei Einzelnen. Mit der Schechina verbinden sich verschiedene Gottesvorstellungen. Während die einen glauben, dass sie sich bei der Zerstörung des Ersten Tempels in den Himmel zurückgezogen habe, um in der Zeit der Erlösung zurückzukehren, meinen andere, dass sie beim Beten, beim Tora-Studium, aber auch bei Kranken anwesend sei. Die Schechina gilt als eine Art Zwischenwesen zwischen Gott und Menschen und wird oft mit dem Licht der Sonne verglichen. In der Kabbala steht die Schechina für die zehnte und unterste *Sefira* (Emanation des *En-Sof*, wörtlich: desjenigen ohne

---

<sup>64</sup> Vgl. Sartory 1981:84.

<sup>65</sup> Sartory 1981:85.

<sup>66</sup> Mach 1957:114.

<sup>67</sup> Vgl. bYom 38b: R. Eleazar meinte, die Welt würde auch wegen eines einzigen Frommen erschaffen worden sein. Denn Gott habe gesehen, dass das Licht gut sei (Gen 1,4) und gut sei auch der Zaddik. R. Hija b. Abba sagte im Namen R. Johanans, dass die Welt auch wegen eines einzigen Frommen bestehen würde, denn der Fromme sei die Grundlage der Welt.

<sup>68</sup> Vgl. bSanh 97b.

Ende).<sup>69</sup> Die Schechina gilt als arm, denn sie hat nichts aus sich selber, sondern nur, was ihr aus dem Strom der Sefirot zukommt.<sup>70</sup>

## 2.4 Kabbala und damit zusammenhängende Begriffe

Unter dem Begriff *Kabbala* (Tradition, Überlieferung) wurde ursprünglich die gesamte Lehre (Tora) verstanden. Seit dem 12./13. Jh. ist Kabbala der Name der allmählich zu einer eigenen Schule und Literatur ausgebildeten jüdischen Geheimlehre.<sup>71</sup> Als ältestes Buch der Kabbala gilt das Abraham, respektive R. Akiba zugeschriebene Buch *Jesira* (Buch der Schöpfung). Es erläutert die Schöpfung unter anderem durch Analogie mit den 22 Zeichen des hebräischen Alphabets.<sup>72</sup> 1180 erschien das Buch *Bahir* (Buch des Hellen) in der Provence. Es leitet sich vom Schriftvers Hiob 37,21 her, mit welchem es beginnt.<sup>73</sup> Als mystisch-theologische Strömung und Geheimlehre erreichte die Kabbala im 13. Jh. in Spanien mit der Erscheinung des *Zohar* (Buch des Glanzes) ihren Höhepunkt. Es ist ein Kommentar zur Tora und ein Kompendium kabbalistischer Philosophie.<sup>74</sup> Von 1500 bis ca. 1800 hatte der *Zohar* neben Bibel und Talmud fast kanonisches Ansehen.<sup>75</sup> Seine Lehre betont das Hervorgehen aller Objekte aus En-Sof. Als erster Akt hatte er seine Schöpferkraft aus seinem Wesen hinausprojiziert. Jeder weitere Schöpfungsakt war ein weiteres solches Hinaustreten. En-Sof würde entheiligt werden, wenn er in direkter Verbindung mit der Welt stünde. Zwischen ihm und der Welt stehen die zehn *Sefirot* (Plural von Sefira). Mittels dieser hat er die Welt erschaffen.<sup>76</sup> Im Zentrum der Ethik des *Zohar* steht die *Devekut* (ständiges Verbundensein mit Gott). Dabei

---

<sup>69</sup> Vgl. Schoeps (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. 1992:410. En-Sof ist nicht der Schöpfer, sondern die Gottheit vor dem Beginn ihrer Manifestation, der Schöpfung. Vgl. Miers 1987:14.

<sup>70</sup> Vgl. *Zohar* I 249b.

<sup>71</sup> Elemente der Lehre gehen ins persische Zeitalter zurück. Vgl. Miers: Lexikon des Geheimwissens. 1987:219. Die frühe Lehre gleicht den Emanationstheorien der Neuplatoniker. Vgl. Scholem 1980:285. Unter Kabbala ist eine Bewegung mit verschiedenen Systemen zu verstehen, in der v.a. zwischen dem 12. und 17. Jh. die mystischen Tendenzen im Judentum ihren religiösen Niederschlag gefunden haben. Vgl. Scholem 1973:117-158. Auch christliche Gelehrte wie Reuchlin, Knorr von Rosenroth und Helmont beschäftigten sich mit der Kabbala. Noch heute wird die Kabbala auch als jüdisch-christlicher Einweihungsweg gesehen. Vgl. Benedikt 1986, ders.: 1987. Auch auf die Literatur hatte die Kabbala Einfluss (z.B. Abbé de Villars, Dante).

<sup>72</sup> Vgl. Miers 1987:219,369-370.

<sup>73</sup> Vgl. Dienzelbacher 1989:292.

<sup>74</sup> Es gibt Überlieferungen, die besagen, dass der *Zohar* von R. Simeon ben Jochai stamme. Es ist jedoch eine pseudoepigraphische Schrift, welche in ihrem Stil alte Midraschwerke nachahmt. Ihre Entstehung ist in die Zeit ihrer Veröffentlichung durch R. Moses de Leon zu datieren. Vgl. Miers 1987:238,369,372,378 und Dienzelbacher 1989:292. Weitere Informationen zum literarischen Charakter, zur Entstehung und Autorenschaft des *Zohar* s. Scholem: 1992:13-22. Aramäischer Text des *Zohar* s. [www.sup.prg/sohar](http://www.sup.prg/sohar). Engl. Übersetzung und Kommentar s. Matt 2004.

<sup>75</sup> Vgl. Scholem 1992:7.

<sup>76</sup> Weiterführende Informationen zur Gottesanschauung des *Zohar* und den Sefirot s. Scholem 1992:28-47.

spielt Armut als religiöser Wert eine herausragende Rolle. Es findet eine Gleichsetzung der Armen mit den Zaddikim statt.<sup>77</sup>

Nach Vertreibung der jüdischen Bevölkerung aus Spanien 1492 verstärkte sich die messianische Konnotation des Zohar durch Isaak ben Schlomo Luria Aschkenasi (1534-1572) in Safed.<sup>78</sup> Durch ihn wurde die kabbalistische Vorstellung des Weltprozesses komplexer.<sup>79</sup> Neu bei Luria ist die Lehre des *Zimzum* (eigentlich Konzentration/Kontraktion, zutreffender ist jedoch Zurückziehen/Rückzug). Durch einen Prozess des Einschrumpfens in Gott wurde die Existenz des Weltalls möglich. Der erste Akt war ein Akt der Einschränkung. Erst im zweiten Akt trat Gott mit einem Strahl seiner Wesenheit aus sich hinaus und begann seine Offenbarung oder seine Entfaltung als Schöpfergott. Jede Stufe des Schöpfungsprozesses enthält in sich die Spannung zwischen dem in Gott selbst zurückflutenden und dem aus ihm hervorbrechenden Licht. In der Essenz des göttlichen Wesens vor dem Zimzum waren Liebe und Gnade, aber auch *Din* (göttliches Gericht, Strenge) enthalten. Der erste Akt des Zimzum, mit dem sich Gott determiniert und beschränkt hat, ist ein Akt des Din. Die Wurzel der göttlichen Strenge blieb nach dem Zimzum mit dem Residuum des göttlichen Lichts im Urraum zurück. Erst ein zweiter Strahl aus der Essenz des En-Sof brachte den Weltprozess ins Chaos. Dabei findet *Hitpaschtut* und *Histalkut* (zentrifugales Hervor- und zentripetales Zurücktreten) wie ein Akt des Atmens statt. Die Wurzel des Bösen gründet in der Kategorie des Din und ist schon im Akt des Zimzum verborgen. Aber *Reschimu* (ein Rest des göttlichen Lichts) bleibt auch beim Rückzug der Substanz des En-Sof zurück.<sup>80</sup>

Neu ist bei Luria auch die Lehre der *Schvirat ha-Kelim* (Bruch der Gefäße). Das göttliche Licht entfaltetete sich im Urraum auf verschiedenen Stufen und erschien unter verschiedensten Aspekten. Vor allen anderen Wesen im Urraum entstand im Strahl göttlicher Essenz Adam Kadmon (Urmensch). Er ist die erste und höchste Form, in der sich die Gottheit nach dem Zimzum zu manifestieren beginnt. Aus seinen Augen, seinem Mund, seinen Ohren und seiner Nase sprühen die Lichter der Sefirot. Später wurden für die Aufnahme der einzelnen Lichter Gefäße geschaffen, die sie auffangen und bewahren sollten. Bei den drei höchsten Sefirot funktionierten diese, doch diejenigen für die sechs unteren erwiesen sich als zu schwach. Sie barsten. Der Grund ist kathartischer Art. Die tiefsten Wurzeln der *Kelipot* (Schalen, Kräfte des

---

<sup>77</sup> Moses de Leon braucht für Arme und Gerechte denselben Ausdruck: *bne hechala de-malka* (Hofstaat Gottes). Vgl. Scholem 1967:254-255.

<sup>78</sup> Vgl. Herweg 1994:207.

<sup>79</sup> Das bekannteste Werk ist *Ez Chaim* (Lebensbaum). Die Lehren der lurianische Kabbala wurden von Lurias Schüler R. Chaim Vital Calabrese (1542-1620) überliefert. Weiterführende Informationen zu Luria und der lurianischen Kabbala s. Klein 2005. Hebräischer Text und englische Übersetzung von Vitals wichtigem Werk *Scha'ar Haklalim*, inkl. Kommentar, s. Klein 2000.

<sup>80</sup> Vgl. Scholem 1980:285-290.

Bösen) existierten schon vor dem Bruch der Gefäße und lagen mit den Lichtern der Sefirot und dem Reschimu durcheinander im Urraum. Die Notwendigkeit, die Elemente der Sefirot und die sich bildenden Gefäße zu reinigen und die Kelipot auszuschneiden, brachte den Bruch der Gefäße mit sich. Der Zweck der Reinigung war, das Böse als reale Macht entstehen zu lassen. Dieses ist bei Luria wie im Zohar ein Abfallprodukt aus dem Lebensprozess der Sefirot, speziell der Sefira des strengen Gerichts. Aus den Scherben der zerbrochenen Gefäße entstand also das Böse, das sich auf allen Stufen der Weltentwicklung einnistete. Aber an den Scherben hängen auch 28 Funken des heiligen Lichtes aus Gottes Essenz. Diese heiligen Elemente haben sich jedoch mit unheiligen und unreinen vermischt. Ziel ist nun nach Luria der *Tikkun*: die Restitution des durch den Bruch geschaffenen Makels und die Wiederherstellung des ursprünglichen Ganzen.<sup>81</sup> Die Schechina zerbarst als letztes Sefira beim Bruch der Gefäße. Die Schechina zu ihrem Herrn zurückzuführen und mit ihm zu vereinigen ist der wahre Sinn aller Gebote der Tora:

„Die Fixierung des Sinns auf diese Funktion der menschlichen Handlungen verleiht ihnen besonders durchschlagende Kraft.“<sup>82</sup>

Nach dem Bruch der Gefäße kam aus dem Urstrahl des En-Sof ein neuer Lichtstrom aus der Stirn des Adam Kadmon, der die ungeordneten Elemente von neuem zusammenfasste. Die Lichter der Sefirot wurden neu organisiert. Aus jeder Sefira tritt Gottes Persönlichkeit in einer bestimmten Ausprägung entgegen. Es gibt fünf *Parzufim* (Angesichter der Gottheit): *‘Arich ‘Anpin* (der Langmütige, Gnadenvolle), *‘Abba und ‘Ima* (Vater und Mutter) – im Zohar *Chochma* (Weisheit) und *Bina* (Intelligenz) genannt – *Se’ir ‘Anpin* (der Ungeduldige) und *Rachel* (die Schechina). Neu ist, dass die Potenzen der sechs niedrigen Stufen, in denen Gnade, Recht und Erbarmen im Gleichgewicht stehen, in einem einzigen Parzuf, dem *Se’ir ‘Anpin*, organisiert sind. Solange der *Tikkun* nicht vollendet ist, bilden *Se’ir ‘Anpin* und *Rachel* zwei *Parzufim*, obwohl es sich hier um eine zusammengehörende Persönlichkeit Gottes handelt.<sup>83</sup> Aus den *Parzufim* entstanden fünf Seelenarten: *Neschama*, *Ruach*, *Nefesch*, *Chaja* und *Jechida* (letztenannte ist die Höchste). Sie entsprechen den verschiedenen Organen Adams. Jede menschliche Seele ist ein Funken (<nizoz>) Adams. Die Sünde des ersten Menschen brachte die verschiedenen Seelen durcheinander. Erst bei der Ankunft des Messias wird die Ordnung wieder hergestellt sein. Bis dann muss die Menschenseele durch verschiedene Körper von Menschen und Tieren, aber auch durch unbelebte Dinge wie Holz, Bäche und Steine wandern.<sup>84</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. Scholem 1980:290-295

<sup>82</sup> Scholem 1980:302.

<sup>83</sup> Vgl. Scholem 1980:295-297.

<sup>84</sup> *Gilgulim*: kabbalistische Reinkarnationslehre, die auf dem Zohar (Kapitel *Mischpatim*) und der Lehre Lurias beruht und von seinem Schüler Chaim Vital zusammengestellt wurde.

Moses ben Jakob Cordovero, ein Schüler Lurias, hat aus älteren Quellen die Lehre der vier Welten übernommen, die es zwischen En-Sof und der irdischen Welt gibt: *‘Azilut* (Welt der Emanation), *Beri’a* (Welt der Schöpfung, des Thrones und der höchsten Engel), *Jezira* (Welt der Formen und Engel) und *‘Assija* (Welt des Herstellens). Nach Luria und seinen Schülern geht die Evolution der Schöpfung ständig weiter. Zwischen den Welten gibt es eine Art Vorhänge. Diese bewirken das Zurückfluten der göttlichen Substanz nach oben. Nicht En-Sof selbst breitet sich in den unteren Welten aus, sondern *He’ara* (ein Strahlen, das von ihm ausgeht).<sup>85</sup>

Nachdem die lurianische Kabbala in der pseudomessianischen Bewegung des Schabbetai Zwi (1626-1676) entartet war, fand sie bei den Chassidim ihre Erneuerung.<sup>86</sup> Diese entwickelten einen Ritus, den sie *Nusach ha-Ari* nannten.<sup>87</sup>

### **3 Vergleichende Analyse von *Lichtschimmer* und *Schavririm***

#### **3.1 Zusammenfassung, zeitliche und örtliche Entwicklung**

Baron gibt keine Hinweise auf die Zeit, in der die Erzählung spielt. Es findet jedoch eine zeitliche Entwicklung statt: Die Erzählung beginnt mit der Erwähnung eines Wintermorgens, durchläuft die Jahreszeiten Frühling und Sommer und endet im Herbst mit dem Monat Elul.<sup>88</sup> Sie ist durch die Zahlen 5, 8 und 12 gerahmt. Bei der Darstellung der örtlichen Entwicklung wird sichtbar, dass 5 Mal eine Bewegung von oben nach unten stattfindet.<sup>89</sup> Die vierte Bewegung von oben nach unten wird nicht mehr von Chaja Frume ausgeführt. Die Menschen bewegen sich jetzt zu ihr hinunter. Die Erzählung endet mit einer Bewegung nach oben durch Chaja Frume. Sie wird auf diese Weise abgerundet, denn mit der Zahl 5 und einer Bewegung nach unten durch Chaja Frume hatte sie begonnen. Die Zahl 8 im zweiten Abschnitt wird in der Anzahl Abschnitte wieder aufgenommen.

---

<sup>85</sup> Vgl. Scholem 1980:297-299.

<sup>86</sup> Vgl. Herweg 1994:207.

<sup>87</sup> Luria ist unter folgenden Namen bekannt: *Ari* (der Löwe) ein Akronym für Adonenu Rabbenu Izchak (unser Meister, unser Rabbi Izchak) oder Arizal, wobei *zal* das Akronym für Zichrono Livracha (die Erinnerung an ihn soll zu einer Segnung werden) ist. Obwohl nach Luria benannt, ist Nusach ha-Ari ein Sammelbegriff für verschiedene chassidische Riten, die neben Neuem ihre Wurzeln in verschiedenen Bräuchen haben. Vgl. Böckler 2002:177.

<sup>88</sup> Elul ist im jüdischen Kalender der letzte Monat vor Neujahr (1./2. Tischri). Gegen Ende des Monats Elul beginnen die *Slichot* (Tage der Abbitte).

<sup>89</sup> Die Erzählung handelt im ersten Teil unten im Shtetl, in das Chaja Frume nach dem Tod ihrer Eltern aus dem Dorf Bikow gebracht wird. Im zweiten Teil zieht Chaja Frume mit ihrem Mann in das Dorf Kaminka hinauf. Dieses Dorf kommt auch in anderen Erzählungen Barons vor, z.B. in *Fradl* in Baron 2001:26-47 und in *Bill*

In der Zusammenfassung hebe ich Ausdrücke farblich hervor, um so Wiederholung, chiastische Aufnahme und Inclusio von Begriffen und Inhalten aufzuzeigen.

Zeitliche Entwicklung	Zusammenfassung des Inhalts	Örtliche Entwicklung Oben – unten Bewegung
<p>Mit <b>5</b> ...</p> <p>Mit <b>8</b>, früh an einem <b>Winter-</b>morgen ...</p> <p>Mit <b>12</b> ...</p> <p>Eines Tages ...</p>	<p>...wird die Waise Chaja Frume ins Schtetl gebracht. Eine Frau nimmt sie aus Mitleid zu sich in die Hochebene. Doch ihr Heiss hunger ist ihr zuviel. Sie bringt sie ins Tal zurück. Ihr Gesicht hat nichts Anziehendes. <b>Zuneigung</b> wird ihr <b>vorenthalten</b>.</p> <p>... <b>bricht sie ein Bein</b>. Für einige Zeit <b>versorgen</b> sie die Menschen und <b>bringen</b> ihr <b>Essen</b>. Sie <b>erfüllen</b> so ein <b>religiöses Gebot</b>.</p> <p>... ist sie <b>behindert</b> und breit, arbeitet aber wie eine Erwachsene. Sie wird von den Kindern <b>als Chaja Frume, die Krumme verspottet</b>. Brüderliches Gefühl wird ihr verweigert. Als sie die Haare der Tochter des Synagogendieners <b>berührt</b>, fällt deren Mutter mit dem Brot schieber über sie her. Da selbst ein bittender Blick nichts hilft, hält sie ab sofort ihren Blick gesenkt und hält von den Menschen Abstand. Sie fühlt sie sich innerlich und äusserlich feucht und trostlos und beschäftigt sich nur noch mit leblosen Dingen.</p> <p>... wird sie von einem verwitweten Gurkenbauer im <b>Haus des Bäckers</b> gesehen. Er <b>heiratet</b> sie in festlicher Atmosphäre und <b>nach dem Gesetz</b>. Sie fährt mit ihm nach Kaminka hinauf in eine Landschaft, die ihr Heimatdorf spiegelt. Trotzdem fühlt sie sich beim Gurkenbauer unbehaglich. Sie putzt auch hier. Feuchtigkeit und Trostlosigkeit breiten sich in ihr aus. Ihr Inneres wird zu einer Zelle, während ihr Mann sehr beschäftigt ist. Beim Betrachten des erhöhten <b>Esstisches</b> kommt jeweils Hoffnung auf. Ihr Mann aber schaut sie nicht an, die Nachbarn <b>drehen ihr den Rücken zu</b>.</p>	<p><b>1.</b> Vom Dorf Bichow ins Schtetl hinunter ins Talviertel. Kurz hinauf in die Hochebene</p> <p><b>2.</b> Wieder im Talviertel unten</p> <p>Nach Kaminka hinauf</p> <p>(Blick zum erhöhten Esstisch)</p>

Mitte

---

*of Divorcement* in Baron 2001:48-57. Nach dem Tod ihres Mannes wohnt Chaja Frume abseits von den anderen Menschen im Schtetl in einer Hütte am Ende der Brückenstrasse an einem Fluss neben der Mühle.

<p>Im <b>Frühjahr, 1</b> Jahr nach der Heirat, ...</p> <p>Zur gleichen Zeit, als es einmal regnete, ...</p>	<p>... kauft der Witwer eine junge rötliche Kuh namens Riske, die sich gegen die Menschen wehrt. Sie muht und es tönt wie Weinen. Chaja Frume <b>berührt</b> sie, gibt ihr zu <b>essen</b>, beaufsichtigt sie. Nun sieht die Kuh nicht mehr traurig aus. Sie leckt ihre Hand, <b>bewegt sich zärtlich zu ihr</b> und in Chaja Frumes Herz dringt ein ‚Lichtschimmer‘.</p> <p>... stirbt ihr Mann. Die <b>Schiwa</b> findet statt. Chaja Frume kämpft nicht um ihr Erbe. Seine Söhne und die Tochter empfinden ihr gegenüber deshalb Dankbarkeit. Sie will nur die Kuh.</p> <p>Chaja Frume mietet sich eine Hütte im Schtetl, die niemand aus Angst vor Überschwemmungen will und teilt sie mit der Kuh. Sie putzt wieder, um Geld zu verdienen, melkt und füttert abends die Kuh. Es ist für beide die Zeit der Einkehr, ein Beisammensein voll gegenseitiger Zuneigung. Sie hören die Stimme ihres Herzens.</p> <p>Chaja Frume verkauft die Milch. Wenn sie abends mit der Kuh spazieren geht, loben die Menschen sie für ihre Kuh mit einem Ausdruck der Zuneigung.</p>	<p>3. Ins Schtetl hinunter, am Ende der Strasse mit der Brücke, neben der Mühle.</p>
<p>An einem Feiertag, ...</p>	<p>... als Motti, der Schächter, die Kuh einmal prüfend betrachtet, setzt Chaja Frumes Herz für einen Schlag aus. Die Kälber der Kuh gibt sie nicht dem Metzger, sondern zur Aufzucht. Sie kauft mit dem Geld, das sie verdient, Geräte zur Milchverarbeitung und stellt nun auch Butter und Käse her. Sie baut sich einen <b>Ofen</b>, in dem sie <b>Brot bäckt</b>, das Kinder und Erwachsene so mögen, dass sie sogar von den Bergen zum Marktplatz herunter kommen.</p>	<p>4. Menschen kommen zu ihr hinunter.</p>
<p>Im <b>Sommer</b>, am Schabbat, ...</p>	<p>... hört man Gesänge aus ihrem Haus. Ein Blinder, ein Mann der Tora mit grossem Verstand, hat sich einen Weg des Lichts in die Dunkelheit ihrer Seele gebahnt. Er <b>nimmt</b> bei ihr am Schabbat die <b>Mahlzeiten ein</b>. Sie besucht nun die Synagoge und <b>öffnet ihre Hand den Armen</b>. Ihr Gesicht strahlt einen Glanz aus. Ihrem <b>Gang merkt man das Humpeln kaum mehr an</b>, wenn sie <b>ihre wohltätigen Werke</b> tut. Und die Leute <b>fragen staunend, ob dies Chaja Frume sei</b>.</p>	<p>Sie lässt ein Geländer zur Synagoge hinauf bauen.</p>
<p>Im <b>8.</b> Jahr nach ihrer Rückkehr, ...</p>	<p>... als Hütte und Hof ihr gehören und die Kuh ihr 7. Kalb gebiert, wird sie krank. Sie vermacht das <b>Backgeschäft</b> einem Nachbar und verwertet die Milch nicht mehr. Sie lässt ein Geländer für die Treppe zur Synagoge bauen und kauft Licht für die Frauenempore.</p>	<p>5. Sie geht mit der Kuh die Strasse hinunter. Sie schaut den Weg hinauf, wo die Abdrücke ihres letzten gemeinsamen Gangs zu erkennen sind.</p>
<p>Im Monat Elul ... (<b>Herbst</b>)</p>	<p>... als der Schmerz sehr stark wird, verkauft sie die Kuh an die Familie des städtischen Bauunternehmers. Am Morgen nach dem letzten gemeinsamen Gang trinkt sie das Medikament, das sie vom Arzt hat, und empfindet Wärme. Wunderbarer Glanz zeigt ihr, dass dies <b>ER</b> ist und sie auf dieser Welt durch Leiden geläutert wurde.</p>	<p>Sie lässt ein Geländer zur Synagoge hinauf bauen.</p>

### 3.2 Bau

Die 12 Seiten umfassende Erzählung besteht aus zwei Hauptteilen. Genau in der Mitte erfährt sie eine inhaltliche Wende. Die hebräische Fassung und die Übersetzung unterscheiden sich durch der Einteilung der Abschnitte. In der hebräischen Fassung werden die beiden Teile durch einen hervorgehobenen Satz von einander getrennt. Die beiden Hauptteile umfassen je vier Abschnitte.

Abschnitt	Inhalt <i>Schavririm</i> hebräische Fassung	Inhalt <i>Lichtschimmer</i> Übersetzung
1.	Tod der Eltern, wird ins Schtetl gebracht.	
2.	Hat Unfall, wird ausgelacht. Licht durch Putzen und in Haaren. Zurückweisung. Trostlosigkeit. Gemüsebauer will Heirat. Bäckersfrau vermittelt. Frauen empfehlen Heirat.	Hat Unfall, wird ausgelacht. Licht durch Putzen und in Haaren. Zurückweisung. Trostlosigkeit.
3.	Herstellung Aussteuer. Hochzeit. Fahrt nach Kaminka: Glanz der Landschaft. Beziehung zu Mann: Trostlosigkeit.	Gemüsebauer will Heirat. Bäckersfrau vermittelt. Frauen empfehlen Heirat. Herstellung Aussteuer. Hochzeit. Fahrt nach Kaminka: Glanz der Landschaft. Beziehung zu Mann: Trostlosigkeit.
4.	Suche nach Licht und Glanz im Haushalt des Mannes.	
Mitte	<b>Ankündigung</b> des Mannes, er habe ein ‚Vieh zum Melken‘ gekauft.	
5.	Chaja Frumes Beziehungsaufbau zur Kuh. ‚Lichteinbruch‘.	<b>Mitteilung</b> des Mannes, er habe eine Milchkuh gekauft. Chaja Frumes Beziehungsaufbau zur Kuh. ‚Lichtschimmer‘.
6.	Mann stirbt. Schiwa. Zeit der Einkehr mit Kuh. Licht auf dem Fell.	
7.	Schächter. Selbständigkeit. Licht in ihrer Seele durch alten Blinden. Wohltätigkeit.	
8.	Krankheit. Spendet Geländer und Armleuchter. Lässt los. Erfährt SEIN Licht.	

In der Zusammenfassung habe ich Ausdrücke hervorgehoben, um so Wiederholung, chiastische Aufnahme und Inclusio von Begriffen und Inhalten aufzuzeigen.<sup>90</sup> So ist im vierten Abschnitt – vor der Mitte – die Rede davon, dass der Esstisch im Hause des Gemüsebauers auf einem erhöhten Platz stand. Chaja Frume brachte ihrem Mann das Essen, aber er beachtete sie nicht. Auch die Nachbarn drehten ihr den Rücken zu. Im fünften Abschnitt – nach der Mitte – bringt Chaja Frume der Kuh das Essen, die sich mit einer zärtlichen Bewegung ihr zuwendet. (Im sechsten wenden sich die Menschen ihr zu, wenn sie sich nach ihrer Kuh er-

<sup>90</sup> Zur Zusammenfassung s. S. 17-18.

kundigen, im siebten wird das Essen am Schabbat mit dem weisen Alten einen besonderen Platz einnehmen). Im dritten Abschnitt wird nach dem Gesetz geheiratet, im sechsten wird nach dem Gesetz die Schiwa für den Ehemann abgehalten. Im ersten und zweiten Abschnitt wird Chaja Frume jegliche Zuneigung vorenthalten, im siebten und achten öffnet sie die Hand den Bedürftigen. Im zweiten wird sie durch einen Unfall behindert und als ‚Chaja Frume, die Krumme‘ ausgelacht, im siebten merkt man ihr das Humpeln nicht mehr an und die Leute fragen erstaunt, ob dies Chaja Frume sei. Im zweiten ist von den Synagogenbesuchern und der Familie des Synagogendieners die Rede, im siebten besucht Chaja Frume die *Synagoge*<sup>91</sup> und dient auf ihre Weise der Synagoge und ihren Besucherinnen und Besuchern.

Durch die andere Einteilung der Abschnitte in der Übersetzung kommt es zu Änderungen von Aussagen von *Schavririm*.

Der Ankündigungssatz des Alten im Frühling, dass er ein Tier, resp. ein Vieh (<behema>), zum Melken gekauft habe, ist in der hebräischen Fassung keinem Abschnitt zugeordnet, steht alleine und wird so hervorgehoben. Vor ihm stehen 4 Abschnitte, nach ihm kommen 4 Abschnitte. Das wichtigste Wendung im Satz ist <hodi'a la> (er machte bekannt, er gab ihr zu kennen). Dieses Verb mit <le> kommt in der Tora zwei Mal vor:<sup>92</sup>

- In Ex 18,20 empfiehlt Jethro Mosche: „Erkläre ihnen die Gesetze und Weisungen, mache ihnen bekannt den Weg, den sie sollen gehen, und die Tat, die sie sollen tun.“ (Buber/Rosenzweig)
- In Deut 4,9 sagt Mosche über die Gesetze: „... gib sie zu kennen deinen Söhnen und den Söhnen deiner Söhne.“ (Buber/Rosenzweig)

Durch die Ankündigung des Tiers erhält Chaja Frume eine Ankündigung eines Lichts in ihrem Leben, das ihr – wie später die Tora – den Weg des Herzens öffnen wird. Bei der Übersetzung ist dieser Satz dem fünften Abschnitt zugeordnet und das Verb <hodi'a la> wird mit ‚er teilte ihr mit‘ übersetzt.

Die Abschnitte in *Schavririm* teilen Chaja Frumes Lebensabschnitte ein: Im ersten Abschnitt ist sie 5. Der zweite beginnt mit ihrem Alter 8 und endet mit der Empfehlung der Frauen, den Gemüsebauer zu heiraten. Der dritte beginnt mit den Vorbereitungen zur Hochzeit, dem

---

<sup>91</sup> Die Synagoge ist das Zentrum des religiösen und geistigen Lebens einer jüdischen Gemeinde. Sie ist Versammlungs-, Gebets- und Lernort.

<sup>92</sup> Vgl. Gesenius: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 1962:288. Vgl. weitere Stellen im Tanach: 1Sam 10,8; Ps 78,5; Neh 8,12; Jes 64,1.

grössten Tag im Leben einer Frau,<sup>93</sup> und endet mit der trostlosen Beziehung zu ihrem Mann. Der vierte berichtet von ihrem Alltag als Ehefrau.

In *Lichtschimmer* beginnt der dritte Abschnitt mit dem Gemüsebauer, der ein Auge auf Chaja Frume wirft. Die Perspektive wird dadurch verändert, der Mann rückt ins Zentrum. Indem Baron erst mit den Vorbereitungen zur Hochzeit den vierten Abschnitt beginnt, bleibt der Fokus auf Chaja Frume und ihrer Entscheidung, diesen Mann auf Anraten der anderen Frauen zu heiraten. Durch die andere Einteilung der Abschnitte wird auch die ‚Spiegelachsenwirkung‘, die der Satz in der Mitte ausübt, zum Teil gebrochen, respektive verschoben: So arbeitet Chaja Frume im zweiten Abschnitt von *Schavirim* für eine Bäckerei, im siebten besitzt sie selber eine. In der Übersetzung wird die Arbeit in der Bäckerei dem dritten Abschnitt zugeordnet.

### **3.3 Formales: Zeitform, Perspektive, Stil und Wirkung**

Über die Erlebnisse der Protagonistin wird sowohl im hebräischen Text wie auch in der Übersetzung in der 3. Person in der Vergangenheit berichtet. Bis zum vierten Satz wird der Leserschaft der Name der Protagonistin vorenthalten, obwohl sie von ihrem Schicksal schon ab dem ersten Satz erfährt. In der ganzen Erzählung kommen nur 8 kurze direkte Reden vor. Zwei Mal spricht Chaja Frume: Sie äussert ein paar lobende Worte über die Kuh.

Folgende Gegensatzpaare prägen die Erzählung:

- Feuchtigkeit/Trostlosigkeit – Hoffnung
- Fluss/Regen – (innere) Wüste
- Abwendung der Shtetlbewohnerinnen und -bewohnern von Chaja Frume/Fremdheit – Zuwendung Chaja Frumes in folgender Reihenfolge: zur Tochter des Synagogendieners, zu Gegenständen, zur Kuh, zum alten Weisen, zu Bedürftigen, zu IHM
- Kälte zu Beginn der Erzählung, als Chaja Frume ihr Bein bricht – Wärme am Schluss, bevor sie stirbt.
- Geografische Gegensatzpaare: hinunter – hinauf, Berg/Hochebene – Tal, Dorf – Shtetl, Weg – Hauptstrasse, Hintereingang – Haupttor
- Dämmerigkeit, Dunkelheit – Licht, Glanz

Die geschilderten Farben wirken – wo sie dank eines ‚Lichtschimmers‘ vorkommen – sehr intensiv, sie ziehen die Lesenden in die Erzählung hinein. Erinnerungen an Bilder von

---

<sup>93</sup> Die Ehe ist eine religiöse Notwendigkeit und gilt als zentrale *Mizwa* (Gebot). Vgl. Herweg 1994:40.

Chagall kommen hoch.<sup>94</sup> Da ist das Weiss der Wäsche, der Heirat und der Haare des Witters, das Dottergelb der Holzbänke, das Gold des Leuchters und der Haare des Mädchens, das Blau der Stille. Und da ist die Kuh, deren Farbe sich von rötlich zu goldfarben ändert.

Baron hat zu einer Zeit zu schreiben begonnen, als *Ivrit* (Neuhebräisch) erst im Entstehen begriffen war.<sup>95</sup> Kronfeld und Seidman, sind der Ansicht, dass sie eine komplexe, expressive Syntax entwickelt hat:<sup>96</sup>

„Dvora Baron’s style is both fluid and intricate, pushing the flexibility of Hebrew ... syntax to its very limits. Her stylistic toolbox is enormous ...“<sup>97</sup>

Barasch bezeichnet in seiner Einleitung zu *Parschijot* Barons Novellen als ‚Gedichte in Prosa‘. Damit meint er die lyrische Gehobenheit ihres Stils.<sup>98</sup> Ich meine, Ungewöhnliches in Barons Stil schon in den ersten beiden Sätzen wahrzunehmen. Von Anfang an gibt es für mich eine Art *Bruch* mit dem Gewohnten.<sup>99</sup>

Barons hebräische Ausdrücke sind zum Teil schwierig zu übersetzen. Hebräisch-Deutsch Wörterbücher bieten oft keine Hilfe.<sup>100</sup> Presslers Deutsch hingegen ist modern, ihr Stil ist angenehm zu lesen. Auch ihre Syntax hat nichts Ungewöhnliches an sich: Zum Beispiel beginnen ihre ersten beiden Sätze mit dem Subjekt.

---

<sup>94</sup> Marc Chagall (1887-1985) wurde im gleichen Jahr wie Dvora Baron unweit von Usda im weissrussischen Shtetl Liosna bei Witebsk geboren.

Farben spielen in der Kabbala eine wichtige Rolle. Weiterführende Informationen s. z.B. Benedikt 1986:41-156.

<sup>95</sup> „... when Hebrew had not yet become a vernacular ...“ Kronfeld et al 2001:xx.

<sup>96</sup> Vgl. Kronfeld et al 2001:xviii.

<sup>97</sup> Kronfeld et al 2001:xxiv.

<sup>98</sup> Baron, Dvora: *Parschijot* (Hebr.). Jerusalem: Bialik Institute 1968. Vgl. Jens (Hg.): *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, Bd. 2. 1989:254-255.

<sup>99</sup> Baron beginnt die ersten beiden Sätze mit Präpositionen (<el ha’ajjarah>, <lidei eiso nafim>). Es scheint mir eher ungewöhnlich, Sätze im Hebräischen mit Präpositionen zu beginnen. Meine Interlinear-Übersetzung dieser Sätze lautet: Zum Shtetl wurde sie gebracht vom Dorf Bikov, nachdem gestorben waren dort über sie (wie ein Schlag, der über sie gekommen ist, Anm. JHS) ihre Eltern, und sie, sie hatte nichts bei sich ausser einem Paket mit Bettzeug und ein wenig Wärme von der liebevollen Zuwendung aus Mutters Hand, die schnell verschwand in der Kälte der Fremde. In die Hände irgendwelcher Frauen der Talsiedlung gab sie der Dörfler, der sie brachte, und im Verlauf von einigen Tagen wechselte sie hier wie ein Gegenstand, den man nicht will, von Hand zu Hand.

<sup>100</sup> z.B. <Javririm>, <hahofava>, <hazaken sagi-hanahor> (Baron 1969:92,97,101). Zu <Javririm> s. S. 25-26, zu <hazaken sagi-hanahor> s. S. 28. <hofava> übersetzt Pressler mit ‚Hingabe‘. Für mich ist diese Übersetzung fraglich. Es gelang mir jedoch nicht, die Bedeutung dieses Ausdrucks herauszufinden.

### 3.4 Themen

Barons Hauptthema, die ungeliebte Frau, wird auch in *Lichtschimmer* aufgegriffen.<sup>101</sup> Die Protagonistin ist eine hässliche, behinderte, arme Aussenseiterin, die das Schicksal einer Waise<sup>102</sup> und einer Witwe erleidet. Im Shtetl wird sie verachtet und ausgelacht, im Dorf Kaminka drehen ihr die Leute den Rücken zu, ihr Mann beachtet sie nicht. Damit streift Baron auch ihr Thema der vernachlässigten Frau in der Ehe.<sup>103</sup> Von den weiteren generellen Themen in ihrem Werk werden zusätzlich dasjenige der Hausarbeit und dasjenige der Freundschaft – hier nicht zu anderen Frauen, sondern zu einer Kuh und später zu dem alten Weisen – in den Vordergrund gerückt.<sup>104</sup> Speziell an dieser Erzählung ist das Thema ‚Leere und Fülle‘, auch im übertragenen Sinne.<sup>105</sup> Ich werde im Folgenden aufzeigen, dass jüdische Traditionen ein Hauptthema sind und *Lichtschimmer* eine durch und durch eschatologische Erzählung ist.

### 3.5 Leitwörter und Symbole

In *Lichtschimmer* fallen folgende Leitwörter auf: Licht, Glanz (glänzen), Strahlen (strahlen), Sonne, Gold, Spiegel (spiegeln), Hand, Auge (sehen), Herz, Arbeit, Gefäß, Brot und Wasser. Im Folgenden vergleiche ich *Lichtschimmer* und *Schavirim* hinsichtlich dieser Leitwörter und zeige auf, was sich durch die Übersetzung verändert. Dabei wird auch exemplarisch die Schwierigkeit beim Übersetzen deutlich.

#### 3.5.1 Die Lichtmetaphorik

Schon im Titel *Lichtschimmer* klingt das Hauptmotiv ‚Licht‘ an. In der unten stehenden Tabelle wird ersichtlich, welche hebräischen Wörter an der Stelle stehen, an denen Pressler mit Licht, Glanz (glänzen), Strahlen (strahlen), Sonne, Gold, Spiegel (spiegeln), übersetzte.

---

<sup>101</sup> Vgl. Jens (Hg.): Kindlers Neues Literatur Lexikon, Bd. 2. 1989:254. Da dieses Lexikon und Adler 1994:101-107 nicht zwischen Themen und Motiven unterscheiden und nur von Barons Themen sprechen, übernehme ich für dieses Kapitel diesen Begriff. Eigentlich umfasst das Thema eines Werks einen grösseren inhaltlichen Bereich, während das Motiv sich auf eine kleinere Einheit bezieht. Thema und Motiv sind jedoch nur ungenau voneinander abzugrenzen. Vgl. Zirbs (Hg.): Literatur Lexikon. 1998:262.

<sup>102</sup> Verwaiste Protagonistinnen kommen häufig in Barons Erzählungen vor, z.B. *Fradl* in der gleichnamigen Kurzgeschichte in Baron 2001:26-47 oder Dina in *Family* in Baron 2001:58-89. Meiner Ansicht nach geht es dabei im weiteren Sinn um das jüdische Gefühl der Heimatlosigkeit.

<sup>103</sup> z.B. *Aguna* in Baron 1968:306.

<sup>104</sup> Themen in Barons Erzählungen im Allgemeinen s. S. 9-10.

<sup>105</sup> Zum Thema ‚Leere und Fülle‘ vgl. auch Buch Rut. Dieses Buch nimmt im Judentum einen wichtigen Platz ein. Es wird am Wochenfest (ein Erntefest und somit ein Fest der ‚Fülle‘) gelesen. Die Erzählung Rut beginnt mit Leere (Witwenstand und Kinderlosigkeit zweier Frauen) und endet mit Fülle. Während im traditionellen Judentum Frauen nur durch einen Mann und Kinder zu Fülle gelangen, erreicht sie Chaja Frume durch ihren spirituellen Weg. Wenn sie wohlätig ist, sieht sie mit ihrer weiten Schürze wie eine Mutter (Pressler: Schwangere) aus. *Lichtschimmer* gehört zu den Erzählungen Barons, wo nach Schicksalsschlägen eine positive Wende eintritt.

S. im dt. Text	S./Abschn./Z. im hebräischen Text	Übersetzung Mirjam Pressler	wörtliche Übersetzung/ Hebräisch (phonetische Umschrift)
S. 40	S. 93	Titel: <b>Lichtschimmer</b>	<  <b>avririm</b> >: Bruchstücke der Bruchstücke/Splitter
S. 40	S. 93: 2.1-2	(Beinbruch im Winter) ... im kalten <b>Licht</b> der aufgehenden <b>Sonne</b> ...	(<veregel ... <b>ni bara</b> > <le 'or <b>karnei hazrixa</b> hakarot> im <b>Licht</b> der kalten <b>Strahlen</b> des <b>Sonnenaufgangs</b>
	S.94: 2.10	Wenn sie Fensterscheiben geputzt hatte, <b>spiegelte</b> sich der <b>Glanz</b> der Welt in ihnen ...	<  <b>ema ot</b> haxalonot> läuterte sich der <b>Glanz</b> der Welt in ihnen < <b>nisdaxex ziv</b> ha'olam bahen>
	S. 94: 2.11	Unter ihren Händen ... die <b>Leuchter glänzten</b> wie <b>Gold</b>	sie erhöhte auf die Leuchter: <he'elta 'al <b>pamotot</b> > den Goldton <'et gon <b>hazahav</b> >
S. 41	S. 95: 2.14-16	Der Synagogendiener ... hatte eine Tochter ... und wenn sie lachte, <b>glänzten</b> in ihren Augen warme <b>Sonnenstrahlen</b> . Einmal, ... während des Haarewaschens, als dieses Mädchen in der dämmrigen Küche die Masse ihrer <b>goldenen</b> , wirren Haare zeigte, streckte Chaja Frume zitternd ihre Hand aus und berührte die Haare des Mädchens, andächtig, wie man etwas Heiliges berührt.	funkelten: <b>nitnaznezu</b> > sonnenartige Strahlen: < <b>zihurim  im ijm</b> > Erdscholle/Block <b>Gold</b> des Haares <gu  <b>hazahav</b>  el sa'ara>
S. 42	S.95: 2.20	(die Nachbarin reagiert nicht auf Chaja Frumes Blick) ... wie eine glatte Wand, die man statt des <b>Spiegels</b> findet, in den man schauen wollte.	< <b>re'i</b> >
S. 42	S. 95: 2.21	... der Kessel, den sie polierte, <b>strahlte</b> freundlich und das Holz im Herd flackerte ihr fröhlich entgegen, wenn sie es anzündete.	... brachte vor ihr einen <b>Glanz</b> eines guten Gesichtsausdruckes hervor: <he'elta lefaneha <b>barak</b>  el sever tov> ... jauchzte ihr entgegen mit fröhlicher <b>Flamme</b> : <niztahu kenegda be- <b>lehava</b> aliza>)
S. 43	S. 97: 3.6	(Auf der Fahrt zum Wohnort ihres Mannes) Chaja-Frume ... bestaunte ... die weite Landschaft, in der sie eine Art <b>Spiegelbild</b> ihres Heimatdorfs sah: der gleiche grüne <b>Glanz</b> , der von den Feldern ausging ...	Spiegelbild/Spiegelung: < <b>bav'ua</b> > < <b>ziv</b> >
S. 44	S. 98: 4.2	(Beziehung zu ihrem Ehemann) ... betrachtete ihn wie jemanden, der aus der Dunkelheit hinaufsteigt ins <b>Licht</b> .	an den Ort des <b>Lichts</b> : <lamakom ha' <b>or</b> >
S. 44	S. 98: 4.5	(im Haus ihres Mannes) ... suchte unter dem Geschirr etwas, dem sie noch nicht den gewünschten <b>Glanz</b> verliehen hatte.	< <b>ziv</b> >

S.45	S. 99: 5.6	(Rizke hat offenbar ihren Schmerz vergessen) Ihr schien, als würden der Frühlingswind und die warme <b>Sonne</b> die Feuchtigkeit vieler Jahre von ihr nehmen.	<femej>
S. 46	S. 99: 5.7	(Die Kuh wendet sich zu ihr und es ist, als breite sich in Chaja Frumes Innern ein Lächeln aus) ... und in ihr ödes Herz ... drang ein <b>Lichtschimmer</b> .	ihr ödes/verschlossenes Herz, füllte sich auf mit Tausenden von <b>Bruchstücken von Bruchstücken von Licht/Lichtsplittern</b> : <favrre 'or>.
S. 47	S. 100: 6.17	(Das Fell der Kuh) ... in dem die untergehende Sonne wie rötliches <b>Gold</b> erstrahlte	... und ihr Fell, in den <b>Glanzlichtern</b> des (Sonnen-) Untergangs <b>strahlt</b> in einem <b>Goldton</b> <we'orá, banegohot ha]ki'a koren begon hazahav>
S. 48	S. 101: 7.7	(Im Sommer, am Schabat) ... denn an diesem Tag nahm der <b>alte Blinde</b> hier seine Mahlzeiten ein, ein Mann der Tora ..., der sich einen Weg des <b>Lichts</b> in die Dunkelheit der Seele der Frau gebahnt hatte ...	<hazaken sagi-hanahor> <'or>
S. 49	S. 102: 7.9	(Chaja Frume ist wohlätig) ... ihr ... Gesicht <b>strahlte</b> einen <b>Glanz</b> aus, das <b>Licht</b> der Benachteiligten ... ähnlich einer <b>Laterne</b> , in die man eine <b>brennende Kerze</b> steckt.	<b>leuchtet</b> im <b>Licht</b> der Benachteiligten: <me'irim be'or> leere <b>Laterne</b> <panas rek> <ner dolek>
S. 49	S. 102: 8.5	(Als sich die Krankheit bemerkbar macht) ... sie kaufte einen Arm <b>leuchter</b> für die Frauenempore der Synagoge, damit sie, wenn sie beteten, selbst <b>Licht</b> hätten, nicht nur den <b>Widerschein</b> aus der Abteilung der Männer.	<menorat-kanim> <'or>, das Spiegelbild/die Spiegelung: <habavu'a>
S. 50	S. 103: 8.10	(Beim Verkauf der Kuh) Sie (die Dame) legte ihre Hand mit dem Brillantring auf den Rücken der <b>goldfarbenen Kuh</b> ...	<mazhiv>
S. 50	S. 103: 8.15	(Nachdem sie das Medikament genommen hat) ... empfand sie eine Wärme, die immer stärker wurde, wie von einer unsichtbaren <b>Sonne</b> , und ein wunderbarer <b>Glanz</b> zeigte ihr, dass dies ER war ...	... und es kam wie ein nicht sichtbarer <b>Sonnenaufgang</b> : <zrixat-femej> und wegen seinem wunderbaren <b>Strahl</b> <zaharo> verstand/erkannte sie, dass dies ER war ...

Beim Vergleich fällt Folgendes auf:

Pressler interpretiert die Erzählung schon im Titel hinsichtlich des Lichtmotivs. Im hebräischen Text heisst der Titel <favririm>. <faver> bedeutet Bruch, Bruchstück, <favrir> Bruchteil, Splitter, Fragment oder Tropfen, <ma]ber> Krise.<sup>106</sup> <favririm> könnte also mit Bruch-

<sup>106</sup> Vgl. Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch 2004:332,552. Vgl. Even Schoschan: Hamilon hechadasch, Bd. 4. 1988:119. In jTaan II, 65b bedeutet <faver> im übertragenen Sinne ‚Reue‘: „Wenn die Reue von unten (den Menschen) in die Höhe steigt, so fällt alsbald der Regen.“ Vgl. Levy: Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. 4. 1963:502. Der Anklang an diese Bedeutung im Titel macht in meinen Augen ebenfalls Sinn. Vgl. mit der möglichen Botschaft des Textes S. 55.

stücke der Bruchstücke oder Splitter übersetzt werden. Meines Erachtens spielt der hebräische Titel auf alle Brüche in Chaja Frumes Leben an: Den Tod ihrer Eltern, den menschenunwürdigen Umgang mit ihr, den Unfall, ihre Behinderung, ihre Armut, den Mann, der ihr keine Kinder schenkt und sie als Witwe zurücklässt, das zu kurze Leben.

Die Wurzel  $\text{ʃvr}$  taucht im hebräischen Text das erste Mal an der Stelle auf, als Chaja Frume ihr Bein bricht ( $\langle \text{niʃbara} \rangle$ ). Erst im darauffolgenden Satz finden sich die ersten Lichtbegriffe ( $\langle \text{or karni} \rangle$ ,  $\langle \text{zrixa} \rangle$ ). Das Wortfeld der Wurzel  $\text{ʃvr}$  hat selber keine Lichtkonnotation. Erst im Status constructus mit einem Lichtbegriff bekommt sie eine solche. Im babylonischen Talmud erscheint der Ausdruck  $\langle \text{ʃavrire deʃimʃa} \rangle$  in bYom 28b.<sup>107</sup> Ausschlaggebend für die Lichtkonnotation ist da das Wort  $\langle \text{ʃemeʃ} \rangle$  (Sonne). Goldschmidt übersetzt den Ausdruck mit Sonnenstrahlen, die durch Spalten dringen und intensiver sind als die Sonne selbst.<sup>108</sup> Chaim Nachman Bialik (1873-1934) verwendet in seinem Gedicht *Zohar* (1901) die Wendung  $\langle \text{vekesem ʃavrire 'or ʃemeʃ} \rangle$  und meint damit den Zauber von gebrochenen Sonnenstrahlen, die durch eine kleine Öffnung einfallen.<sup>109</sup>  $\langle \text{ʃavrir rei-haʃemeʃ} \rangle$  bezeichnet im heutigen Ivrit Sonnenstrahlen, die durch Fenster(läden) dringen.<sup>110</sup>  $\langle \text{ʃavririm} \rangle$  im Status constructus mit  $\langle \text{'or} \rangle$  ( $\langle \text{ʃavrire 'or} \rangle$ ) taucht bei Baron erst an der Schlüsselstelle zu Beginn des zweiten Teils ihrer Erzählung auf. Erst jetzt hat dieser Begriff eine Lichtkonnotation: Das verschlossene Herz Chaja Frumes füllt sich mit Tausenden von Lichtsplittern, nachdem die Kuh Riske sich ihr zuwendet. Dieses Moment nimmt Pressler mit ihrem Titel vorweg. Wenn jedoch von Dunkelheit und Brüchen ausgegangen wird, wirkt die Kombination von  $\langle \text{ʃavririm} \rangle$  und  $\langle \text{'or} \rangle$  überwältigend. Pressler übersetzt diese Stelle mit „und in ihr ödes Herz ... drang ein Lichtschimmer“. Sie macht somit keine Unterscheidung zwischen  $\langle \text{ʃavririm} \rangle$  und  $\langle \text{ʃavrire or} \rangle$ . Dem überraschenden und überwältigenden Lichteinbruch durch Tausende von Lichtsplittern, die durch eine kleine Ritze in die Dunkelheit ihres bisherigen Lebens einfallen, wird die Übersetzung mit ‚Lichtschimmer‘ meines Erachtens nicht gerecht.

---

<sup>107</sup> Der Traktat Joma (ha-Kippurim) im babylonischen Talmud enthält 8 Kapitel auf 88 Doppelseiten. Er behandelt die Vorbereitungen und Handlungen des Hohepriesters, die Verbote für den *Jom Kippur* und die Veröhnungsarten wie Sündopfer, Schuldopfer, Busse, Tod. (Der Jom Kippur ist ein Fast- und Sühnetag, an dem das göttliche Urteil über den Menschen besiegelt wird. Er ist zehn Tage nach dem Neujahrstag, der in der Liturgie Tag des Gedenkens heisst. Auch dazwischen liegen Tage der Einkehr und Busse. Weiterführende Informationen zu Rosch ha-Schana und Jom Kippur s. z.B. de Vries 1994: 71-91.) In bYom 28b geht es um die richtige Zeit des Schlachtens des Opfers beim ersten Lichtschein der Sonne ( $\langle \text{barka'i} \rangle$ ).

<sup>108</sup> Vgl. Goldschmidt: Der babylonische Talmud, Bd. 3. 1965:76, Anm. 23.

Levy: Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Bd. 4. 1963:503 übersetzt diese Stelle folgendermassen: „... Sonnenstrahlen, die durch eine Öffnung, einen Ritz eindringen, sind weit stärker als die Sonnengluth im Freien.“

<sup>109</sup> Bialik 1973:114-123.

<sup>110</sup> Vgl. Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch. 2004:332 und Even Schoschan: Hamilon hechadasch, Bd. 4. 1988:119.

Ein weiterer Begriff im Wortfeld von <[vr> ist <[varim>. Er bezeichnet die gebrochenen Töne des *Schofars* (Widderhorn, das an *Rosch ha-Schana*, am Neujahrstag, und an *Jom Kippur*, dem Versöhnungstag, geblasen wird).<sup>111</sup> Diese Bedeutung, die ebenfalls im hebräischen Titel anklingt, wird im letzten Abschnitt aufgenommen. Es ist Elul, und gemäss wörtlicher Übersetzung ist in der Luft schon das Echoen des Schalles des Schofars zu hören. Chaja Frume hört in ihm eine Art Aufruf (<kri'a>)<sup>112</sup> und Vorwarnung (<hatra'a>) und regelt sofort ihre letzten Dinge. Sie stirbt, wie es scheint, an Rosch ha-Schana, an dem Tag, an dem nach jüdischem Glauben die Namen der Guten ins Buch des Lebens eingeschrieben werden.

Meines Erachtens klingt in Barons Titel das Ereignis des <[virat hakelim>, des Bruchs der Gefässe, an.<sup>113</sup> Chaja Frume ist auf allen erdenklichen Ebenen arm. Im *Zohar* sind die Armen Gottes zerbrochene Gefässe und werden mit den Gerechten gleichgesetzt.<sup>114</sup> Wird die Lehre der Kabbala auf Chaja Frume angewendet, trägt sie als unschuldig leidende und sterbende Gerechte zur Sühne der Verfehlungen der Menschen im Shtetl bei. Für Chaja Frume bedeutet dies, dass ihr Leiden Mittel der Läuterung für andere war und gleichzeitig ihre Geistseele auf ihren Platz innerhalb der Sefirot vorbereitet wurde.<sup>115</sup>

Erst nach Chaja Frumes Unfall erscheint bei Baron das erste Mal das Lichtmotiv.<sup>116</sup> Chaja Frume nimmt nach der Genesung die an den Scherben der zerbrochenen Gefässe hängenden Funken des heiligen Lichtes aus Gottes Essenz wahr: auf Gegenständen, bei anderen Menschen und der Kuh. So sieht sie zum Beispiel, wie in den Augen der Tochter des Synagogendieners warme Sonnenstrahlen funkeln. Das Verb <nitnaznezu> gehört ins gleiche Wortfeld wie <nizozot> (Funken, Plural), die beim Bruch der Gefässe entstanden.<sup>117</sup> Durch ihre Arbeit versucht sie, diese zu läutern. Während Pressler übersetzt, dass sich in den Fensterscheiben der Glanz der Welt spiegle, heisst es wörtlich übersetzt, dass sich in diesen der Glanz der Welt läuterte. Dank dem von Chaja Frume geputzten Gegenstand kann der Glanz der Welt gereinigt werden und in eine höhere Sphäre kommen. Das Erhöhen von Gegenständen durch

---

<sup>111</sup> Das Blasen des Schofars erinnert an die Bindung Jitzchaks (Opferung Isaaks) und an die Offenbarung der Tora am Sinai. Zum Schofarblasen in der Tora s. Num 29,1; Lev 23,24. Weiterführende Informationen zum Schofarblasen s. z.B. de Vries 1994: 72-74.

<sup>112</sup> Zu <kri'a> s. Jon 2,3: Jona soll Ninive zur Umkehr aufrufen. Jona wird nachmittags an Jom Kippur in der Synagoge gelesen.

<sup>113</sup> Zu Bruch der Gefässe s. S. 14-15.

<sup>114</sup> Zu Armut und Zohar s. S. 13 und Anm. 77.

<sup>115</sup> Vgl. Maier 1995:280-281,287,296.

<sup>116</sup> Nach ihrem Unfall wird Chaja Frume als Chaja Frume, die Krumme ausgelacht. Vgl. bShab 88b, wo Ri 5,31 diskutiert wird: Die Gedemütigten, die Schmähungen anhören und nichts erwidern, sind wie der Aufgang der Sonne.

<sup>117</sup> Zu <nizoz> s. S. 14-15.

Reinigung kommt auch dort vor, wo die Protagonistin den Leuchter zum Goldton erhebt.<sup>118</sup> Pressler übersetzt die Stelle mit: „Unter ihren Händen ... die Leuchter glänzten wie Gold.“ Was Chaja Frume ab ihrem Unfall Zeit ihres Lebens tut, ist Tikkun. Wo sie kein Licht wahrnimmt, versucht sie es zu finden und zu läutern, anfangs durch Putzen, später durch wohlätiges Handeln.

Eine Wende in Chaja Frumes Leben bedeutet die Kuh Riszke. Wörtlich übersetzt strahlt ihr Fell in den Glanzlichtern des Sonnenuntergangs einen Goldton aus. Der Begriff <negohot> (Glanzlichter) erscheint nur einmal in Barons Text.<sup>119</sup> Im Tanach kommt er in Jes 59,9 vor. Buber übersetzt ihn mit ‚Erstrahlen‘.<sup>120</sup> Auch dieser Lichtbegriff kommt in Bialiks *Zohar* vor.<sup>121</sup> Es ist anzunehmen, dass Baron dieses Gedicht gekannt hat. Denn sowohl <[avrire or> wie auch <negohot> sind äusserst selten verwendete Begriffe.

Auf ihrem Weg begleitet Chaja Frume gegen den Schluss hin ein <hazaken sagi-hanahor>. Dieser Begriff ist nicht einfach zu übersetzen. <zaken> ist ein Alter, <sagi> bedeutet gross, viel, genug, und <nahar> bezeichnet leuchten, strahlen, strömen. Wörtlich übersetzt handelt es sich also um einen Alten, der ‚viel leuchtet‘. <sagi-hanahor> ist jedoch ein Blinder, ein Mensch, der kein Licht sieht.<sup>122</sup> Es handelt sich hier also um einen euphemistischen Begriff, der das Gegenteil von dem meint, was er aussagt. Beim Mann, der Chaja Frume begleitet, handelt es sich jedoch meines Erachtens nicht einfach um einen alten Blinden, sondern um einen alten Blinden, der voll von Licht ist, resp. einen erleuchteten, blinden Alten.

Mit der Zeit beginnt Chaja Frume selber einen Glanz auszustrahlen. Sie erfährt und empfängt die Schechina: ihr Sterben ist wie ein Sonnenaufgang.<sup>123</sup> Der Begriff <zrixa> (Sonnenaufgang) kommt nur an folgenden zwei Stellen vor: Als sich Chaja Frume im kalten Licht eines Wintermorgens das Bein bricht, steht der Begriff in der Absolutus-Form. Pressler übersetzt ihn mit ‚aufgehende Sonne‘. Bei ihrem Sterben kommt er als Constructus-Form in <zri-xat-[eme]f> vor. Pressler übersetzt ihn mit Sonne. Durch diese Übersetzung hebt Pressler die

---

<sup>118</sup> Gold (<zahav>) ist das Metall des ersten Tages. Tikkun geschieht auch mit Metallen. Deshalb wird Gold für die Herstellung hohepriesterlicher Geräte verwendet. Vgl. Weinreb 1981:92-93. Zu Tikkun s. S. 15. Zu Glanz der Welt, <ziv ha‘olam>, s. Anm. 236.

<sup>119</sup> <noga> bedeutet heller Schein, Glanz oder bezeichnet den Planeten Venus. <negohot> ist die Pluralform von <noga>. Vgl. Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch 2004:358. <negohot> ist wie <[avrire ‘or> ein äusserst selten gebrauchter Begriff. Vgl. Even Schoschan: Hamilon hechadasch, Bd. 2. 1988:823. Zu <[avrire ‘or> s. S. 26.

<sup>120</sup> Buber: „Auf das Licht harren wir, aber wohl Finsternis ist, auf das Erstrahlen, im Duster müssen wir tapen.“

<sup>121</sup> Zu Bialiks *Zohar* s. S. 26 und Anm. 109. Bialiks *Zohar* ist abgesehen von den beiden erwähnten, sehr selten verwendeten Begriffen <[avrire ‘or> und <negohot> voll von weiteren Licht- und Glanzbegriffen wie <‘or>, <[eme]f>, <noga>, <zohar>, <nizozot>, <ziv (ha[fxina])>.

<sup>122</sup> Vgl. Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch 2004:361,362,390 und Even Schoschan: Hamilon hechadasch, Bd. 2. 1988:897.

<sup>123</sup> Zu Schechina als Sonne s. S. 12

Entwicklung Chaja Frumes meines Erachtens geschickt hervor: von der aufgehenden Winter-  
sonne bis hin zur am Zenit stehenden warmen Sonne. Diese Übersetzung erinnert an Prov  
4,18.<sup>124</sup> Verloren geht dadurch das Bild, dass der Tod selber wie ein Sonnenaufgang ist.

Baron verwendet für ‚Glanz‘ (oder ‚Strahl‘) ganz am Schluss der Erzählung ein einziges Mal  
den Begriff <zohar>. Es ist, als wollte sie damit auf das Buch *Zohar* und auf Bialiks gleichna-  
miges Gedicht anspielen. Sonst verwendet sie <ziv> für Glanz. Dieser Begriff kommt in der  
Erzählung 3 Mal vor. Er kommt in der rabbinischen Tradition öfter im Zusammenhang mit  
der Schechina (<ziv haʿexina>) vor.<sup>125</sup>

Den Lichtbegriff par excellence, <‘or>, hören wir in dieser Erzählung insgesamt 7 Mal. In  
Gen 1,3 schuf Gott als Erstes das Licht (<‘or>). Die Lichtkörper Sonne (<ʿemeʿ>), Mond und  
Sterne schuf er erst am vierten Tag (Gen 1,14-19). Sie sind demnach nur Vermittler dieses  
ersten Lichts. 6 Mal kommt <‘or> mit aleph in der Bedeutung von Licht vor, einmal kommt  
<‘or> mit ajn als Ritzkes Fell vor, das in den ‚Glanzlichtern‘ des (Sonnen-) Untergangs in ei-  
nem Goldton strahlt. Diese ‚gehörte Zweideutigkeit‘ kann nicht übersetzt werden.<sup>126</sup>

<ʿmʿ> mit der Sonnenkonnotation kommt in verschiedensten Formen insgesamt 4 Mal vor.  
Während <ʿemeʿ> ein Vermittler des ersten Lichts ist, sind die <ʿemaʿot haʿalonot> (Fens-  
terscheiben), die Chaja Frume reinigt, Vermittler eines Glanzes auf tieferer Ebene.<sup>127</sup>

### **Fazit:**

Pressler lässt mehr spiegeln und glänzen, als dies im hebräischen Text der Fall ist. Sie ver-  
stärkt so die Lichtbotschaft des Textes, vernachlässigt jedoch Anspielungen auf die Kabbala.

---

<sup>124</sup> „Aber der Pfad der Gerechten ist wie Lichtschein (<noga>), fortgehend leuchtet bis zur Richte des Tages.“  
(Buber) Zu <noga> vgl. auch Anm. 119.

<sup>125</sup> Vgl. z.B. bBer 64b

<sup>126</sup> Das Problem der Doppeldeutigkeit von Begriffen kommt z.B. auch im Begriff ‚Vorwarnung‘ (durch das  
Schofar) zum Ausdruck. Wird der zweitletzte Buchstaben von <hatraʿa> mit einem ajn statt einem aleph ge-  
schrieben und <truʿa> gelesen, klingt der Jubel des geblasenen Tones an einem Festtag mit.

<sup>127</sup> Zur Lehre der vier Welten nach Moses ben Jakob Cordovero s. S. 15.

### 3.5.2 Eine Auswahl weiterer Leitwörter und Symbole

Im Folgenden treffe ich eine Auswahl weiterer Leitwörter und Symbole, auf deren Bedeutung ich im Rahmen dieser Arbeit nur sehr kurz eingehen kann.<sup>128</sup>

Die **Hand** steht für berühren, Schutz, Segnung. Im Originaltext kommt das Wort <jad> 12 Mal, das Wort <kaf> (Handfläche), das von der Bedeutung her synonym gebraucht wird, 3 Mal vor.<sup>129</sup> Die Hand zeigt die Entwicklung Chaja Frumes auf. Ihre Hände werden – schon als sie noch ganz jung ist – als sehr kräftig beschrieben und mit Bärenatzen verglichen.

1. Ihr fehlt die Wärme der <b>Hand</b> ihrer Mutter.	2. Sie wird von Hand zu <b>Hand</b> weitergegeben.	3. Unter ihren <b>Händen</b> werden die Holzbänke dottergelb und die Leuchter glänzen wie Gold.	4. Die Frau ... fällt mit dem Brotschieber in der <b>Hand</b> über Chaja Frume her.
9. Die <b>Hand</b> mit dem Brillantring der Dame berührt die Kuh.	<b>Hand, &lt;jad&gt;</b>		5. Chaja Frume betrachtet ihre <b>Hände</b> , die nass sind.
8. Sie öffnet die <b>Hand</b> den Armen.	7. Die Kuh leckt ihre <b>Hand</b> .	6. Sie macht eine <b>Hand</b> bewegung, als wollte sie gehen.	

Die Wörter <lechem> (**Brot**) und <majim> (**Wasser**) kommen im Originaltext je 4 Mal vor.<sup>130</sup> Brot und Wasser stehen in der Bibel generell für Nahrung und Leben.<sup>131</sup> Auch Brot begleitet die Entwicklung Chaja Frumes.

1. Die Schtetl-Bewohner <b>bringen</b> ihr <b>Brot</b> nach dem Unfall, um das religiöse Gebot zu erfüllen.	2. Die Frau des Synagogendieners <b>fällt mit</b> dem Brotschieber (<marde>) <b>über sie her</b> .	3. Es wird ihr versprochen, dass sie beim Gurkenbauers ihr <b>eigenes Brot backen</b> könne.
(6. Einem Nachbar vermacht sie das Backgeschäft)	<b>Brot, &lt;lechem&gt;</b>	
	5. Sie baut einen Backherd, <b>bäckt</b> Roggen <b>brot</b> und verkauft es.	4. Sie <b>sammelt Brot</b> reste für die Kuh.

<sup>128</sup> Die Leitwörter Hand und Brot habe ich ausgewählt, weil beide Chaja Frumes Entwicklung aufzeigen. Die Leitwörter Arbeit und Gerät greife ich auf, weil Arbeit ein Thema dieser Erzählung ist. Alle diese Begriffe sind in der jüdischen Tradition von grosser Bedeutung.

<sup>129</sup> Mit der Jad wird die Tora gelesen. Menschliche Hände sind nach dem göttlichen Vorbild geschaffen, denn im mehrmals täglich gebeteten *Aschrei* heisst es : „Du öffnest deine Hand ...“ In der Tora wird Gottes starke Hand oft erwähnt (z.B. Ex 6,1 und Deut 4,34). Hinter dem Symbol Hand stehen die Zahlenwerte 5 (Anzahl Finger einer Hand) und 10. <jod/jad> hat im hebräischen Alphabet den Zahlenwert 10. Die Quersumme von 10 ergibt den Zahlenwert 1. Zur Bedeutung von 1 s. S. 33. Weiterführende Informationen zu <kaf> s. S. 36 und Anm. 161.

<sup>130</sup> Zum kabbalistischen Zusammenhang von Brot, Feuer und Wasser s. z.B. Weinreb 1984:20.

<sup>131</sup> Vgl. z.B. Gen 21,14. Für toratreue Jüdinnen und Juden ist kein Essen ohne Brot komplett. Vor dem Essen wird gebetet: „Ha-mozi lechem min ha-arez“ (wörtlich: Der hervorbringt Brot aus der Erde), und die *Birkat Ha-Mason* nach dem Essen kann nur gesprochen werden, wenn Brot gegessen wurde.

Im Originaltext wiederholt sich <‘avoda> (**Arbeit**) 6 Mal und <kli> (**Gefäss/Werkzeug**) 4 Mal. In der Bibel bezeichnet <‘avoda> auch den kultischen Dienst der Priester.<sup>132</sup> In diesem Zusammenhang sind ebenfalls die <kelim>, die Geräte im Stiftszelt und im Tempel wichtig.<sup>133</sup> Die Frau ist im Judentum die Priesterin des Hauses.<sup>134</sup> Chaja Frume ist mit ihren Geräten wie eine Priesterin im Dienste des Höchsten. Der Esstisch im Haushalt ihres Mannes wird wie ein Altar erhöht beschrieben.<sup>135</sup> Weibliche Hausarbeit ist gemäss rabbinischer Tradition von grösster Wichtigkeit.<sup>136</sup> <‘avoda> meint seit der Tempelzerstörung auch das Gebet einer Gemeinde.<sup>137</sup> Im Chassidismus ist jede körperliche Handlung, vor allem die Arbeit, Gottesdienst.<sup>138</sup>

Von grosser Wichtigkeit sind in dieser Erzählung **Pflanzen** und **Früchte**. Im ersten Abschnitt der Erzählung heisst es, dass Chaja Frume „wie eine Blume (wörtlich Keimling, Anm. JHS) zittert, der man den Baum, in dessen Schatten sie aufwuchs, gefällt hat“. Gegen den Schluss hin wird in Anspielung auf Chaja Frume gesagt, dass eine Pflanze sogar auf dem Boden der salzigen Wüste wächst, wenn sie gedüngt und mit dem Quell des Lebens getränkt wird.<sup>139</sup> Im letzten Abschnitt heisst es, dass der Schmerz in ihrem Innern bereits wie eine Säge sei, die langsam tiefer in einen Baumstamm eindringe. Das Wort **Baum** ist ein Inklusio, der am Anfang und am Schluss der Erzählung erwähnt wird, wobei am Anfang mit dem Baum die Mutter gemeint sind, am Schluss Chaja Frume selber. Der Baum ist ein Symbol des Lebens.<sup>140</sup>

Auch in der Mitte der Erzählung ist im Zusammenhang mit dem Gemüsebauer und der Kuh von Pflanzen, resp. Gemüse und Gras die Rede. Dass der Witwer am Tag der Hochzeit mit einem Lastkarren Gemüse (Pressler: reifen Gemüses; wörtlich jedoch: Erstlingsfrüchte, junges, frisches Gemüse, Anm. JHS) erscheint, könnte bedeuten, dass er damit auf seine Jugendlichkeit und Fruchtbarkeit anspielen will.

<sup>132</sup> Vgl. z.B. Num 4,4; 2 Chr 8,14.

<sup>133</sup> Vgl. z.B. Ex 27,19; 38,3; 1Kön 7,45.48.

<sup>134</sup> Weiterführende Informationen zur ‚Priesterschaft‘ der Frau s. z.B. Herweg 1994:88-91.

<sup>135</sup> Zum kabbalistischen Zusammenhang von Mahlzeit, Tisch und Altar s. z.B. Weinreb 1984:VII, 6.

<sup>136</sup> Vgl. mKet V,5: Selbst wenn die Frau sehr viele Mägde hat, soll sie wenigstens etwas Hausarbeit (Arbeit mit Wolle) tun. R. Schimon, Gamliels Sohn, meint, dass Müssiggang zu Wahnsinn führe.

<sup>137</sup> vgl. Böckler 2002:18.

<sup>138</sup> Zu Chassidismus s. S. 10-11.

<sup>139</sup> Die Tora wird mit einem Leben spendendem Baum verglichen. Vgl. Prov 3,18.

<sup>140</sup> Die Schechina kann auch grauenhafte Züge tragen. So heisst es im Zohar, dass ihr Antlitz auch dunkel sein könne. Unter diesem Aspekt erscheint sie als ‚Baum des Todes‘ vom Baum des Lebens abgetrennt. Vgl. Scholem 1973:143.

Baron verwendet in der Erzählung eine ausgeprägte Zahlensymbolik. In der Kabbala kommt dieser eine grosse Bedeutung zu.<sup>141</sup> Ein Ausleuchten aller Bedeutungen der erwähnten Zahlensymbolik würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich erwähne nur ein paar Interpretationsmöglichkeiten.<sup>142</sup>

Mit **5** kommt Chaja Frume ins Tal. 5 (<chamesch>) ist die Zahl der Sinne und der Finger einer Hand (arab. <chamsa>). Diese bedeutet den göttlichen Schutz, unter dem die Protagonistin steht. Die Hand ist gleichzeitig eines der Leitwörter der Erzählung. Mit der Zahl 5 beginnt die Erzählung, als würde sie auf die 5 Bücher der Tora verweisen wollen. 5 Mal findet auch eine Bewegung in der Erzählung von unten nach oben statt. 5 ist auch der Zahlenwert des Namens ‚Chaja‘.<sup>143</sup>

Im ersten Teil der Erzählung wird erwähnt, dass Chaja Frume mit **8** einen Unfall hat. Ab diesem Tag wird sie körperlich behindert sein und deswegen auch als ‚Chaja Frume, die Krumme‘ verspottet werden. Der Höhepunkt ihres körperlichen Leidens als Kind ist damit erreicht, denn 8 ist die Zahl der Vollendung. Ab da beginnt sie die verlorenen Lichtfunken wahrzunehmen. Im letzten Abschnitt der Erzählung taucht die Zahl 8 nochmals auf: Im 8. Jahr nach ihrer Rückkehr, als ihr Hütte und Hof gehören, wird sie krank, hört auf zu arbeiten und lässt das Geländer für die Treppe zur Synagoge bauen und kauft Licht für die Frauempore. Ihr Leben ist vollendet. Die Erzählung hat 8 Abschnitte.<sup>144</sup>

Ebenfalls im ersten Teil der Erzählung wird erwähnt, dass Chaja Frume mit **12** die Haare der Tochter des Synagogendieners wie etwas Heiliges berührt. 12, resp. 3, ist der Zahlenwert von ‚Chaja Frume‘.<sup>145</sup> 12 ist eine heilige Zahl, welche die Berührung mit IHM symbolisiert. So gibt es zum Beispiel die 12 Stämme Israels. Chaja Frume hat das Bedürfnis IHM durch das Berühren eines Menschen nahezukommen. Noch wird dies ihr verwehrt. Doch im letzten Abschnitt wird der Monat Elul erwähnt, in dem sie kurz vor ihrem Tod ein wunderbares Strahlen (<zohar>) wahrnimmt und erkennt, dass ER sie auf dieser Welt durch Leiden geläutert hat. 12 ist auch die Zahl des abgeschlossenen Zeitenlaufs.

Der mittlere Teil und somit der Hauptteil der Erzählung ist von der Zahl **7** geprägt. Eines Tages sieht ein Gemüsebauer Chaja Frume und heiratet sie. Mit einer Heirat nach Gesetz, wie sie hier vorliegt, wird normalerweise die Zahl 7 verbunden, ohne dass dies in der Erzäh-

---

<sup>141</sup> Zu Buch Jesira und Zahlenmystik s. S. 13. Weiterführende Literatur s. Anm. 142.

<sup>142</sup> Die hier verwendeten Informationen zu Zahlenmystik stammen aus Weinreb 1986 und Benedikt 1986. Weiterführende Informationen zu Zahlenmystik s. z.B. auch Weinreb 1979 und ders. 1981.

<sup>143</sup> Chet=8, jod=10, he=5.  $8+10+5=23$ .  $2+3=5$

<sup>144</sup> Auch der Traktat Joma (Hakippurim) im babylonischen Talmud, welcher für diese Erzählung von Bedeutung ist, enthält 8 Kapitel auf 88 Doppelseiten, s. dazu Anm. 107.

<sup>145</sup> Zum Zahlenwert des Namens Chaja Frume s. Anm. 143 und Anm. 147. Die Quersumme von 12 ist 3. 3 ist die Zahl der Offenbarung, der hinter der Polarität stehenden Einheit. Vgl. Benedikt 1986:199.

lung explizit erwähnt wird. Traditionell heiraten heisst: Die Braut wird 7 Mal unter der *Chuppa* (Traubaldachin) um den Bräutigam herumgeführt. Anschliessend an die Trauung werden 7 *Brachot* (Segenssprüche) rezitiert.<sup>146</sup> Traditionell wird auch nach dem Tod des Gemüsebauers vorgegangen. Die *Schiva* (7 Trauertage) wird abgehalten. Später kommt jeweils am 7. Tag der Blinde, ein Mann der Tora, bei ihr vorbei. Explizit wird erwähnt, dass Chaja Frumes Kuh 7 Kälber hatte. 7 ist auch der Zahlenwert des Namens ‚Frume‘.<sup>147</sup> 7 bedeutet die göttliche Präsenz auf dieser Welt. Schawua, Woche, kommt von <scheva> und bedeutet 7. Am 7. Tag ruhte ER.<sup>148</sup>

Ebenfalls im Hauptteil kommt die Zahl **1** vor. Ein Jahr nach der Heirat wird die Kuh gekauft. Die 1 ist die erste Zahl der Manifestation Gottes. Mit der 1 tritt ER aus seiner Verborgenheit heraus. Der erste Buchstabe des Alphabets ist Aleph. Es gilt als Zeichen, das ursprünglich einen Stierkopf, resp. die kuhgehörnte Göttin Hathor darstellte. Durch die Kuh, die mit der Zahl 1 verbunden ist, gelingt es Chaja Frume den Kontakt zu sich selber, der Mitwelt und dem Göttlichen herzustellen.<sup>149</sup>

### 3.6 Akteurinnen und Akteure

#### 3.6.1 Die Protagonistin Chaja Frume

Chaja Frume. Ihr Name ist Programm.<sup>150</sup> Das Nomen <chaja> bedeutet ‚Leben‘ im Sinn von ‚Person‘, ‚Selbst‘, ‚begehrende Seele‘ oder ‚Lebendiges‘ im Sinne eines Tieres.<sup>151</sup> In ihrem Vornamen kommt auch das, was sie später mit ihrer ‚Partnerin‘, einem Tier, gemeinsam hat, zum Ausdruck. In der Kabbala ist <chaja> die zweithöchste Seelenart, die aus den Parzufim entstanden ist, eine auf die Israeliten beschränkte Seelen- und Erkenntniskraft.<sup>152</sup> Chaja Frume lebt und leidet<sup>153</sup> und entwickelt sich durch ihr erlebtes Leiden. Frume könnte vom hebräischen <parum> stammen, was ‚aufgetrennt‘ bedeutet.<sup>154</sup> Am Anfang der Erzählung macht diese Bedeutung Sinn. Chaja Frume ist ohne Eltern, ohne Heimat, verletzt und verspottet. Im

<sup>146</sup> Weiterführende Informationen zu den Bräuchen am Hochzeitfest s. z.B. Herweg 1994:56-63 und Rütters 2003:245-249.

<sup>147</sup> Pe=80, resch=200, vav=6, mem=40, he=5. 80+200+6+40+5=331. 3+3+1=7.

<sup>148</sup> Die Tora ist voll von 7: z.B. gibt es die 7 noachidischen Gebote und in Josefs Traum erscheinen 7 Kühe und Ähren.

<sup>149</sup> Vgl. Anm. 129.

<sup>150</sup> Auch im Tanach sind Namen Programm. Zu sprechenden Namen s. Buch Rut und Anm. 156.

<sup>151</sup> Zu den Bedeutungen von <chaja> vgl. Gesenius: Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament. 1962: 226-227. Buber übersetzt <chaja> folgendermassen: „Sein *Lebensgeist* macht das Brot ihn wider, seine Seele die begehrte Speise.“ (Hiob 33,20) und „Alles *Lebendige*, das mit dir ist, von allem Fleisch, Vogel, Herdentier und alles Gerege, das auf Erden sich regt, lass hinausziehen mit dir ...“ (Gen 8.17)

<sup>152</sup> Zu den fünf Seelenarten, die aus den Parzufim entstanden sind, s. S. 15. Vgl. auch Maier 1995:226-227.

<sup>153</sup> Zum Motiv des leidenden, ungerecht behandelten Armen im Shtetl vgl. z.B. auch *Bontsche Schweig* von Perez in Nadelfmann 1984:149-160. Perez als Sozialist schrieb jedoch aus einer anderen Intention heraus als Baron.

<sup>154</sup> Lavy: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch. 2004:467.

Jiddischen bedeutet <frum> fromm.<sup>155</sup> Diese Bedeutung trifft vor allem für den zweiten Teil der Erzählung zu, als Chaja Frume sich dem Leben gegenüber zu öffnen beginnt.

Baron schreibt ihren Namen 3 Mal: Im ersten Teil stellt sie die Waise im vierten Satz namentlich vor, dann machen die Kinder aus ihrem Namen einen Reim und lachen sie aus (Chaja Frume, die Krumme, <Chaja Fruma ha'akuma>). Gegen Ende des zweiten Teils staunen die Leute über ihre Umwandlung und fragen, ob dies Chaja Frume ist. Meines Erachtens spielt hier Baron auf die Figur Noomi in Rut 1,19 an. <hazot Chaja Frume> (Ist dies Chaja Frume?) steht in Umkehrung zu <hazot Noomi> (Ist dies Noomi?).<sup>156</sup> Pressler übersieht diese Anspielung.

In der Übersetzung kommt ihr Name 8 Mal vor: 7 Mal im ersten Teil der Erzählung und ein Mal im zweiten. In Presslers Übersetzung liegt mehr Zahlenmystik als im Originaltext. Die Zahl 7 ist auf die Welt bezogen, die 8 hingegen ist transzendierend. Chaja Frume begegnet im zweiten Teil der Erzählung dem Licht und geht am Schluss ihres Lebens in dieses ein. Indem Pressler Chaja Frumes Name mehr wiederholt, als dies im Original der Fall ist, wird sie der Aussage der Erzählung mehr als gerecht.<sup>157</sup> Namen sind im Judentum von grösster Wichtigkeit. Durch die Wiederholung des Namens steht Pressler in der Tradition der jüdischen Erinnerungskultur.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> Vgl. Löttsch: Duden. Jiddisches Wörterbuch. 1992:77.

<sup>156</sup> *Noomi* (die Liebliche) wird im ersten Teil des Buches Rut von der Bevölkerung *Bethlehems* (Haus der Brotes) aufgrund des Leids, das sie geprägt hat, fast nicht mehr erkannt. Sie kehrt <reka> (leer) zurück (1,21). ‚Leer‘ bedeutet für sie ohne Mann, ohne Kinder und ohne Aussicht auf eine erneute Verheiratung und Schwangerschaft. Sie nennt sich deshalb *Mara* (die Bittere). Chaja Frume wird am Schluss der Erzählung von der Schemtla-Bevölkerung aufgrund ihrer spirituellen Entwicklung fast nicht mehr erkannt: Mit ihrer Schürze sieht sie aus wie eine Mutter, ihr Gesicht leuchtet, das Hinken sieht man ihr nicht mehr an. Das Wort <reka> greift Baron in diesem Zusammenhang mit dem Bild der leeren Laterne, in der nun eine brennende Kerze steckt, auf. Das Thema ‚Leere und Fülle‘, das Motiv des Brotes und die Unten-Oben-Bewegungen sind in beiden Erzählungen wichtig. Beide Frauen sind von Witwenschaft und Kinderlosigkeit betroffen, sie sind alt, resp. behindert: für beide ein unverschuldetes Schicksal. Beide Erzählungen thematisieren Frauenleben in androzentren Gesellschaften und deren Untätigkeit angesichts dieses Leids. Während Noomi durch *Rut* (die Partnerin) fruchtbar wird und mit List und mit Hilfe des gewagten Handelns ihrer Schwiegertochter wieder zu Fülle gelangt, zeigt Baron eine Alternative auf, wie eine von der Gesellschaft ausgestossene Frau zu Fülle im übertragenen Sinn kommen kann. Während das Buch Rut am Wochenfest (ein Erntefest und ein Fest der Fülle, im Frühjahr) gelesen wird, passt *Lichtschimmer* in die Zeit von Rosch ha-Schana (Neujahr) und Jom Kippur (Fast- und Sühnetage im Herbst).

<sup>157</sup> Zu Erinnern an eine Zadkoniss s. S. 37-38. Zur Botschaft der Erzählung: Erinnern s. S. 55.

<sup>158</sup> Weiterführende Informationen zum Judentum und seiner starken Gedächtniskultur und Erinnerungsethik s. z.B. Yerushalmi 1988 und Assman 1992.

<p>S. 39 «Mit runden Augen schaute sie zu – <b>Chaja Frume</b> hiess sie und war damals fünf – wie ihre Kissen von ihrem Überzug befreit und von fremden Händen verächtlich geklopft wurden. »</p>	<p>S. 41 «Da ist <b>Chaja Frume</b>, die Krumme’, riefen ihr die Kinder nach, ... und die Erwachsenen, denen ihr Anblick unangenehm war, übersahen sie und ... und dann war ihr, als erstreckte sich um sie herum eine Leere, in die sie <b>humpelnd</b> hineinstolperte. »</p>	<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 41 « ... als dieses Mädchen in der dämmrigen Küche die Masse ihrer goldenen, wirren Haare zeigte, streckte <b>Chaja Frume</b> zitternd ihre Hand aus und berührte die Haare des Mädchens, andächtig, wie man etwas Heiliges berührt.»</p>
<p>S. 43 «Und jene, die auf ihrem Weg sahen, wie sie ihre wohltätigen Werke ausübte, ... mit einem Gang, dem das <b>Humpeln fast nicht mehr anzumerken war</b>, fragten staunend: ‚Das ist <b>Chaja Frume?</b>’»(Ist dies Chaja Frume?’ Anm. JHS)</p>	<p><b>Chaja Frume</b></p>	<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 41 «<b>Chaja Frume</b> betrachtete einen Moment lang traurig ihre Hände, die nass waren ..., dann hob sie, als bäte sie um Mitleid, den Blick zur Mieterin (Nachbarin, Anm. JHS), die ebenfalls anwesend war.»</p>
<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 43 «<b>Chaja Frume</b>, nun mit einem Tuch auf dem Kopf, bestaunte mit grossen Augen die weite Landschaft, in der sie eine Art Spiegelbild ihres Heimatdorfs sah ... »</p>	<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 42 «Er (der Melonenbauer, Anm. JHS) sah <b>Chaja Frume</b>, als sie im Haus des Bäckers gerade eine grosse Masse Teig im Backtrog knetete.»</p>	<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 42 «<b>Chaja Frume</b> verliess das Haus, ohne je zu diesen Menschen zurückzukehren, und ab diesem Zeitpunkt blieb ihr Blick gesenkt ... »</p>

Chaja Frume macht eine grosse Entwicklung durch. Am Anfang wird sie als 5-jährige Vollwaise vorgestellt, ein verachtetes Strassenkind, eine Aussenseiterin, die sich mit niedrigster Arbeit durchschlägt: Sie putzt für andere.<sup>159</sup> Durch einen Sturz auf glattem Eis wird sie behindert und deshalb ausgelacht.<sup>160</sup> Sie ist breit und kräftig, hat grosse Hände. Nie wird sie berührt oder gestreichelt, nur ihr Kissen, das sie als Waise mitbringt, wird verächtlich ge-

<sup>159</sup> Zum Motiv der armen Hausangestellten bei Baron vgl. die Figur Mirel in *Ein verwehtes Blatt* in Baron 1981:85-100. Da Baron Flauberts *Madame Bovary* übersetzt hat, ist anzunehmen, dass sie dessen Gesamtwerk kannte. Zum Motiv der armen Hausangestellten, die eine starke Beziehung zu einem Tier (einen Papagei) aufbaut und die an Fronleibnam stirbt, vgl. die Figur Félicité in Flauberts *Un Coeur simple* in *Trois Contes* 1877. Félicité ist wie Chaja Frume fromm, bescheiden und karitativ. Obwohl sie als eine Art moderne Heilige rezipiert wurde, erteilte der Realist Flaubert - wie schon in *Madame Bovary* - romantischer Schwärmerei eine Abfuhr. Er wollte mit seinen *Trois Contes* keinesfalls ein Werk religiöser Erbaulichkeit schreiben. In ihnen kommt seine starke anti-religiöse Ironie zum Ausdruck: So wird in *Un Coeur simple* z.B. der Papagei nach seinem Tod ausgestopft, und der Heilige Geist wird von Félicité mit einem Papagei gleichgesetzt. Vgl. Interpretationen von Hausmann 1984:163-176 und Schulz-Buschhaus 1983:113-130. Ein Ziel dieser Arbeit ist es aufzuzeigen, dass die Intention der Rabbinertochter Baron mit *Lichtschimmer* keineswegs anti-religiöse und anti-traditionelle Ironie ist. Während Félicité einem kontinuierlichen Prozess der Desillusionierung unterliegt, erfährt Chaja Frume eine Wende in ihrem Leben. Ironie gegen Romantik bei Baron (nicht anti-religiöser Art, sondern gegen die Art, wie Männer mit Frauen umgehen!) ist z.B. bei der Hausangestellten Mirel, die wegen einer unglücklichen Liebe Selbstmord begeht, auszumachen. Vgl. *Ein verwehtes Blatt* in Baron 1981:85-100.

klopft. Sie darf auch andere nicht berühren, nicht einmal ein anderes Mädchen. Indem Baron den Begriff <kappot> verwendet, als Chaja Frume traurig auf ihre nassen Hände schaut, nachdem die Frau des Synagogendieners kurz vor Schabbbat mit dem Brotschieber über sie hergefallen ist, stellt sie die Protagonistin als *Eschet chajl* (tüchtige, resp. starke Frau) dar.<sup>161</sup> Nach dieser Erfahrung nimmt Chaja Frume von den Menschen Abstand, ihr Blick ist gesenkt, sie kann nur noch stammeln.

Nach der Heirat ist Chaja Frume zwar materiell versorgt, doch erhält sie auch von ihrem Mann keine Zuwendung. Nach wie vor putzt sie. Nun macht sie für ihren Mann den Haushalt. Nach wie vor beschäftigt sie sich nur mit Gegenständen. Am liebsten würde sie wie früher den Korb nehmen und gehen. Doch da berührt sie das ‚Ritschen‘ (Schreien) einer Kuh. Im Zusammenhang mit dem Auftauchen dieses Tieres bietet sich ihr die Chance für eine Wende in ihrem Leben. Chaja Frume berührt sie und wird von ihr berührt. Die beiden sind einander zugeneigt. Dank ihrer ‚Partnerin‘ Riszke wird Chaja Frumes Leben im übertragenen Sinne fruchtbar. Nach dem Tod ihres Mannes beginnt sie mit ihrer Hilfe materiell unabhängig zu werden, indem sie Milchprodukte und später Brot für sich selber und für andere herstellt.<sup>162</sup> Was den spirituellen Bereich angeht, beginnt sie eine innere Stimme wahrzunehmen. Mit der Kuh zusammen hat sie „eine Zeit der Einkehr, ein angenehmes Beisammensein voll gegenseitiger Zuneigung, ein wunderbarer Zustand, in dem Schweigende in der Stille die Stimme ihres Herzens hören“. Zu dieser Zeit bahnt sich ein alter Blinder einen Weg des Lichts in die Dunkelheit ihrer Seele. Chaja Frume selber war nie zum Essen am Schabbat eingeladen worden, obwohl sie jeweils am Freitagnachmittag bei den Menschen im Shtetl die Häuser für den Schabbat sauber gemacht hatte und diese eigentlich verpflichtet gewesen wären, das arme Mädchen einzuladen.<sup>163</sup> Nun lädt sie zum Essen ein. Im alten Blinden trifft sie ihren ersten menschlichen Freund. Sie wird karitativ tätig und hat offene Hände für andere. Zwar blieb sie kinderlos, aber gegen den Schluss der Erzählung hin trägt sie auf dem Weg zu ihren wohltätigen Werken eine weite Schürze, wie sie Mütter von grossen Familien zu tragen pflegten. Ihre Behinderung ist nicht mehr zu sehen. Sie bietet Shtetlbewohnerinnen und Sch-

---

<sup>160</sup> Zum Motiv des Behinderten, der missgestaltet und hässlich ist und deshalb verabscheut wird, vgl. z.B. auch die Figur von Victor Hugos Findelkind Quasimodo in *Notre Dame de Paris* 1831.

<sup>161</sup> In Prov 31.13 verarbeitet die *Eschet chajl* mit arbeitsfreudigen Händen Wolle und Flachs, in 31,16 kauft sie vom Ertrag ihrer Hände einen Weinberg, in 31,19 macht sie mit ihren Händen Handarbeit, und in 31,20 öffnet sie ihre Hand dem Elenden. An diesen Stellen werden die Begriffe <kappejah> und <kappah> verwendet. Das Tun von Chaja Frumes Händen ist in der gleichen Reihenfolge dargestellt: Sie verrichtet Hausarbeit, sie wird Geschäftsfrau, sie arbeitet weiterhin mit ihren Händen, und am Schluss öffnet sie diese den Armen.

<sup>162</sup> Zum Motiv des armen, ungeliebten, verstossenen Waisenkindes mit ihren Helferinnen, einer weisen Frau und einer bemutternden, liebevollen, nährenden Kuh, vgl. die Figur Margaretlein des im 16. Jahrhundert aufgeschriebenen elsässischen Märchen *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*. Textauszüge und Interpretation s. Lüthi 1998: 46-56. Varianten dieses Märchens kommen in verschiedensten Kulturkreisen vor.

<sup>163</sup> Vgl. Schwara 2003:170.

tetlbewohnern Hilfe beim Hochsteigen in die Synagoge, indem sie dort ein Geländer bauen lässt.<sup>164</sup> Noch jung wird sie schwer krank. Sie stirbt wahrscheinlich am Rosch ha-Schana, denn es ist Elul, und der Klang des Schofars ist schon zu hören, als sie die letzten Dinge regelt.

Meines Erachtens stellt Baron den Lesenden eine Zadkoniss vor, welche die Schechina empfängt. Welche Argumente sprechen dafür?

Schon Chaja Frumes Name zeigt, *was sie ist*.<sup>165</sup> Ihr Schicksal als Waise genügt nicht. Sie fällt noch tiefer. Sie fällt auf dem Eis und wird behindert. Sie wird ausgelacht, ausgestossen und ignoriert.<sup>166</sup> Und trotzdem gibt sie nie die Suche nach Licht auf. Die Kabbala lehrt die Gegenwart versprengter göttlicher Lichtfunken in der materiellen Welt. Es ist die Aufgabe der Menschen, diese Funken durch Läuterung und Toraerfüllung von der Materie zu befreien.<sup>167</sup> Eine Zadkoniss muss sich manchmal, um die verstreuten Funken des Göttlichen einzusammeln, auf tiefere Ebenen begeben, denn jedes Sinken einer oder eines Gerechten ist ein Emporheben göttlichen Lichts.<sup>168</sup> Durch Leiden wird die Welt geläutert und geheilt.<sup>169</sup> Vor ihrem Tod leidet Chaja Frume unter starken Schmerzen. Als sie stirbt, spürt sie SEINE Wärme und sieht SEINEN Glanz.<sup>170</sup> ER ist bereit für sie, die durch Leiden Geläuterte.<sup>171</sup>

Chaja Frume entspricht auch den anfangs in dieser Arbeit aufgezeigten Definitionen einer Zadkoniss:<sup>172</sup> So spürt die Kuh von Anfang an das Aussergewöhnliche an ihrer Herrin. Sie ist Chaja Frume „so lieb wie ihre eigene Person“.<sup>173</sup> Chaja Frume ist gottesfürchtig. Sie heiligt den Schabbat und feiert ihn mit dem Mann der Tora, der selber ein Zaddik ist, indem sie ihn zu den Schabbatmahlzeiten einlädt.<sup>174</sup> Sie geht in die Synagoge und ist wohlütig.<sup>175</sup> Eine Zadkoniss wie Chaja Frume setzt nicht ihre Hoffnung auf ein jenseitiges Paradies, sondern lebt im Hier und Jetzt. Rechtschaffen übt sie ihre Tätigkeiten aus.<sup>176</sup> Sie schweigt meistens und wenn sie spricht, stammelt sie. Hier haben wir eine Parallele zum grössten Zaddik: Mose. Baron hat für die bescheidene und schweigende Zadkoniss Chaja Frume die Rolle

---

<sup>164</sup> Im ersten Teil der Erzählung geht es um das Erheben von Gegenständen, im zweiten um das Erheben von Menschen (Wohlütigkeit, Treppengeländer in die Synagoge hinauf, Licht für die Frauenabteilung).

<sup>165</sup> Bedeutung des Namens Chaja s. S. 33-34.

<sup>166</sup> Vgl. bShab 88b (s. Anm. 116).

<sup>167</sup> Vgl. Herweg 1994:207.

<sup>168</sup> Vgl. Scholem 1980:380

<sup>169</sup> Vgl. z.B. bTaan 8a: Durch Leiden wird die Welt geheilt. Vgl. z.B. bBer 5a: Durch Leiden werden Verschuldungen von Menschen geheilt. <jissurim> (Leiden) ist auch das letzte Wort von *Schavririm*.

<sup>170</sup> Zur Anwesenheit der Schechina bei Kranken s. S. 12.

<sup>171</sup> Weiterführende Informationen zu Leiden als Mittel der Läuterung im Zohar s. z.B. Maier 1995:280-281.

<sup>172</sup> Definition von Zaddik/Zadkoniss s. S. 11-12.

<sup>173</sup> Vgl. Mach 1957:114

<sup>174</sup> Vgl. bBer 64b: R. Abin der Levite meinte, wenn jemand von einer Mahlzeit genieße, bei der ein Schriftgelehrter anwesend sei, so sei es, als hätte er vom Glanz der Göttlichkeit (<ziv schechina>) genossen.

<sup>175</sup> Vgl. bBB 10a: Wer einem Armen eine Kupfermünze gibt, wird das Angesicht der Schechina empfangen.

Aarons übernommen und rettet ihre gerechten Taten, ihr gerechtes und frommes Sein vor der Vergessenheit.<sup>177</sup>

### 3.6.2 Riszke

Im zweiten Teil der Erzählung tritt eine zweite Hauptakteurin auf. Baron führt sie in dem Satz ein, der zwischen den Abschnitten 1-4 und 5-8 steht, und bezeichnet sie als <behema> (Tier, resp. Vieh), später als <para> (Kuh) oder mit ihrem Namen Riszke. Der Gemüsebauer kauft sie auf einem benachbarten Gehöft. Auf das schöne Tier angesprochen, welches ihr später endlich die ersehnte Zuneigung von Menschen verschafft, meint Chaja Frume, sie stamme vom Hof der Gräfin.

Die Unterscheidung zwischen <behema> und <para> wird von Pressler in ihrer Übersetzung nicht gemacht. Wo bei Baron Beziehungslosigkeit oder gar Furcht vor der Kuh vorkommen, wird sie durch das Wort <behema> charakterisiert.<sup>178</sup> So kauft der Gemüsebauer gemäss Pressler eine Milchkuh. Gemäss Baron ist sie ein Vieh, resp. ein Tier zum Melken, weil sie wild ist und mit den Menschen ringt, die ihr Leid angetan haben. Baron bezeichnet sie das erste Mal als Kuh, als Chaja Frume und Riszke einander seelisch berühren. Im gleichen Moment fällt auch ihr Name. Im gesamten fällt der Ausdruck <behema> vier Mal: Zwei Mal, bevor Chaja Frume von der Begegnung berührt wird und zwei Mal im Zusammenhang mit Menschen, die Riszke nicht kennen.<sup>179</sup> Der Ausdruck <para> fällt 12 Mal.<sup>180</sup>

Die Parallelen zwischen Chaja Frume und Riszke sind augenfällig: Wie Chaja Frume, die ins Shtetl gebracht worden war, ist das Tier auf den Hof des Gemüsebauers gebracht worden.<sup>181</sup> Beide haben Verlust erlebt: Während Chaja Frume ihre Eltern verloren hat, ist der Kuh ihr Kälbchen weggenommen worden. Den Blick, den ihr die Kuh in ihrer Verzweiflung zuwirft, fängt Chaja Frume auf und tröstet sie mit Worten, die sie noch von ihrer Mutter in Erinnerung hat. Hier haben wir eine Gegensezene zur Situation Chaja Frumes mit der Nachbarin, die auf ihren bittenden Blick wie eine „glatte Wand, die man statt eines Spiegels findet“, reagiert. Nun wird die Kuh zum Spiegel ihres Inneren und auch ihrerseits zur mütterlichen ‚Partnerin‘ in ihrer Entwicklung. Die Kuh hat menschliche Eigenschaften: sie versteht und ist klug. Mit ihr verbindet Chaja Frume transzendierende Liebe. Zusammen mit Chaja Frume

---

<sup>176</sup> Vgl. bShab 30b: Die Schechina ist nicht dort, wo Trägheit, Ausgelassenheit und Geschwätz ist.

<sup>177</sup> Zur Gedächtniskultur und Erinnerungsethik im Judentum s. Anm. 158.

<sup>178</sup> Vgl. mit dem furchteinflössenden <behemot> in Hiob 40,15.

<sup>179</sup> Menschen loben die Kuh und sagen, sie sei ein schönes Tier. Bei den Verkaufsverhandlungen legt die Dame ihre Hand auf dessen Rücken.

<sup>180</sup> Zur Zahlenmystik in der Kabbala s. S. 13 und Anm. 142, zur Bedeutung der Zahl 12 s. S. 32.

<sup>181</sup> Zur Kritik an der Herzlosigkeit der Menschen und an ihrem wirtschaftlichen Denken s. S. 50-55.

hält sie Einkehr, ist voll Zuneigung und hat auch eine Stimme des Herzens. Diese Schilderung könnte eine Anspielung auf die kabbalistische Reinkarnationslehre sein.<sup>182</sup> Deshalb hat sie, obwohl Tier, einen Namen. ‚Riszke‘ rührt wahrscheinlich vom Jiddischen ‚ritschen‘ (brüllen) her.<sup>183</sup> Von ihr heisst es zu Beginn: „Doch als später die Stimme der Kuh an ihr Ohr drang, eine Art Muhen, das sich anhörte wie Weinen ... ging sie in den Stall. Die Kuh sah überhaupt nicht wütend oder böse aus, sondern warf ihr ... einen Blick zu, als bäte sie um Anteilnahme, während sie ein bitteres Muhen ... ausstiess.“ Riszke tut, was Chaja Frume nicht hatte tun können: schreien und weinen.

Während Baron zwei Mal den Namen der Kuh schreibt, erwähnt Pressler ihn drei Mal. Indem sie ihn am Schluss wiederholt, rahmt Riszke den zweiten Teil der Erzählung. Somit kommt ihr eine grössere Bedeutung zu als im Original:

<p>S. 45 (Nach den ersten Tagen bei Chaja Frume) « ... und die Kuh – sie war <b>rötlich</b> und hiess <b>Riszke</b> – hatte offenbar ihren Schmerz vergessen, denn sie sah nicht mehr traurig aus. »</p>	<p><b>Riszke</b></p>	<p><i>Nur in Lichtschimmer:</i> S. 50 (Vor dem Tod Chaja Frumes) «Sie (die Dame, Anm. JHS) legte ihre <b>Hand</b> mit dem Brillantring auf den Rücken der <b>goldfarbenen</b> Kuh, als brauche sie von ihr die Zustimmung zum Kauf. Die kluge <b>Riszke</b>, die <b>verstand</b> ... wandte ihr den Kopf mit einem zufriedenen Muhen zu. »</p>
	<p>S. 46 (Nach dem Tod des Gemüsebauers) « ... doch sie fragte zugleich, ob sie nicht, statt Geld, die Kuh <b>Riszke</b> bekommen könnte. »</p>	

Riszke wendet sich Chaja Frume nicht nur zärtlich zu und gibt ihr so emotionalen Halt, sie versorgt sie auch materiell. Ihre Milch ist ein Symbol des Mutterseins, des Aufziehens, Nährens und Sorgens. Dank Riszke und ihrer Milch kommt Chaja Frume auch wirtschaftlich auf die eigenen Beine.<sup>184</sup>

Wie ihre ‚Partnerin‘ Chaja Frume macht auch Riszke, die ihrerseits von Chaja Frume versorgt wird, eine sichtbare Entwicklung durch. Sie wechselt ihre Farbe: bei Baron ist sie im Zusammenhang mit ihrer Namensnennung rötlich, später strahlt ihr Fell in den Glanzlichtern der untergehenden Sonne in einem Goldton, und am Schluss legt die Dame ihre Hand auf den Rücken des goldfarbenen Tieres. Bei Pressler geht der Wechsel der Farben langsamer vor

<sup>182</sup> In der kabbalistische Reinkarnationslehre Gilgulim werden Seelen auch in Tieren wiedergeboren., s. Anm. 84.

<sup>183</sup> Vgl. Löttsch: Duden. Jiddisches Wörterbuch. 1992:150.

<sup>184</sup> Vgl. mit der Figur Margaretlein und der Kuh in *Einäuglein, Zweiäuglein, Dreiäuglein*, s. Anm. 162.

sich.<sup>185</sup> Die rötliche Riszke erinnert an die rote Kuh in der Tora. Sie galt als selten und kostbar und wurde für rituelle Reinigungen eingesetzt.<sup>186</sup> Mit dem goldenen Fell wird eine Parallele zum goldenen Haar der Synagogentochter hergestellt.<sup>187</sup> Diese Farben weisen auf Riszkes läuternde Wirkung auf Chaja Frume und auf ihre göttlichen Aspekte hin. Dass die Kuh im Judentum als Werkzeug Gottes gilt, zeigt auch das auf PesR 14 beruhende jüdische Märchen von der frommen Kuh: Ein Jude hatte sie aus Not an einem Heiden verkaufen müssen. Sie bekehrte diesen zum Judentum, da sie sich weigerte, am Schabbat zu pflügen.<sup>188</sup>

Kühe spielten in Weissrussland sowohl im Dorf wie in der Stadt eine wichtige Grundversorgungsrolle. In der Erzählung hält sich auch die wohlhabende Familie des Bauunternehmers eine Kuh. Auf Chagalls Bildern ist die Kuh ein beliebtes Motiv. Bei Mendele Mocher Seforim (1835-1917), wie Baron ein Kind des Shtetls, kommt dieses Tier in seiner autobiografisch gefärbten Erzählung *Das Kalb* vor. Ein Kalb war sein Spielkollege. Bei ihm fand er Trost.<sup>189</sup>

### 3.6.3 Motti

Der Name des Schächters, Motti, wird im Text einmal erwähnt. Motti ist eine Kurzform von Mordechai.<sup>190</sup> Über die Bedeutung dieses Namens herrscht keine Einigkeit. Rabbi C.P. Scheinberg ist der Ansicht, dass der Name aramäisch und aus den zwei Wörtern <meradachya> zusammengesetzt sei und ein Gewürz bezeichne, das nach der Verarbeitung gut rieche.<sup>191</sup> Rabbi Michael Beals ist jedoch der Meinung, dass Mordechai sich von Marduk, dem Stadtgott Babylons, herleiten lasse.<sup>192</sup> Akkadisch heisst Marduk <amar utu>, was Sonnenkalb bedeutet.<sup>193</sup> Baron spielt am ehesten auf die letztgenannte Bedeutung an.

---

<sup>185</sup> Bei Pressler wechselt sie von rötlich zu rötlichem Gold und ist am Schluss goldfarben.

<sup>186</sup> Nach Num 19 soll die Asche einer makellosen, roten Kuh (<para aduma>), die nie ein Joch getragen hat, mit Quellwasser (lebendigem Wasser: <majim chajim>) gemischt und für die rituelle Reinigung von unreinen Personen oder Gegenständen (unrein durch die Berührung von Toten) verwendet werden. Der ganze Talmudtraktat Para handelt von Gesetzen um die rote Kuh. Nach R. Meir wurden nur sieben rote Kühe verbrannt, nach Meinung anderer waren es neun (bPar 3.5). Die zehnte und letzte wird durch den Messias zubereitet werden. Weiterführende Informationen zur roten Kuh s. z.B. Gruber et al in: Encyclopaedia Judaica, Bd. 17. 2007:156-158.

<sup>187</sup> Die Goldene Kuh hat hier eine positive Konnotation und spielt nicht auf das Goldene Kalb von Ex 32 und Deut 9,8-21 an. Gold (<zahav>) ist Ausdruck des Göttlichen. Vgl. Buch Bahir und sein Leitspruch Hiob 37,21-22: „Und nun: eben konnte das Licht (<‘or>) man nicht sehn – und nun ist es hell (<bahir>) in den Lüften, da der Wind einherfuhr und sie klärte. Vom Norden dringt ein Goldglanz (zahav) heran, - furchtbar ist die Ehre um Gott!“ (Buber)

<sup>188</sup> Vgl. Kanner 1976:178-179.

<sup>189</sup> Abramowitsch o.D.:88.

<sup>190</sup> Gemäss Est 2,5-7 ist der Benjamiter Mordechai ein Verwandter Esters und ihr Pflegevater. In Est 4 wird beschrieben, dass er sich weigerte, vor Haman niederzufallen, was Konsequenzen für alle im Lande wohnenden Jüdinnen und Juden hatte. Mordechai bestimmte darauf Ester, sich beim König für ihr Volk einzusetzen.

<sup>191</sup> Vgl. <http://www.torah.org/features/holydays/esther.html>

<sup>192</sup> Vgl. [http://www.jewishsf.com/content/2/module/displaystory/story-id/25317/edition\\_id/493/format/html/displaystory.html](http://www.jewishsf.com/content/2/module/displaystory/story-id/25317/edition_id/493/format/html/displaystory.html)

<sup>193</sup> Vgl. <http://nationmaster.com/encylopedia/Marduk>

In der Kurzform Motti klingt meiner Ansicht nach auch das Hebräische <met, lamut> (sterben) mit, das auf den Beruf Mottis anspielt: „Einmal, als sie auf den Hof trat, sah sie Motti, den *Schächter* (jüd. Metzger, Anm. JHS), der die Kuh prüfend betrachtete. Es war ein Feiertag und der Mann war ganz unschuldig hier vorbeigekommen, auf dem Weg zur Synagoge, dennoch überlief sie ein Schauer der Angst, und ihr Herz setzte für einen Schlag aus.“ Mitten in Chaja Frumes Leben, mitten in ihrer Hinwendung in Liebe zu Riszke (nach einem langen Winter, im Frühjahr, kurz vor dem Sommer ihres Lebens) kündigt sich der Tod in Gestalt von Motti an. Er bedroht nicht nur die Kuh, sondern vor allem Chaja Frumes Liebe, Chaja Frumes Leben. Er löst bei ihr Angst und Schrecken aus, ihr Herz setzt für einen Schlag aus. Der Mann Motti stellt von seinem Beruf und seinem Namen her das Gegenstück zur Frau Chaja Frume dar, deren Wirken und Name Leben bedeutet.<sup>194</sup>

### 3.6.4 Namenlose

Ausser der Protagonistin, der Kuh und dem Schächter hat niemand einen Namen. Zu den namenlosen Akteurinnen und Akteuren gehören der Dörfler, der Chaja Frume nach dem Tod ihrer Eltern ins Shtetl bringt, eine alte Frau, die sich ihrer zuerst annimmt, der verwitwete Gemüsebauer aus Kaminka, seine Söhne und seine Tochter, sowie weitere Shtetlbewohnerinnen und -bewohner: Frauen, Betende, Kinder, der Synagogendiener, seine Frau und ihre Tochter, der Bäcker und die Bäckersfrau, der Müller, der alte Blinde,<sup>195</sup> der ein Mann der Tora ist, Arme und Bedürftige, der Nachbar, die Familie des städtischen Bauunternehmers, die Dame, die am Schluss Riszke kauft und der Arzt. Die Akteure sind ausgewogen weiblich und männlich. Es sind Arme und Reiche, Shtetl- und Dorfbewohnerinnen und -bewohner. Ausser beim alten Blinden wäre die Interpretation naheliegend, dass die Schriftstellerin die Namen dieser Menschen tilgt, weil sie es nicht verdienen, dass wir ihrer gedenken. Als Chaja Frume ihr Bein bricht, sind die Shtetlbewohnerinnen und -bewohner zwar gesetzestreu und versorgen sie, doch tun sie das gute Werk nicht wirklich freiwillig. Dennoch können diese Menschen nicht einfach als böse verurteilt werden. So heisst es über die Frauen, die Chaja Frume empfehlen, den Witwer zu heiraten, sie hätten alle einmal etwas für sie getan. Auf Wunsch der Bäckersfrau findet die Hochzeit in ihrem Haus statt und sie sorgt für Getränke und Speisen. Der Gemüsebauer verabscheut Chaja Frume nicht, er ist einfach in seine

---

<sup>194</sup> Leben und Tod gehören zusammen. Auch Mann und Frau zusammen bilden erst den ganzen Menschen. Zu diesen Gegensatzpaaren, die zusammen ein Ganzes bilden vgl. Weinreb 1984:2-4.

<sup>195</sup> Der alte Blinde gilt in den meisten Kulturen als Inbegriff von Weisheit. Auch die rabbinischen Literatur erzählt von weisen Blinden: z.B. wird in bHag 5b erzählt, dass der Feuerkopf (der Beiname eines besonders gewandten Gelehrten) blind war; bBer 58a ist zu entnehmen, dass R. Scheschet ein Blinder war.

Arbeit vertieft.<sup>196</sup> Die Dame, welche die Kuh kauft, handelt den Preis nicht herunter und scheint ein Herz für Tiere zu haben. Naheliegender ist die Interpretation, dass das Weglassen der Namen ein Zeichen dafür ist, dass diese Menschen austauschbar sind, da in jedem Schtetl, resp. überall auf der Welt, solches Verhalten vorkommt. Die Lesenden müssen sich fragen, welche dieser Rollen sie einnehmen.

## **4 Herausforderungen beim Übersetzen und mögliche Lösungsansätze**

### **4.1 Herausforderungen beim Übersetzen von Dvora Barons Texten**

Baron schrieb zu einer Zeit, als Ivrit als Umgangssprache im Entstehen begriffen war. Dank ihrer für Mädchen unüblichen traditionellen Erziehung konnte sie überhaupt eine Hebräisch schreibende Schriftstellerin werden. Ihr archaisch anmutender Wortschatz zeugt von diesen Wurzeln.<sup>197</sup> Was Kronfeld und Seidman zur Übersetzungsproblematik von Barons Werk im Allgemeinen schreiben, gilt im Besonderen auch für *Schavririm*:

„Baron’s work ... is highly allusive, reflecting the author’s profound knowledge of both biblical and rabbinic literature ... Our major challenge in translating Baron was to capture the impressionistic syntax ...“<sup>198</sup>

Bei *Schavririm* kommen neben biblischen und rabbinischen Anspielungen zusätzlich solche auf die Kabbala vor. Auffällig sind auch die sprechenden Namen. Wie kann dies alles einer deutschen Leserschaft nahe gebracht werden? Franz Rosenzweig Ansätze aus der Zeit anfangs des 20. Jahrhunderts und diejenigen der ‚Translation Studies‘, die sich in den 80-er Jahren etablierten, können hier weiter helfen.

### **4.2 Franz Rosenzweigs Ansätze**

Das Übersetzen von hebräischen Texten ins Deutsche hat durch Bibelübertragungen eine lange Tradition. Durch Luthers Übersetzung geistert das Hebräisch seit Jahrhunderten ständig in die deutsche Sprache des Alltags hinein. Obwohl Neuübersetzungen stattfanden, blieben Luthers terminologische Entscheidungen davon lange unberührt.<sup>199</sup> Auch jüdische Über-

---

<sup>196</sup> Zum Thema von vernachlässigten Frauen in Barons Werk s. Anm. 51.

<sup>197</sup> Vgl. Kronfeld et al 2001:xx.

<sup>198</sup> Kronfeld et al 2001:xxiv-xxv. Vgl. Bruch mit dem Gewohnten S. 22 und Anm. 99.

<sup>199</sup> Alternative terminologische Entscheidungen in der 2006 erschienenen *Bibel in gerechter Sprache* lösten zum Teil Entrüstungstürme aus.

tragungen gingen auf Luthers Sprache zurück.<sup>200</sup> Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurden neuen Übersetzungen Kommentare hinzugefügt.<sup>201</sup> Nach Reichert offenbart jedoch zum Beispiel Phillipsons Kommentar, was die Übersetzung zu übertragen verfehlte.<sup>202</sup>

Rosenzweig war gegen Assimilationstendenzen. Er wollte ein neues Judentum, das auf seine Wurzeln im Hebräischen zurückgeht.<sup>203</sup> Für die Theorie und Praxis des Übersetzens sind seine *Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi* revolutionär. Er begann damit, hebräische Strukturen ins Deutsche zu übernehmen. Die Aufgabe der Übersetzenden sei nicht, die Kluft zwischen den Sprachen so zu überbrücken, dass sie zugeschüttet werde. Das wäre nur eine Übertragung des Inhalts, als liesse sich der Inhalt von der Form trennen, in der er ausgedrückt ist. Es gehe vielmehr darum, das Deutsche umzuformen, es fremd klingen zu lassen.<sup>204</sup> Für die Übersetzungspraxis von Halevi erarbeitete er Prinzipien, die für seine Bibelübertragungsrbeit wichtig wurden.<sup>205</sup>

Halevi war so von klassischen Texten, vor allem durch die Bibel, geprägt, dass ein Zitat Teil seines eigenen Denkens und Fühlens war. Die Aufgabe des Übersetzers war es, den allusiven Charakter dieser Sprache herauszuarbeiten. Da Annotationen für einen Text, der als ein eigenes Kunstwerk verstanden werden will, nicht geeignet sind, wendete Rosenzweig Zitate aus der Luther Bibel und dem protestantischen Kirchenlied an, die im Ohr seines deutschen Publikums auf Resonanz stossen, um so etwas wie eine textuelle Überblendung zu erreichen. Es war ihm wichtiger, andere Stimmen und Stilschichten in seine Übersetzung einfließen zu lassen, als sie durch adäquatere Übersetzungen eigener Bauart zu ersetzen. Es war ein Rückgriff auf ein Gedächtnis, das notwendigerweise falsche Assoziationen auslöste. Aus dieser Unmöglichkeit des Übersetzens heraus entstand das Bedürfnis nach einer neuen jüdischen Bibel-

---

<sup>200</sup>Angefangen mit Moses Mendelsohn, der seinen jiddisch sprechenden Mitmenschen Zugang zur hochdeutschen Sprache und Kultur verschaffen wollte.

<sup>201</sup> Mit der Entstehung der historischen Bibelwissenschaft änderte sich die Einstellung zur Übersetzung. Zunz, Kirsch, Phillipson, Hirsch und Kautsch lieferten Texte im Bemühen, die Bedeutungen so präzise wie möglich wiederzugeben.

<sup>202</sup> Vgl. Reichert 1993:6-8.

<sup>203</sup> Vgl. Rosenzweig 1937:8-31.

<sup>204</sup> Vgl. Rosenzweig o.J. (1924):109. (Die zweite erweiterte Auflage heisst *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte*. Berlin: Lambert Schneider 1927. Bei der Ausgabe von Rosenzweig, Rafael N. (Hg.): *Jehuda Halevi. Fünfundneunzig Hymnen und Gedichte, deutsch und hebräisch*. The Hague: Nijhoff 1983 gibt es ein Vorwort und Anmerkungen des Herausgebers).

<sup>205</sup> Vgl. Rosenzweig o. J. (1924):115. Rosenzweig versuchte, die parataktische Struktur, die er die ‚kyklopische Satzbauart des Hebräischen‘ nannte, beizubehalten. Was die Reimstruktur anbelangt, versuchte er, nicht nur die Vokale, wie im Deutschen üblich, sondern auch die Konsonanten zu erhalten. Die langen Reimketten Halevis machten es nötig, neue Wörter durch Hinzufügung unüblicher Prä- bzw. Suffixe an eine gegebene Wurzel oder durch Verwendung neuer Stammveränderungen und Flexionen zu erfinden. Bei der Metrik stellte Rosenzweig die rigide Trennung von musikalischem und expiratorischen Akzent in Frage. Er erinnerte daran, dass die Nicht-Identität von Wort- und Versakzent deutschen Ohren nicht fremd klingen, wenn sie in musikalischer Deklamation gehört werden. Eines seiner Prinzipien ist auch sein sog. ‚Musivstil‘, was der heutigen Intertextualität entspricht. Vgl. Reichert 1993:13-14.

übertragung, die das Hebräische mehr durchscheinen lassen und mit der lutherischen Tradition brechen würde.

Buber war es, der Rosenzweig überzeugte, dass diese Übertragung vorgenommen werden müsste. Beiden war die Unübersetzbarkeit des Textes bewusst. Da das Hebräische von Wortwurzeln lebt, muss dies im Deutschen erkenntlich gemacht werden, auch wenn sich zum Beispiel durch Präfixe der Sinn ändert. Die Arbeit mit Wortwurzeln nimmt in der midraschischen Interpretation seinen Anfang. Im Midrasch Rabbah findet sich die Methode der Texterhellung durch Verweise auf Parallelstellen oder den Bezug auf andere Zusammenhänge. Wortspiele oder Etymologien fungieren als Verbindungsglieder. Es werden auch in Wörtern implizierte Wörter entfaltet.<sup>206</sup>

Ihre wichtigste Entscheidung war es, die mündliche Qualität und Tradition des geschriebenen Wortes wieder frei zu legen.<sup>207</sup> Sie wählten das strukturelle Übersetzen. Eine Passage mochte eine andere erhellen, indem sie eine Entsprechung bot oder einen Gedanken wieder aufgriff. Wiederholungen von Wörtern, Wortstämmen, ganzen Sätzen, Paronomasien und Zitate waren für sie wesentlich.<sup>208</sup>

Zur Grundbedeutung jedes Wortes vorzudringen, war oberstes Prinzip. Bei Namen versuchten Buber und Rosenzweig Klang und Bedeutung zu übertragen.<sup>209</sup> An vielen Stellen geben sie zusätzlich die hebräische Formulierung wieder.<sup>210</sup> Vom zeitgenössischen deutschen Sprachgebrauch setzten sie sich ab.<sup>211</sup> Ihre Bibel ist deutsch und jüdisch, ohne einen Rest christlich vorgeprägten Sprachmaterials.<sup>212</sup>

### 4.3 Ansätze der ‚Translation studies‘

Nach Nord müssten sich Übersetzende wie mit einem Helikopter einem Text nähern: Zuerst sollten sie den kulturellen, dann den situativen Kontext und dann erst den Text an sich sehen. Danach sollten sie Anspielungen (‚allusions‘) ausfindig machen, welche mit ihm interagieren.<sup>213</sup> Die ‚Translation studies‘ sind interdisziplinär und interkulturell ausgerichtet.<sup>214</sup>

---

<sup>206</sup> Rosenzweig 1984: 719-721.

<sup>207</sup> Dazu unterteilten sie den Text in Kola (Atemeinheiten), die ein rhythmisches und semantisches Ganzes bilden sollten und setzten sich über Vers- und Kapitelunterteilungen hinweg.

<sup>208</sup> Für Beispiele s. Reichert 1993:17-18

<sup>209</sup> So setzten Buber/Rosenzweig zum Beispiel hinter ‚Babel‘ die Apposition ‚Wirrwar‘. Die r-Alliteration korrespondiert der l-Alliteration in der Wurzel <balal> (verwirren).

<sup>210</sup> Z.B. <ve’adam ‘ajn la’avod et-ha’adamah> in Gen 2,5 übersetzten sie mit ‚... und Mensch, Adam, war keiner, den Acker, Adama, zu bebauen.‘ So wird die Herkunft und die Bedeutung des Erdlings deutlich.

<sup>211</sup> Z.B. <ruach elohim> in Gen 1,2 übersetzten sie nach langen Diskussionen mit ‚Baus Gottes‘. Sie hatten so den Begriff von der Phänomenologie des Geistes losgelöst und eine Art Urwort geschaffen.

<sup>212</sup> Vgl. Reichert 1993:25.

<sup>213</sup> Vgl. Nord 1991:102.

<sup>214</sup> Der Begriff ‚Translation studies‘ wurde 1978 von André Lefevre geprägt. Vgl. Bassnett-McGuire 1980:1.

„Culturally oriented translation studies do not see the source text and the target text simply as samples of linguistic material. The texts occur in a given situation in a given culture in the world, and each has a specific function and an audience of its own. Cultural differences between the audiences must be taken into account if target text readers are to be served well by the translator.“<sup>215</sup>

Obwohl Schreibende davon ausgehen, dass ihre Anspielungen der Leserschaft ihres Kulturkreises bekannt sind, kann eine Leserschaft, die in einer anderen Kultur aufgewachsen ist, diese oft nicht einordnen. Heute gilt der ursprüngliche Text dem übersetzten gegenüber nicht mehr als übergeordnet. Der ursprüngliche Text wird als Kommunikation angesehen, der auch die Leserschaft eines übersetzten Textes erreichen soll. Beide Leserschaften werden als Beteiligte, als (Ko-)Autorenschaften angeschaut. Deshalb müssen sich Übersetzende der Bedürfnisse der potenziellen Leserschaft im anderen Sprach- und Kulturraum bewusst sein und deren Erwartungen und Hintergrundwissen miteinbeziehen, bevor sie sich für passende Übersetzungsstrategien entscheiden.<sup>216</sup> Nach Gutt können Übersetzende nie die ganze Bedeutung eines Textes übertragen, sie müssen selektiv sein:

What the translator has to do in order to communicate successfully is to arrive at the intended interpretation of the original, and then determine in what respects his translation should interpretively resemble the original in order to be consistent with the principle of relevance for his target audience with its particular cognitive environment.“<sup>217</sup>

Nach Leppihalme müssen Übersetzende, die einerseits Rezipienten des ursprünglichen Textes und andererseits selber Produzierende sind, als Kulturmediatorinnen und -mediatoren kompetent und verantwortungsvoll arbeiten.<sup>218</sup>

Für das Übersetzen von Eigennamen schlägt Leppihalme folgende Vorgehensweisen vor:<sup>219</sup>

- Den Namen bewahren, d.h. ihn unverändert übernehmen oder ihn übernehmen und der (Aus-)Sprache der Übersetzungssprache anpassen oder ihn übernehmen und eine Erklärung beifügen<sup>220</sup>
- Den Namen durch einen anderen ersetzen, entweder in der Sprache des ursprünglichen Textes oder in der Übersetzungssprache
- Den Namen ganz weglassen oder den Namen weglassen und seinen Sinn anders übermitteln.

---

<sup>215</sup> Leppihalme 1994:2.

<sup>216</sup> Vgl. Leppihalme 1994:4-24. Hier finden sich auch weiterführende Informationen betreffend verschiedener Anspielungsarten.

<sup>217</sup> Gutt 1990:157

<sup>218</sup> Zu den erforderlichen Kompetenzen von Übersetzenden s. Leppihalme 1994:88-89.

<sup>219</sup> Vgl. Leppihalme 1994:94-95.

<sup>220</sup> Das sind die üblichen Vorgehensweisen bei Bibelübertragungen.

Für Anspielungen (z.B. Schlüsselsätze aus der Bibel, Anm. JHS) schlägt sie folgende Strategien vor:<sup>221</sup>

- Standardübersetzung gebrauchen<sup>222</sup>
- kleine Veränderung vornehmen, z.B. wörtlich übersetzen, ohne die Bedeutung des Kontextes zu beachten<sup>223</sup>
- Erklärungen im Text beifügen, die typografisch anders gestaltet sind<sup>224</sup>
- Informationen und Erklärungen in Fuss- oder Endnoten oder im Vor- oder Nachwort geben<sup>225</sup>
- Anspielung als solche typografisch hervorheben
- Anspielung durch ähnliches, besser bekanntes Material ersetzen
- Anspielung auf ihren Sinn reduzieren, nur diesen offenlegen
- Neuschöpfung machen, verschiedene Techniken verschmelzen
- Anspielung weglassen.

#### 4.4 Mirjam Presslers Übersetzung und ihre Wirkung

Mirjam Pressler (\*1940) gilt als renommierte Autorin und Übersetzerin.<sup>226</sup> Bei ihrer Übersetzung *Lichtschimmer* fällt Folgendes auf:

- Sie ist in einem gefälligen einfachen modernen Deutsch gehalten, das schon Jugendliche verstehen können. Die archaische Wirkung von Barons kräftiger Sprache fällt weg.<sup>227</sup> In der Syntax spiegeln sich keine Brüche.<sup>228</sup> Ihre klare, einfache Sprache ist Presslers Stärke. Wer die hebräische Fassung nicht kennt, stört sich nicht an dieser Übersetzung. Im Ge-

---

<sup>221</sup> Vgl. Leppihalme 1994:101-102. Im Appendix 8 (311-312) stellt Leppihalme Übersetzungsstrategien für Anspielungen als Flussdiagramme dar.

<sup>222</sup> Vgl. dazu auch Rosenzweigs Vorgehen bei Halevi und die damit verbundenen Konsequenzen S. 43.

<sup>223</sup> Vgl. Leppihalme 1994:120. Nach Leppihalme funktioniert eine Minimalveränderung in der Übersetzung nur, wenn die Anspielung transkulturell ist oder wenn eine wörtliche Übersetzung auf der metaphorischen Ebene transparent genug ist. Ansonsten wird die Übersetzung flach.

<sup>224</sup> Dies ist auch das Vorgehen der Übersetzerin Anne Birkenhauer bei Übersetzungen von Chaim Be'er. Sie tut dies im Einverständnis des Autors und hebt die Erklärungen nicht typografisch hervor. (Persönliche Information der Übersetzerin).

<sup>225</sup> Vgl. dazu Reicherts Kritik an Phillipson S. 43, Anm. 202.

<sup>226</sup> Presslers eigene Texte handeln wie *Lichtschimmer* von verlassenen und vernachlässigten Kindern, Aussenseiterinnen und Aussenseitern. Pressler übersetzt Werke, v.a. Kinder- und Jugendliteratur, aus verschiedenen Sprachen, z.B. aus dem Hebräischen und Niederländischen. Bekannt ist v.a. ihre Übersetzung von Anne Frank. Pressler wurde mit mehreren Preisen ausgezeichnet: Oldenburger Jugendbuchpreis, Deutscher Jugendliteraturpreis, Zürcher Kinderbuchpreis, Carl Zuckmayer-Medaille. 2004 erhielt sie für ihr Gesamtwerk den Deutschen Bücherpreis. Weiterführende Informationen s. z.B. [www.randomhouse.de/author/author.jsp?per=4728](http://www.randomhouse.de/author/author.jsp?per=4728) oder [www.mirjampressler.de](http://www.mirjampressler.de)

<sup>227</sup> Vgl. z.B. die Übersetzungen von <[avririm] mit ‚Lichtschimmer‘ (Pressler) statt mit ‚Bruchstücke der Bruchstücke‘ oder ‚Splitter‘ (wörtlich); <[avrire 'or] mit ‚Lichtschimmer‘ (Pressler) statt mit ‚überwältigender Lichteinbruch durch eine kleine Öffnung‘ (wörtlich und Kontext bezogen); ‚das Holz im Herd flackerte fröhlich‘ (Pressler) statt ‚jauchzte ihr entgegen mit fröhlicher Flamme‘ (wörtlich); s. S. 24-26.

<sup>228</sup> Vgl. Bruch mit dem Gewohnten S. 22 und Anm. 99.

genteil. Eine Übersetzung im Stil der Buber-Rosenzweig Bibelübertragung hätte bei einer religiös und kulturell gebildeten Leserschaft – eher schon fortgeschrittenen Alters – zwar Barons Absicht, der Leserschaft einen Text religiösen Inhaltes zu präsentieren, unterstützt. Doch wie ich aufzeigen werde, vermag Pressler sowohl diese Botschaft wie auch das Fremde dieses Textes ihrem Zielpublikum anders zu übermitteln. Ich bezweifle, dass die Mehrheit der heutigen, v.a. jüngeren Leserschaft, die israelische Literatur ‚konsumiert‘, die Buber-Rosenzweig Übertragung kennt. Rosenzweigs Lösungsansätze im Umgang mit religiösen Texten<sup>229</sup> wären einer positiven Rezeption von *Lichtschimmer* somit eher abträglich gewesen.

- Unbekannter Wortschatz wie z.B. Schiwa, Schächter, Elul und Schofar übersetzt Pressler nicht. Damit übermittelt sie das Fremde der jüdischen Kultur. Nur zum Teil sind diese Ausdrücke im Glossar am Schluss des Erzählbandes zusammen mit Worterklärungen anderer Erzählungen vorzufinden. Der Sinn eines fremd klingenden Wortes ergibt sich meines Erachtens jedoch meist aus dem Zusammenhang.<sup>230</sup>
- Hebräische und jiddische Namen werden tel quel übernommen und nicht erklärt. Dadurch erreicht Pressler ein hebräisch-jiddisches Kolorit. ‚Nomen est omen‘ geht dadurch verloren, die Leserschaft kann die Namen – ausser vielleicht das jiddische Frume – nicht verstehen. Hilfreich hätte hier zum Beispiel eine kurze Erklärung jeweils nach einer ersten Namensnennung sein können. Da ein solches Vorgehen jedoch Presslers flüssigen Stil hätte stören können, hätte eine andere Möglichkeit darin bestanden, auch Namen im Glossar am Schluss des Erzählbandes aufzunehmen und dort zu erklären.
- Es kommen mehr Namensnennungen als im Original vor. Pressler nimmt somit die Tradition der jüdischen Gedächtnis- und Erinnerungskultur auf. Wer die Namensnennungen in der Übersetzung auszählt, kommt auf zusätzliche kabbalistische Bedeutungen.<sup>231</sup> Ein auf die Zahlenmystik der Kabbala sensibilisierter Teil der Leserschaft beginnt dadurch zu ahnen, dass Baron darauf anspielt, auch wenn andere Anspielungen mehrheitlich verloren gegangen sind.

---

<sup>229</sup> Zu Rosenzweigs Ansätzen s. S. 42-44.

<sup>230</sup> Pressler scheint wie Kronfeld et al 2001:xxv vorzugehen: „We kept the original Hebrew ... in case of those words that might be familiar to the English reader; ... these words help to signal the foreignness of the milieu Baron depicts.“

<sup>231</sup> Die Kabbala, insbesondere die kabbalistische Zahlenmystik, ist einem nicht jüdischen Publikum vor allem durch heutige esoterische Modeströmungen bekannt. Total kommen in der Übersetzung 12 Namensnennungen vor: 8 Mal die Erwähnung des Namens der Protagonistin, 3 Mal die Erwähnung des Namens der Kuh, 1 Mal die Erwähnung des Namens des Schächters. Zur Bedeutung von Zahlen s. S. 32-33. Zu Christentum und Kabbala s. Anm. 71.

- Pressler hebt Riszke hervor, indem sie ihren Namen im letzten Abschnitt wiederholt. Riszke rahmt in der Übersetzung den zweiten Teil der Erzählung. Zwischen den Begriffen <behema> und <para> unterscheidet Pressler nicht, Riszke ist bei ihr immer eine Kuh. Zwar entgeht der Leserschaft die Anspielung auf die Besonderheit der (roten) Kuh in der jüdischen Tradition, sie weiss kaum etwas über den Stellenwert von Kühen im Shtetl und ihre Bedeutung in der osteuropäischen Kultur, doch die Besonderheit und Individualität dieser einen ‚heiligen‘ Kuh, die durch Presslers Übersetzung noch mehr von einem menschlichen Wesen bekommt, wird sie verstehen.<sup>232</sup>
- Der Titel wird hinsichtlich einer Lichtkonnotation interpretiert. Die Anspielung auf den Bruch der Gefässe geht dadurch verloren. Es ist jedoch nicht anzunehmen, dass die Leserschaft bei einem wörtlich übertragenen Titel wie *Splitter* oder *Bruchstücke der Bruchstücke* damit den Bruch der Gefässe in der Kabbala assoziiert. Die Lichtbotschaft des Textes rechtfertigt für mich einen Titel dieser Art. Licht spielt in allen Religionen eine grosse Rolle. Pressler gelingt es so, die religiöse Dimension dieser Erzählung von Anfang an klar zu machen. Ich hätte mir jedoch für <schavririm> im Titel, mindestens jedoch für <schavriore> nach der Mitte der Erzählung eine kräftigere Übersetzung gewünscht .
- Der unterschiedliche Bau verändert die von Baron beabsichtigten Aussagen.<sup>233</sup> Die ‚Spiegelachsenwirkung‘ des Satzes in der Mitte ist nicht vorhanden. Die Ankündigung der positiven Wende in Chaja Frumes Leben wird nicht grafisch hervorgehoben und geht dadurch verloren. Dies hätte meines Erachtens unbedingt vermieden werden müssen.<sup>234</sup>
- Die Wichtigkeit des Satzes, der exakt in der Mitte steht, geht auch durch die flache Übersetzung verloren. <hodi'a la> hätte meines Erachtens statt mit ‚er teilte ihr mit‘ zwingend mit ‚er kündigte ihr an‘ übersetzt werden müssen.<sup>235</sup> Auch wenn eine christliche Leserschaft damit nicht die Tora assoziiert, kann doch auch sie mit diesem Ausdruck etwas Besonderes verbinden: die Ankündigung der Geburt Jesu.

---

<sup>232</sup> Zu Presslers Übersetzungen im Zusammenhang mit Riszke s. S. 38-40. Die Leserschaft der Übersetzung versteht, dass die Kuh eine verwandte Seele von Chaja Frume ist. Falls Baron auf die Gilgulim anspielt, wird diese Anspielung im Groben verstanden. Gemäss Umfrageergebnissen glauben immer mehr Schweizer Christinnen und Christen an Wiedergeburt und Seelenwanderung. Jörg Stolz spricht von den immanent Religiösen. Gersters Zusammenfassung von Stolz' Untersuchung 1989-1999 s. [www.zh.ref.ch/content/e3/e6157/e6158/religiosita-zusammenfassung.doc](http://www.zh.ref.ch/content/e3/e6157/e6158/religiosita-zusammenfassung.doc); Umfragen bei Schweizer Jugendlichen haben ergeben, dass 45% an die Reinkarnationslehre glauben. Umfrageergebnisse inkl. Interview mit der Religionspädagogin Monika Jakobs s. [www.kath.ch/index.php?na=11,0,0,0,d,6806](http://www.kath.ch/index.php?na=11,0,0,0,d,6806)

<sup>233</sup> Zur Wirkung des unterschiedlicher Baus s. S. 20-21.

<sup>234</sup> Dieser Fehler kann auch von anderen Personen verursacht worden sein: durch eine Korrektorin oder einen Korrektor, eine Lektorin oder einen Lektor und nicht zuletzt von einer Grafikerin oder einem Grafiker. Wenn dies andere Personen im Verlag verschuldet haben, war der Ausschlag dafür wahrscheinlich die zu flache Übersetzung von <hodi'a la>.

<sup>235</sup> Zu <hodi'a la> s. S. 20.

- Anspielungen auf den Tanach, Gebetstexte,<sup>236</sup> rabbinische und kabbalistische Traditionen gehen verloren. Einiges davon hätte dennoch in die deutsche Übersetzung einfließen müssen: Bei der Anspielung auf Rut 1,19 hätte Pressler unbedingt die Luther-Version übernehmen müssen. Dass Arbeit in der jüdischen Tradition auch Gottesdienst bedeutet<sup>237</sup> und Chaja Frume Tikkun leistet, kommt zu wenig zum Ausdruck. Wenn Pressler das Läutern und Erheben von Gegenständen – Begriffe, die abgesehen von einer ganz jungen Leserschaft, durchaus im christlichen Kulturraum verstanden werden – mit Glänzen und Spiegeln übersetzt, schafft sie dadurch eine festliche Atmosphäre, doch die starke religiöse Anspielung geht verloren.

Zu Beginn dieses Kapitels habe ich die Frage gestellt, wie sprechende Namen, biblische, rabbinische und kabbalistische Anspielungen einer deutschsprachigen Leserschaft näher gebracht werden können. Gutt sagt mit Recht, dass nie die ganze Bedeutung eines Textes übertragen werden kann, dass es Aufgabe der Übersetzenden sei, die beabsichtigte Interpretation des Originaltextes zu übertragen.<sup>238</sup> Bei *Schavririm* handelt es sich – wie ich in den vorhergehenden Kapiteln aufgezeigt habe – um eine Art ‚heiligen Text‘, einen Text mit religiösem Inhalt. Dies hat Pressler übermitteln können. Meines Erachtens wäre der interessierten Leserschaft jedoch damit gedient, wenn sie am Schluss des Erzählbandes nicht nur ein etwas ausführlicheres Glossar, sondern auch einige Hintergrundinformationen zu Baron, zu jüdischen Traditionen und zu dieser Erzählung vorfinden könnte. So könnte das Interesse an dieser Schriftstellerin auch im deutschsprachigen Raum geweckt werden.

---

<sup>236</sup> Baron (1969:94) beschwört im zweiten Abschnitt schon beim Putzen am Freitagnachmittag eine Schabbat-atmosphäre mit folgenden Begriffen herauf: <kappot> (vgl. Eschet chajl in Prov 31), <ziv ha’olam> (vgl. *Jedid nefesch*) und <hit’orara> (erwachte, vgl. *Lechah dodî*). Dies alles wird eingangs Schabbat gesungen. Zur besonderen Atmosphäre und zur zweiten (höheren) Seele des Menschen an Schabbat vgl. auch *Prinzessin Sabbat* in Heine 1977:282-287.

<sup>237</sup> Mindestens die zwinglianisch erzogene Leserschaft versteht ansatzweise eine solche Anspielung.

<sup>238</sup> Vgl. Gutt 1990:157 (vgl. S. 45).

## 5 Mögliche Botschaften

Für die Interpretation von *Lichtschimmer* kann weder im deutschen noch im englischen oder französischen Sprachraum auf Sekundärliteratur zurückgegriffen werden.

### 5.1 Dvora Barons mögliche Botschaften an ihre hebräisch sprechende Leserschaft

Mit der vorliegenden Erzählung kritisiert Baron die Herzlosigkeit der Menschen, deren Umgang mit rechtschaffenen Menschen und deren von wirtschaftlichem Denken geprägtes Handeln. Im säkularen Umfeld in Israel erscheint Baron als eine Bewahrerin von Traditionen, die aber gleichzeitig ‚Aufklärung‘ in der Frauenabteilung fordert.<sup>239</sup>

#### 5.1.1 Kritik an der Herzlosigkeit der Menschen

Die Erzählung handelt im Shtetl und zeigt das Gegenteil einer Shtetl-Idylle. Schonungslos zeigt Baron das bigotte Verhalten seiner Bewohnerinnen und Bewohner, die das Leiden der Protagonistin verschulden. Tiefer wie Chaja Frume kann eine Frau nicht fallen. Chaja Frume kommt als Vollwaise ins Shtetl. Waisen sollte im Judentum besonderer Schutz gewährleistet werden.<sup>240</sup> Doch er wird ihr nicht zuteil. Chaja Frume verrichtet schwerste Arbeit. Sie erfährt kein Mitleid, sondern soziale Isolation, wird verspottet und bestohlen: Die Frau des Synagogendieners fällt mit dem Brotschieber über sie her, und die Nachbarin reagiert nicht auf ihren Blick, der um Mitleid bittet. Die Kinder im Shtetl lachen sie aus. Die Menschen – auch im Dorf Kaminka – drehen ihr den Rücken zu. Die Stiefkinder stehlen während der Schiwa. Als Witwe werden ihre Rechte nicht gewahrt.<sup>241</sup> Am Schluss beharrt Chaja Frume nicht auf diesen und lässt sich freiwillig um ihr Erbe bringen. Ihr ist die Kuh wichtig. Dass ein Tier ihre einzige Freundin wird, ist eine massive Kritik am weiblichen Teil der Gesellschaft. Während sich die Witwe Noomi im Buch Rut auf die lebenslängliche Treue ihrer Schwiegertochter verlassen kann und durch diese wieder zu Fülle kommt, muss hier eine Kuh diese Rolle übernehmen. Barons Ironie besteht darin, dass die Kuh ‚menschlich‘ ist, während es die Menschen nicht sind. Dass neben der Kuh nur ein einziger Mensch, der alte Blinde, den Weg zu Chaja Frumes Seele findet, zeigt ebenfalls Barons Ironie. Obwohl die anderen geschilderten Menschen sehend sind, sind sie blind gegenüber wahren jüdischen Werten und erkennen nicht, dass Chaja Frume eine Zadkoniss ist.

---

<sup>239</sup> ‚Aufklärung‘ im Sinne des Zugangs für Frauen zur religiösen Bildung.

<sup>240</sup> Vgl. z.B. Ex 22,21-22 oder Jes 1,17. Zu Waisenmädchen s. z.B. bKet 67a.

<sup>241</sup> Vgl. z.B. Ex 22,21-22 oder Jes 1,17.

Doch obwohl die Menschen in *Lichtschimmer* nicht freundlich beschrieben werden, bietet Baron keine einfachen Schwarz-Weiss-Darstellungen.<sup>242</sup> Verletzendes Verhalten, wie dasjenige der Frau des Synagogendieners oder all der Menschen, die Chaja Frume den Rücken zukehren, sind altbekannte Verhaltensweise von Menschen, wenn sie mit Hässlichkeit und Leid konfrontiert sind, vor allem wenn sie nicht selbstbewusst sind und Angst haben, selber davon berührt und dann ausgegrenzt zu werden. Baron schildert eine kabbalistische Weltsicht: Die Kelipot und Reschimu sind schon von Anfang an da und existieren beide in dieser Welt nebeneinander.<sup>243</sup> Baron Kritik setzt dort ein, wo Jüdinnen und Juden eigentlich wüssten, was zu tun wäre, um die Welt zu erlösen, aber dieses Wissen nicht umsetzen. Dass es sich hier um eine Kritik an der Gesellschaft allgemein und nicht spezifisch am Shtetl handelt, zeigt die Stelle, dass auch im Dorf Kaminka die Menschen Chaja Frume den Rücken zudrehen.

Baron zeigt einen konkreten Weg aus dem Elend. Es ist derjenige der jüdischen Tradition. Baron stellt nie die Frage, ob Gott gerecht ist. Die Menschen müssen es werden.<sup>244</sup> Auch die Frauen. Sie ermuntert diese, einen spirituellen Weg einzuschlagen und nicht weiterhin im Widerschein des Lichts aus der Männerabteilung ihr Leben zu fristen. Mit dem Bild des Armleuchters, das Chaja Frume der Frauenabteilung schenkt, fordert Baron Hebräisch lesende Frauen nun auch noch dazu auf, sich mit den jüdischen Traditionen auseinander zu setzen, sie im weiblichen Licht zu betrachten und ‚Erleuchtung‘ daraus zu ziehen. Mit ihrer Erzählung gibt Baron Tora im weitesten Sinn an ihre Leserinnen weiter.

Ich gehe mit Adler vollkommen einig, dass Baron keinen sozialistischen Zugang zu der Lebenswelt im Shtetl hat. Wenn Adler schreibt, dass die Schriftstellerin einen humanistischen Zugang zu dieser habe, verstehe ich ‚humanistisch‘ bei Barons *Lichtschimmer* so, dass sie nach echter Menschlichkeit, nach menschenwürdigem Leben, Denken und Handeln strebt, das auf jüdischer Tradition basiert. Als Schriftstellerin fordert und fördert sie ein religiöses Bildungsideal und Freiheiten für Frauen, die an antike jüdische Traditionen anknüpfen.<sup>245</sup>

---

<sup>242</sup> Zu den Namenlosen s. S. 41-42.

<sup>243</sup> Zu den Kelipot s. S. 14.

<sup>244</sup> Die gleiche Aussage findet sich u.a. auch im Buch Rut.

<sup>245</sup> Adler s. Anm. 42.

bSot 20a lehrt, dass derjenige, der seiner Tochter die Tora lehre, ihr Eitelkeit lehre. Barons Vater wie auch Baron selber scheinen die Meinung dieser Talmudstelle, die oft im 19. Jh. zitiert wurde, absolut nicht geteilt zu haben. Denn ob Frauen sich dem Studium der Tora widmen dürfen oder sogar sollen, wurde in rabbinischer Zeit kontrovers diskutiert. Zu dieser Zeit konnten Frauen auch immer noch leitende Funktionen in jüdischen Gemeinden übernehmen. Erst im Mittelalter und in der Neuzeit wurden sie eingeschränkt. Weiterführende Informationen s. Posen 1985:146-150, Wallach-Faller 1985:152-168.

### **5.1.2 Kritik am wirtschaftlichen Denken: Entwurf einer weiblichen jüdischen Geschäftsethik**

Anhand von Chaja Frume entwickelt Baron eine weibliche jüdische Geschäftsethik. Wirtschaftliches Denken prägt die androzentre Gesellschaft. Handel ist eine Domäne, die Juden zugestanden wurde. Baron zeigt keine Shtetl-Idylle, sondern übt vor allem Kritik an dieser von Wirtschaft, Handel und kommerziellem Sinn geprägten Gesellschaft. Folgende Stellen zeigen dieses Denken auf:

Wie Ware oder Vieh wird Chaja Frume „ins Shtetl gebracht“, ins wirtschaftliche Zentrum, das wie üblich im Tal unten liegt. Die Parallelstelle findet sich bei der Einführung der Akteurin Riszke, die „auf den Hof gebracht“ wird. Chaja Frume wird wie ein Gegenstand im Wirtschaftszentrum Shtetl abgegeben, weil er im Dorf Bichow zur Last fällt. Aufgrund ihrer wenigen Habe wird Chaja Frume aber auch im Shtetl als wertlos beurteilt. Wörtlich heisst es, dass sie auch hier „wie ein Gegenstand, den niemand brauchte“ von Hand zu Hand geht. Ein erster Lichtschimmer von nicht kommerziellem Denken scheint auf, als eine alte Frau das Mädchen „aus Mitleid“ zu sich nimmt. Doch dieses Gefühl erlöscht, denn die Realität eines verwaisten Kleinkindes, ihr Heisshunger, anders als bei einem Stück Vieh auch im übertragenen Sinne, wird ihr zuviel: „... sie brachte sie ins Tal zurück.“ Normalerweise wird Ware an den Ort, wo sie erstanden wurde, zurückgebracht, wenn man damit nicht zufrieden ist.

Der Wert eines weiblichen Wesens wird wie auf dem Kuhmarkt aufgrund von Äusserlichkeiten eingeschätzt. Zuneigung, und später einen guten Ehemann, handelt sich ein Mädchen durch eine gute Mitgift und ihr attraktives Äusseres ein. Doch da ist Chaja Frume nichts wert: Sie ist nicht nur Waise, sondern hat auch ein „Gesicht, das nichts Anziehendes an sich hat“. Sie trägt einen Dorfkittel, ihre Haare sind wirr, sie ist schwer und breit und hinkt. Als sie die Shtetlbewohnerinnen und -bewohner nach ihrem Unfall ‚versorgen‘, tun sie es „mit dem Eifer derer, die ein religiöses Gebot erfüllen“, als wollten sie sich damit den Wohlgefallen des Schöpfers einhandeln. Ihr ‚Auffüttern‘ macht sich bezahlt, als Gegenwert erhalten sie die gestärkten Muskeln Chaja Frumes. Nach der Genesung stellt sie nun „diejenigen zufrieden, die ihre Kraft brauchten“. Damit ist ausgedrückt, dass ihre Kraft wie bei einem starken Tier auf dem Markt gefragt ist. Sie arbeitet jetzt wie ein solches, ausgedrückt wird dies in den vielen aufgezählten Verrichtungen wie Samowar aufsetzen, Schrubben, Putzen und dem Vergleich ihrer Hände mit Bärenatzen. Als Gegenwert erhofft sich Chaja Frume Geborgenheit. Doch mit der Bezahlung des Lohns ist die Angelegenheit für die Shtetlbewohnerinnen und -bewohner erledigt, danach strafen sie das Mädchen wieder mit Nichtbeachtung. Die Reaktion

der Frau des Synagogendieners zeigt, dass es wie ein unreines Tier angesehen wird, das nur so lange in Ordnung ist, wie es seine Arbeit gewissenhaft verrichtet.

Ein Kuhhandel ist auch Chaja Frumes Verheiratung. Der Witwer braucht ein Wesen, das sein Haus sauber hält und für ihn kocht.<sup>246</sup> Er sieht Chaja Frume bei der Arbeit und hält sie für diesen Zweck geeignet. Seine Verwandte, die Bäckersfrau, für die Chaja Frume arbeitet, unterbreitet ihr den Handel erst am Nachmittag des Schabbats, damit sie nicht nachlässig zu arbeiten beginnt. Warum sie heiraten solle, begründen die Frauen folgendermassen: „Du kannst doch nicht ewig im Abfall anderer Leute wühlen.“ Diese Aussage zeigt wiederum ihren Status als schmutziges Tier. Die Festlegung des Hochzeitstermins findet wie jeder andere Handel am Markttag statt: ein Handel zwischen dem Gemüsebauer und seiner Verwandten, der Bäckerin. Dafür spricht auch, dass die Übergabe, die Hochzeit, in ihrem Haus stattfindet. Die Verwirrung der Verwandten am Hochzeitstag, als der Witwer mit dem Lastkarren voll jungen Gemüses erscheint, könnte auch dahingehend interpretiert werden, dass sie sich einen höheren Einlösungspreis für Chaja Frume und eine andere Gegenleistung für ihre Aufwendungen erhofft hätten. Zeichen, dass sie nun jemandem gehört, ist das Tuch, das Chaja Frume am nächsten Tag auf dem Kopf trägt.<sup>247</sup> Dass das Geben und Nehmen zwischen Mann und Frau nicht ausgeglichen ist, zeigt die Tatsache, dass die Ehe kinderlos bleibt.<sup>248</sup> Die Beschäftigung ihres Mannes besteht im Gang zu seinen Gärten, im Verhandeln mit Gärtnern der umliegenden Handelszentren und im Schreiben von Abrechnungen. Chaja Frumes Ehevertrag wäre auch eine Art Einlösungsschein für ihre Erbansprüche gewesen, doch sie verzichtet schlussendlich darauf und möchte nur die Kuh haben.

Die Beziehung zwischen der Kuh und Chaja Frume basiert nicht auf diesem kommerziellen Denken und Fühlen. Zunächst findet Berührung, dann Begegnung statt. Es ist Chaja Frume ein Bedürfnis, das Tier zu trösten, und dieses reagiert mit Zärtlichkeit darauf. Sie teilt mit ihm nach dem Tod ihres Mannes die Hütte. Gemeinsam haben sie eine Zeit der Einkehr, sind voll gegenseitiger Zuneigung, hören auf die Stimme ihres Herzens. Riszke und Chaja Frume sind ‚Partnerinnen‘. Beim Gedanken, dass jemand ihre Kuh töten könnte, setzt Chaja Frumes Herz für einen Schlag aus, als wäre sie Teil von ihr.

---

<sup>246</sup> Fehlte eine Mitgift, konnte ein Mädchen nur auf einen Witwer mit Kindern hoffen. Vgl. Rùthers 2003:239-240.

<sup>247</sup> Weiterführende Informationen zur verheirateten Frau s. z.B. Rùthers 2003:253-254.

<sup>248</sup> Nach der Schule Hillels (mJeb VI,6) sollte jedes Ehepaar in Anlehnung an Gen 5,2 mindestens einen Sohn und eine Tochter haben. Die sexuelle Befriedigung gilt als Voraussetzung und Bestandteil einer Ehe. Sie trägt zu ihrer Heiligkeit bei. Vgl. Herweg 1994: 51-53.

Chaja Frume gibt zwar Riszkes Kälber weg. Doch nicht um damit Geld zu verdienen, sondern weil im Stall nicht genug Platz ist. Sie gibt sie nicht dem Schächter sondern zur Aufzucht. Sie handelt lebenserhaltend.<sup>249</sup> Den Ertrag investiert sie in ihr Milchgeschäft.

Klug beginnt Chaja Frume zu diversifizieren. Sie baut sich ein zweites Standbein auf und stellt Brot her. Dabei bleibt sie bei beiden ‚Industriezweigen‘ eine Einfrau-Firma. Die angestammte Tätigkeit wird aufgegeben, sie wird als ein Vergeuden der Kräfte beschrieben, das Ziel scheint jetzt glasklar zu sein. In beiden selber aufgebauten Geschäften wird Chaja Frume als erfolgreich bezeichnet. Bei der Milchverwertung ist ihr Ertrag gross, auf die Buchweizenkuchen sind alle „ganz wild“. Trotz des Erfolgs bereichert sich Chaja Frume nicht selber, sondern beginnt nun „ihre Hand den Armen und Bedürftigen der Gemeinde zu öffnen“.<sup>250</sup> Als sie merkt, dass sie krank wird, vermacht sie das Backgeschäft einem Nachbarn, hört mit der Milchverwertung auf und widmet sich nur noch dem Wesentlichen, was ihr nun aufgrund ihres bescheidenen Wohlstandes möglich ist: der Wohltätigkeit und dem Lernen. Ihr Geben ohne einen Gegenwert zu erwarten steht im Vordergrund. Chaja Frume sorgt sich um das Wohl ihrer Kuh, als sie merkt, dass es dem Ende zugeht und verkauft sie der Frau des Bauunternehmers. Sie tut es aber nicht ohne die Zustimmung der Kuh und nicht ohne die persönliche Vergewisserung, dass die Kuh eine gute Unterkunft hat.

Chaja Frume zeigt uns eine echte weibliche Alternative zur androzentrischen Wirtschaft auf. Trotz wirtschaftlichem Erfolg beutet sie die Kuh nicht wie Ware aus. Sie stellt Lebensnotwendiges her, sie handelt mit dem Grundlegenden für Leben, mit Milch und Brot, dies aber mit grosser Achtung vor dem Leben. Sie vergrössert ihren Betrieb nicht, sie beutet keine Angestellten aus, sie bereichert sich nicht mit Schuldscheinen,<sup>251</sup> sondern zeigt den Lesenden auf, was sie tun können, wenn es ihnen selber wirtschaftlich einigermaßen gut geht: die Erträge Bedürftigen weitergeben und Benachteiligte fördern.<sup>252</sup> Chaja Frume trägt trotz und dank ihres Erfolgs Sorge zu ihrer Mitwelt.

---

<sup>249</sup> Vgl. bShab 151b: Wer sich den Mitgeschöpfen erbarmt, denen erbarme man sich auch vom Himmel her. Vgl. auch das Märchen in Anlehnung an bBM 85 über das Kalb, das zum Rabbi floh und weinte, weil es nicht geschlachtet werden wollte. Dieser meinte jedoch, dass es dazu erschaffen worden sei. In der Folge wurde er von Krankheiten gequält. Erst als er sich für Wiesel einsetzte, nahmen seine Schmerzensjahre ein Ende. Wer Mitleid mit den Tieren hat, mit dem wird auch der Himmel Mitleid haben. Vgl. Kanner 1984:177.

<sup>250</sup> Chaja Frume handelt nach Prov 3,17. Sie ist mit der Eschet chajl vergleichbar, vgl. Anm. 161. Vgl. auch bBB 10a: Wohltätige werden das Angesicht der Schechina empfangen.

<sup>251</sup> Vgl. mBB II,4: Arme sollten nicht durch Verschuldungskumulierung ärmer gemacht werden und Reiche sollten nicht durch etwas, was keine Anstrengung und keine besondere Eigenschaften erfordert, reicher werden.

<sup>252</sup> Verpflichtung zur Wohltätigkeit in der Tora s. Deut 15,7-11. Besitzende geben Armen keine barmherzige Spende, sie erfüllen ihre Pflicht der Gerechtigkeit. Weiterführende Informationen zu Wohltätigkeit und Mitleid im Judentum s. z.B. Schwara 2003:152-159. Zu Wohltätigkeit als traditionelle weibliche Aufgabe s. Rütters 2003:300-304. Einzigartig ist bei Baron der Hinweis auf eine Art Frauenförderung.

Akteure, bei denen nicht das kommerzielle Denken dominiert, gibt es in der Erzählung nur wenige. Da ist der weise Blinde, ein Zaddik. Meines Erachtens gedenkt Baron damit ihrem eigenen Vater, der ihr die heiligen Bücher und die Tradition nahegebracht hat und ihr ein Licht für ihr ganzes Leben mitgegeben hat. Eine andere Gegenfigur ist die reiche Dame, die sich nach dem Tod Chaja Frumes um Riszke kümmern wird. Handeln ist auch für sie nicht wichtig. Berührung steht bei ihr im Vordergrund.<sup>253</sup>

### 5.1.3 Die Aufgabe der Jüdinnen und Juden in der Welt

Die Erzählung berührt und will zum Innehalten und Nachdenken anregen. Meines Erachtens hat die Rabbinertochter Baron eine *Hatafat musar* (Moralpredigt) geschrieben, die in die Zeit der Slichot passt.<sup>254</sup> Chaja Frume scheint an Jom Kippur gestorben zu sein. Die jüdischen Fest-, Fast- und Trauertage und die ganze Liturgie sind im Judentum ‚Gefäße der Erinnerung‘. Ab Ende Elul, von Rosch ha-Schana bis und mit Jom Kippur geht es für Jüdinnen und Juden darum, inne zu halten und sich zu fragen, bei welchen Handlungen im vergangenen Jahr sie sich gegenüber Mitmenschen etwas zuschulden haben kommen lassen und dann Abbitte zu tun. In welcher der von Baron geschilderten Rollen waren sie? Haben sie sich wie die alte Frau verhalten, die Chaja ins Shtetl zurück gebracht hat, wie die Frau des Synagogendieners, die mit dem Brotschieber über sie hergefallen ist, wie die Kinder, die sie ausgelacht haben oder wie der Gemüsebauer, der sie vernachlässigt hat? Was wollen die Lesenden verändern? Was oder wer soll dabei Vorbild sein?

Baron hat für die bescheidene und schweigende Zadkoniss Chaja Frume die Rolle Aarons übernommen, der für Mosche gesprochen hat, und rettet ihre gerechten Taten, ihr gerechtes und frommes Sein vor dem Vergessen, respektive sie erinnert damit an alle anderen einfachen, frommen Frauen (und Männer), die zur Errettung Israels und der ganzen Welt beigetragen haben.<sup>255</sup> Diese Erzählung ist ein Dokument der Erinnerung, der Erinnerung nicht nur an all die Gerechten, die im Stillen wirkten, sondern an die jüdische Tradition im Allgemeinen, die sich im Exil weiterentwickelt und dort Hochblüten erreicht hat. Durch ihre Erzählung ruft Baron alle auf, den Weg der Tora und der Tradition weiterhin zu folgen, denn in ihrem Umfeld in Israel steht das Säkulare im Vordergrund.<sup>256</sup> Zusammengefasst geht es in

---

<sup>253</sup> Baron kritisiert nicht die Reichen, sondern das Verhalten *der* Menschen im Shtetl, die vordergründig religiös sind, nur aus Pflicht wohl­tätig handeln und sonst kommerziell denken. So vertraut Chaja Frume Riszke der reichen Dame an, welche eine verantwortungsvolle bewahrende Rolle übernimmt. Chaja Frume selber schafft es zu bescheidenem Wohlstand, mindestens so, dass sie teilen kann. Zu den sozialistischen Botschaften von Barons männlichen Kollegen s. S. 7.

<sup>254</sup> Zur übertragenen Bedeutung von <[ever> als ‚Reue‘, die ebenfalls im Titel mitklingt, s. Anm. 106.

<sup>255</sup> Zur Gedächtniskultur und Erinnerungsethik im Judentum s. Anm. 158.

<sup>256</sup> Zum Zionismus s. S. 4-5, zum Sozialismus s. S. 7.

dieser Erzählung um die Frage, welches der Sinn des jüdischen Lebens ist, im Exil und in Israel.<sup>257</sup>

## 5.2 Mögliche Botschaften an eine heutige deutsch sprechende Leserschaft

Eingangs dieser Arbeit habe ich die Frage aufgeworfen, ob uns Baron im deutschsprachigen Raum nichts zu sagen hat. Um diese Frage zu beantworten, wird meine Suche nach der Botschaft an die heutige deutsch sprechende Leserschaft auch von ausserästhetischen Überlegungen, also von meiner Identifikation mit der Protagonistin, geprägt sein.

„Das Moment des Wiedererkennens in der Geschichte anderer ist im Lektüreprozess von eminenter Bedeutung – und das in diesem Gedankengang implizierte kritische Potential: Die Erkenntnis nämlich, dass es kulturelle – gesellschaftliche, psychologische, jedenfalls reale – Gründe für bestimmte Strukturen gibt, in denen wir leben: Gründe, die durchschaubar und veränderbar sind.“<sup>258</sup>

Da ich selber Frau bin, kann ich mir nicht anmassen, bei diesem Verfahren auch für die männliche Leserschaft zu sprechen.<sup>259</sup> Lehnert formuliert das, was einer Leserin widerfahren kann, folgendermassen:

„Da geschieht etwas zwischen dem Text und der Leserin, was über eine zufällige Begegnung hinausgeht, da wird die Leserin ‚berührt‘ von dem, was ein fremder, schon lange toter Mensch einmal geschrieben hat. Da begegnen sich zwei Leben, die mit einem Mal über Raum und Zeit hinweg unauflöslich miteinander verbunden sind ...“<sup>260</sup>

Als Leserin treffe ich auf eine Protagonistin, mit der ich mich identifizieren kann. Die Identifikation gelingt, obwohl Chaja Frume anfangs als Anti-Heldin dargestellt wird: eine hässliche, behinderte, schweigende, sich unterordnende Aussenseiterin. Protagonistinnen sind meist jung, hübsch und gesund. Wenn eine Frau in der Literatur hässlich ist, dann ist sie entweder böse oder ein Blaustrumpf. Baron stellt mit ihrer Protagonistin einen Gegenentwurf zum gewohnten Frauenbild in einer androzentrisch geprägten Literatur dar. Gerade das ermöglicht mir Nähe. Im zweiten Teil der Erzählung wird Chaja Frume zur Heldin, für Frauen meiner Generation zum Vorbild.<sup>261</sup> Vielleicht nicht in dem, was sie genau tut – da ist sie in ihrer Zeit zu sehen – aber in ihrer Aktivität, ihrem Unabhängig- und Selbständigwerden.

Es gibt zwei Wege, gegen Ungerechtigkeiten vorzugehen: sprechen, argumentieren und aufschreien oder sich nonverbal ausdrücken und handeln. Chaja Frume wählt den Weg des Tuns

---

<sup>257</sup> Nach Auffassung der Lurianischen Kabbala ist es die Aufgabe Israels, überall in der Welt in seinem Exil hindrängen, um die Schechina zu restituieren. Vgl. Scholem 1973:154-157.

<sup>258</sup> Lehnert 2000:91.

<sup>259</sup> Wenn ich also von der Leserschaft spreche, meine ich damit die weibliche Leserschaft. Weiterführende Informationen zum anderen Schreiben und Lesen von Frauen s. Klüger 2002 und Lehnert 2000.

<sup>260</sup> Lehnert 2000:100,93.

<sup>261</sup> Duldendes Sein im Leid (das Thema am Anfang der Erzählung) würde ich für meine eigene Generation in der Schweiz noch als typisch weiblich bezeichnen. Auch ich wurde in den 60-er Jahren des letzten Jahrhunderts zum Ruhig-, Friedfertig- und Bescheidensein erzogen und als Mädchen und junge Frau zum Verstummen gebracht. S. dazu Untersuchungen wie z.B. von Trömel-Plötz 1984 und Mitscherlich 1985.

und macht sich selbständig. Und das ist eine Botschaft des Textes: Es geht darum zu tun, was gut tut, zunächst für sich selber und dadurch auch für anderen. Das heisst nicht Aktivismus. Zunächst findet Chaja Frume zusammen mit der Kuh ihre Ressourcen. Die Kuh ist der Spiegel ihrer eigenen ihr innewohnenden Kräfte, ihrer eigenen ihr innewohnenden Wärme, ihres eigenen ihr innewohnenden Lichts, ihres eigenen ihr innewohnenden Göttlichen. Es geht darum, dass auch heutige Frauen wie Chaja Frume ihre Ressourcen finden, das, was Spiegel ihres Innern sein kann. Danach kommt das Einüben des Stille-Werdens im Herzen. Dieses Stille-Werden wird sie verwandeln. Als Folge davon werden sie auf jemanden oder etwas stossen, der oder das sie – wie bei Chaja Frume der Blinde – begleiten wird.<sup>262</sup>

Chaja Frume bleibt nicht im Prozess der Selbst- und Sinnfindung stecken. Nach dem Tod ihres Mannes und in Berührung mit sich selber kehrt sie als andere Frau an ihre angestammte Arbeit zurück. Es ist nicht mehr die Rede davon, dass sie noch nach dem Glanz in den Gegenständen sucht. Vielmehr gehört die angestammte Arbeit zu der Ruhe, die es braucht, bevor sie etwas Neues anpackt. Dann baut sie zwei Geschäfte auf. Finanziell unabhängig und spirituell begleitet ist sie fähig, die Aussenwelt, die sie nicht berühren wollte, zu berühren. Sie wird für andere Menschen zu dem, was der Blinde für sie ist: eine Lichtbringerin. Zum Ausdruck kommt dies ganz stark im Licht, das sie den Frauen schenkt, damit diese unabhängig vom Widerschein des Lichts aus der Männerabteilung werden. Hier stellt sich der Leserin die Frage, inwiefern und in welcher Form sie selber Lichtbringerin für andere Frauen werden kann. Auch wenn Baron mit dieser Erzählung im Allgemeinen und diesem Bild des Lichts für die Frauenabteilung im Speziellen eine weibliche jüdische Leserschaft auffordert, sich unabhängig von den Männern mit der Tora (im weitesten Sinn) auseinanderzusetzen und einen spirituellen Weg einzuschlagen, klingt ihr Aufruf bis in die heutige Zeit auch in die christliche Kultur hinein.<sup>263</sup>

Die herkömmliche Rolle der Frau ist es, Leben zu geben, eine Familie zu haben. Chaja Frumes Mann war wahrscheinlich nicht mehr fähig, Kinder zu zeugen.<sup>264</sup> In der heutigen Zeit mit ihren neuen medizinischen Möglichkeiten nehmen in einem solchen Fall Frauen unend-

---

<sup>262</sup> Vgl. dazu auch Halevi 1989:28.

<sup>263</sup> Römisch-katholischen Frauen sind gewisse Ämter und die damit verbundenen religiösen Handlungen in ihrer Kirche nach wie vor verwehrt. Was sie glauben sollen und wie sie sich bei Dingen, die ihren Körper – und somit ihr Leben – anbelangen, zu verhalten haben, wird ihnen immer noch von Männern vorgeschrieben. Sie leben als Frauen noch immer im Widerschein aus der Männerabteilung.

<sup>264</sup> Eine Anspielung darauf finden wir bei der Verwirrung der Verwandten, als der Witwer am Tag der Hochzeit einen Lastkarren voll frischen Gemüses – ein Zeichen für Fruchtbarkeit – brachte. Die Tatsache, dass Chaja Frume keine Kinder hatte, deutet ebenfalls auf seine Impotenz hin.

lich viel auf sich, um trotzdem schwanger zu werden. Wenn es trotz aller Technik nicht klappt, bricht für viele Frauen eine Welt zusammen.<sup>265</sup>

Chaja Frume findet die Alternative: Sie geht einen für Frauen ungewöhnlichen spirituellen Weg. Durch wohlütiges Handeln schenkt sie Leben.<sup>266</sup> Der Text kann als eine Ermunterung gelesen werden, Alternativen zum einfachen weiblichen Lebensskript zu suchen und zu finden. Wie Chaja Frume den Frauen in der Synagoge mit dem Armleuchter Licht schenkt, so gibt Baron ihren Leserinnen mit dieser Erzählung Licht. Baron übernimmt als Schriftstellerin für Leserinnen die Rolle des weisen Blinden.

Genausogut können die Lesenden sich auch fragen, welche anderen Rollen der in der Erzählung geschilderten Personen sie einnehmen und ob allenfalls eine Verhaltensänderung anstünde.<sup>267</sup>

Baron greift das jüdische Thema der Heimatlosigkeit durch das Exil auf. Chaja Frumes verstorbene Eltern stehen für die verlorene Heimat. Chaja Frumes Herumgereichtwerden spiegelt die Erfahrung vieler Jüdinnen und Juden über zwei Jahrtausende, nirgends willkommen zu sein, nirgends Heimat zu finden. Chaja Frume steht für viele Jüdinnen und Juden: Sie wurde verletzt, verspottet und ausgestossen. Es gibt zwar Länder, die Jüdinnen und Juden gewisse Rechte vertraglich zugestanden haben, so wie dies der Gemüsebauer bei Chaja Frume mit dem Heiratsvertrag getan hat. Es gibt Länder, welche Jüdinnen und Juden zwar nicht verachtet, aber – wie der Gemüsebauer Chaja Frume – auch nicht geliebt haben. In diesem Zusammenhang stellt sich mir als Reformierte ganz konkret die Frage, wie ich persönlich auf die zunehmenden Ressentiments gegenüber Jüdinnen und Juden von fundamentalistischen Kreisen in meiner eigenen Kirche reagieren soll.

---

<sup>265</sup> Die Reproduktionstechnik ist gerade auch deshalb ein boomender Wirtschaftszweig geworden, weil viele Frauen immer noch der Vorgabe des herkömmlichen weiblichen Lebensskripts verhaftet sind. Mit dem künstlichen Befruchten und den daraus resultierenden Schwangerschaften, die nicht selten in Aborten enden, ist oft viel weibliches Leiden verbunden.

<sup>266</sup> Im Gegensatz zum spirituellen Weg ist Wohltätigkeit typisch weiblich. Vgl. Rütters 2003:300-404.

<sup>267</sup> Dvora Barons Botschaft an die hebräisch sprechende Leserschaft gilt genauso für deutschsprachige, christliche Leserinnen.

## Schlussbetrachtung

Die Analyse der Erzählung galt dazu nachzuweisen, welchen hohen literarischen Wert *Lichtschimmer*, beziehungsweise *Schavririm* hat. Es ist ein Text religiösen Inhalts, eine Hatafat musar, der für die jüdische Leserschaft in die Zeit der Slichot zwischen Rosch ha-Schana und Jom Kippur passt. Er ist ein Dokument der Erinnerung. Für die weibliche jüdische Leserschaft ist er zugleich Ermunterung, sich unabhängig von den Männern mit der Tora im weitesten Sinn auseinanderzusetzen und einen eigenen spirituellen Weg einzuschlagen. Die von Baron verwendeten Metaphern sind allgemeingültig, so dass sich auch Frauen in der heutigen deutschsprachigen, christlichen Kultur angesprochen fühlen und für sich wichtige Botschaften herauslesen können. Mit seiner eschatologischen Fragestellung ist *Lichtschimmer* ein hochaktueller Text.

Es bleibt deshalb unverständlich, warum das hebräische Original nicht früher ins Deutsche übersetzt und warum die Erzählung nach der Übersetzung nicht bekannter wurde, während heutige hebräische Schriftstellerinnen sehr schnell ins Deutsche übertragen und rezipiert werden. Baron ist unterdessen zwar im hebräischen Sprachraum anerkannt, und die zunehmende Anzahl von amerikanischen Publikationen weist darauf hin, dass sie sich in den USA, wahrscheinlich dank des Einflusses vieler jüdischer Frauen, die sich ihrer Wurzeln besinnen möchten, immer grösserer Beliebtheit erfreut.<sup>268</sup> Wie ich aufgezeigt habe, sind Barons Erzählungen auch wichtige Informationsquellen über das Shtetl, insbesondere über Frauenleben in diesem Milieu. Im deutschsprachigen Sprachraum gehört Baron jedoch noch immer zu Unrecht zu den Autorinnen, die ‚Briefe aus dem Hinterland‘ schreiben.<sup>269</sup>

Aufgrund der aufgezeigten Übersetzungsproblematik hätte es sein können, dass sich Übersetzende scheuen, Barons Werke zu übertragen. Doch die Anzahl übersetzter Erzählungen ins Amerikanische zeigt auf, dass dies nicht der Grund sein kann. Dass *Lichtschimmer* im deutschsprachigen Raum nie rezipiert wurde, kann auch nicht an der Übersetzung von Mirjam Pressler liegen. Wie ich aufgezeigt habe, gelingt es ihr, die Hauptbotschaften ins Deutsche zu übertragen.

---

<sup>268</sup> Amerik. Übersetzung von Lieblich experimenteller Biografie über Baron s. Seidman 1997. Amerik. Übersetzungen von Barons Erzählungen s. z.B. Kronfeld et al 2001, Jelen 2007. Amerik. Publikationen zu Barons Leben und Werk allgemein s. Adler 1988, 1994. Über Barons Stellung in der modernen hebräischen Renaissance s. Jelen 2007. Ebenfalls für 2007 ist folgende Publikation angekündigt: Jelen, Sheila E./Pinsker, Shachar (Hg.): Hebrew, gender and modernity: critical responses to Dvora Baron's fiction. Bethesda: University Press of Maryland. Auch in den USA befassen sich, wie es scheint, von wenigen Ausnahme abgesehen (z.B. Shachar Pinker), vor allem Frauen mit Dvora Baron.

<sup>269</sup> Ein Begriff von Kahana-Carmon. Vgl. Feinberg 1993:13.

Ich gehe mit Klüger einig, dass Frauen anders lesen<sup>270</sup> (und anders schreiben) und sich durch anderes berühren lassen als Männer. Bis anhin haben sich im deutschen Sprachraum nur Frauen mit *Lichtschimmer* auseinandergesetzt: die Herausgeberin Anat Feinberg und die Übersetzerin Mirjam Pressler. Dass ich mich als Studentin mit der Interpretation dieser Erzählung befasse, kann kein Zufall sein.

Das Ignorieren von Baron im Allgemeinen und von *Lichtschimmer* im Besonderen in unserem Sprach- und Kulturraum liegt vermutlich daran, dass das Buchwesen als Spiegel unserer Gesellschaft androzentrisch ist. Und dass Frauen sogar ‚Literatur konsumierend‘ den männlichen Geschmack weiterhin unterstützen, obwohl sie eigentlich den viel grösseren ‚Leser‘-Anteil ausmachen. Fast sechzig Jahre nach Erscheinen von *Schavirim* in Israel wäre es meines Erachtens an der Zeit, dass wir Frauen vermehrt unabhängig vom Widerschein aus der Männerabteilung ‚unsere Literatur‘ schreiben und lesen würden.

---

<sup>270</sup> S. Anm. 4.

## **Anhang**

### **Literaturverzeichnis**

#### **Primärquellen**

Baron, Dvora: Schavririm. In: Gorfein, Rivka (Hg.): Jalkut Sippurim (Hebr.). Tel Aviv: Jachdav 1969:92-103.

Baron, Dvora: Lichtschimmer. Pressler, Mirjam (Ü.). In: Feinberg, Anat (Hg.): Rose unter Dornen. Frauenliteratur aus Israel. Gerlingen: Bleicher 1993:39-50.

Baron, Dvora: Ein verwehtes Blatt. In: Rottenberg, Eva (Hg./Ü.): Schalom. Erzählungen aus Israel. Zürich: Diogenes 1981:85-100.

Baron, Dvora: Siwa. In: Mittelman, Jacob (Hg./Ü.): Hebräische Erzähler der Gegenwart. Zürich: Manesse 1964:237-259.

Baron, Dvora: The Thorny Path and Other Stories. Hanoch, Itzhak (Hg.). Shachter, Joseph (Ü.). Jerusalem: Israel Universities Press 1969.

Baron, Dvora: ‚The First Day‘ and other stories. Kronfeld Chana/Seidman Naomi (Hg./Ü.). Berkley/Los Angeles/London: University of California Press 2001.

Baron, Dvora: In What Word. In: Jelen, Sheila E. (Hg./Ü.): Dvora Baron. Intimations of Difference. Dvora Baron in the Modern Hebrew Renaissance. New York: Syracuse University Press 2007:151-172.

#### **Sekundärquellen**

Abramowitsch, Schalom Jakob: Letzte Schriften von Mendele Mocher Seforim (Jidd.). New York: Hebrew Publ. Comp. o.D.

Abramowitsch, Schalom Jakob: The Parasite. New York: Yoseloff 1956.

Adler, Ruth: Women of the Shtetl Through the Eyes of Y.L. Perez. Cranbury, New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press 1980.

Adler, Ruth: Devorah Baron: Chronicler of East-European Jewish Women. In: Midstream (Aug.-Sept.). New York: Theodor Herzl Foundation 1988:40-44.

Adler, Ruth: Dvora Baron. Daughter of the Shtetl. In: Baskin, Judith R. (Hg.): Women of the World. Jewish Women and Jewish Writing. Detroit: Wayne State University Press 1994:91-110.

Albrecht, Urs/Pantli Anna-Katharina: Leitfaden zur sprachlichen Gleichbehandlung im Deutschen. Bern: Schweizerische Bundeskanzlei 1996.

Alejchem, Schalom: *The Great Fair. Scenes from My Childhood.* Kahana, Tamara (Ü.). New York: Noonday Press 1958.

Alper, R.: Über Dvora Baron (Hebr.). In: Aharonovitsch, Zipora (Hg.): *Agav 'orcha. Asufame'izvoná: al D. Baron umisvivá.* Tel Aviv: Sifriat Po'alim 1960: 242-248.

Assman, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: C.H. Beck Verlag 1992.

Bassnett-McGuire, Susan: *Translation Studies.* London: Methuen 1980.

Benedikt, Heinrich E.: *Die Kabbala als jüdisch-christlicher Einweihungsweg. Farbe, Zahl, Ton und Wort als Tore zu Seele und Geist.* Freiburg im Breisgau: Bauer 2. Auflage 1986.

Benedikt, Heinrich E.: *Die Kabbala als jüdisch-christlicher Einweihungsweg. Der Lebensbaum - Spiegel des Kosmos und des Menschen.* Freiburg im Breisgau: Bauer 1987.

Bialik, Chaim Nachman: *Kol Schirei Chaim Nachman Bialik (Hebr.).* Tel Aviv: Dvir 1973.

Bin Gurion, Emanuel (Hg.): *Der Mandelstab. Jüdische Geschichten aus drei Jahrtausenden.* Olten: Walter 1963.

Böckler, Annette: *Jüdischer Gottesdienst. Wesen und Struktur.* Berlin: Jüdische Verlagsanstalt 2002.

Buber, Martin/Rosenzweig, Franz (Ü.): *Die fünf Bücher der Weisung.* Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 10. Auflage 1981.

Buber, Martin/Rosenzweig, Franz (Ü.): *Bücher der Kündigung.* Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 8. Auflage 1985.

Buber, Martin (Ü.): *Die Schriftwerke.* Heidelberg: Verlag Lambert Schneider 6. Auflage 1986.

De Vries, Simon Ph.: *Jüdische Riten und Symbole.* Wiesbaden: Fourier Verlag 7. Auflage 1994.

Eidherr, Armin (Ü.): *Der Prozess mit dem Wind. Jiddische Geschichten und Skizzen.* Frankfurt am Main: Insel Verlag 1987.

Feinberg, Anat: Einleitung. In: dies. (Hg.): *Rose unter Dornen. Frauenliteratur aus Israel.* Gerlingen: Bleicher 1993:7-19.

Feinberg, Anat: *Biogramme hebräischer Autoren – eine Auswahl.* In: dies. (Hg.): *Moderne hebräische Literatur. Ein Handbuch.* München: edition text + kritik 2005:221-246.

Flaubert, Gustave: *Un Coeur simple.* In: ders.: *Trois Contes.* Paris: G. Charpentier 1877.

Goldschmidt, Lazarus (Ü.): *Der Babylonische Talmud.* 12 Bde. Berlin: Jüdischer Verlag, 2. Auflage 1964-1967.

Govrin, Nurit: Die erste Hälfte: Dvora Baron. Ihr Leben und Werk 1887-1922 (Hebr.). Jerusalem: Bialik Institute 1988a.

Govrin, Nurit/Holtzman, Avner (Hg.): Dvora Baron: Frühe Erzählungen 1902-1920. (Hebr.) Jerusalem: Bialik Institute 1988b.

Gutt, Ernst August: A Theoretical Account of Translation – Without A Translation Theory. Target 2:2 1990.

Halevi, Z'ev ben Shimon: Lebendige Kabbalah. Anleitung und Übungen zur praktischen Arbeit im Alltag. München: Kösel 1989.

Haumann, Heiko: Auf dem Weg zu neuen Selbstverständnissen: Ostjuden im 19. Jahrhundert. In: ders. (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jahrhundert. Köln: Böhlmann Verlag 2003:309-337.

Hausmann, Frank-Rutger: Trois contes – drei Epochen, drei Gattungen, drei Stile – oder Gustave Flaubert und die ‚Trinität‘. Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte. Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes Nr. 8 1984:163-176.

Herweg, Monika Rachel: Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994.

Hugo, Victoire: Notre Dame de Paris. Paris 1831.

Jelen, Sheila E. (Hg.): Dvora Baron. Intimations of Difference. Dvora Baron in the Modern Hebrew Renaissance. New York: Syracuse University Press 2007.

Kanner, Israel Zvi (Hg.): Jüdische Märchen. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch 1976.

Klein, Eliahu (Ü.): Kabbalah of Creation. Isaac Luria's earlier Mysticism. Northvale/New Jersey/Jerusalem: Jason Aronson Inc. 2000.

Klein, Eliahu: Kabbalah of Creation. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah. Berkeley: North Atlantic Books 2005.

Klüger, Ruth: Frauen lesen anders, München: dtv 4. Auflage 2002.

Kronfeld, Chana/Seidman Naomi: Introduction. In: Baron, Dvora: ‚The First Day‘ and other stories. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press 2001:xv-xxv.

Lachover, D.: Zu ihrem Gedächtnis (Hebr.). In: Aharonovitsch, Zipora (Hg.): Agav 'orcha. Asufa me'izvoná: al D. Baron umisvivá. Tel Aviv: Sifriat Po'alim 1960:229-230.

Lehnert, Gertrude.: Die Leserin, Das erotische Verhältnis von Frauen zur Literatur, Berlin: Aufbau Verlag 2000.

Leppihalme, Ritva: Culture Bumps. On the Translation of Allusions. Helsinki: Helsinki University Press.

Lieblich, Amia: *Conversation with Dvora. An Experimental Biography of the First Modern Hebrew Woman Writer.* Seidman, Naomi (Hg./Ü.). Berkeley Los Angeles: University of California Press 1997.

Lüthi, Max: *Es war einmal. Vom Wesen des Volksmärchens.* Göttingen: Vandenhoeck und Rupprecht 8. Auflage 1998.

Mach, Rudolf: *Der Zaddik in Talmud und Midrasch.* Leiden: E.J. Brill 1957.

Maier, Johann: *Die Kabbalah. Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen.* München: Beck 1995.

Mayer, Reinhold (Ü.): *Der Talmud.* München: Goldmann Verlag 5. Auflage 1980.

Matt, Daniel Chanan (Ü.): *The Zohar. Translation and commentary.* 3 Bde. Stanford, California: Stanford University Press 2004.

Mitscherlich Margarete: *Die friedfertige Frau: Eine psychoanalytische Untersuchung zur Aggression der Geschlechter,* Frankfurt: Fischer 1985.

Mittelman, Jacob (Hg./Ü.): *Hebräische Erzähler der Gegenwart.* Zürich: Manesse 1964.

Nadelmann, Leo (Ü.): *Jiddische Erzählungen von Mendele Mojcher Sforim, Jizchak Lejb Perez, Scholem Alejchem.* Zürich: Manesse Verlag 1984.

Nord, Christiane: *Text Analysis in Translation. Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation-Oriented Text Analysis.* Amsterdam: Rodopi 1991.

Pedarsky, E.: *Über Grossvater und sein Heim (Hebr.).* In: Aharonovitsch, Zipora (Hg.): *Agav 'orcha. Asufa me'izvoná: al D. Baron umisvivá.* Tel Aviv: Sifriat Po'alim 1960:205-208.

Perez, Isaak Leib: *Bontsche Schweig.* In: Nadelmann, Leo (Ü.): *Jiddische Erzählungen von Mendele Mojcher Sforim, Jizchak Lejb Perez, Scholem Alejchem.* Zürich: Manesse Verlag 1984:149-160.

Parush, Iris: *Reading Jewish Women. Maginality and Modernization in Nineteenth-Century Eastern European Jewish Society.* Sternberg, Saadya (Ü.). Hannover/London: University Press of New England 2004.

Polonsky, Antony (Hg.): *The Shtetl: Myth and Reality.* Polin. Studies in Polish Jewry Volume 17. Oxford/Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization 2004.

Poothuis, Marcel/Schwartz Joshua (Hg.): *Saints and role models in Judaism and Christianity.* Leiden: E.J. Brill, *Jewish and Christian Perspectives* 7 2004.

Posen, Jacob: *Die Stellung der Frau im jüdischen Religionsgesetz (Halacha).* In: *Judaica*, Bd. 41. Basel: Stiftung für Kirche und Judentum 1985:142-151.

Rattok, Lily: *100 Jahre hebräische Frauenliteratur.* In: Feinberg, Anat (Hg.): *Moderne hebräische Literatur. Ein Handbuch.* München: edition text + kritik 2005:164-184.

Reichert, Klaus: Zeit ist's. Die Bibelübersetzung von Franz Rosenzweig und Martin Buber im Kontext. Stuttgart: Steiner 1993.

Rosenzweig, Franz: Sechzig Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi. Konstanz: Wöhrle o.J. (1924).

Rosenzweig, Franz: Zeit ists ... Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks. In: ders. Zur jüdischen Erinnerung. Berlin: Schocken 1937.

Rosenzweig, Franz: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III. Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken. Mayer, Reinhold und Rosemarie (Hg.). Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers 1984.

Rottenberg, Eva (Hg./Ü.): Schalom. Erzählungen aus Israel. Zürich: Diogenes Verlag 1981.

Rüthers, Monica: Frauenleben verändern sich. In: Haumann, Heiko (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jh. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2003:223-306.

Sartory, Gertrude und Thomas: Die Meister des Weges in den grossen Weltreligionen. Guru – Roshi – Scheich – Zaddik – Starez – Meisterüberlieferungen der frühchristlichen Mönchsväter. Freiburg im Breisgau: Herder 1981.

Scholem, Gershom: Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1973.

Scholem, Gershom: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1980.

Scholem, Gershom: Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Zohar. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1991.

Schulz-Buschhaus, Ulrich: Die Sprachlosigkeit der Félicité. Zur Interpretation von Flauberts Un coeur simple. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur XCIII/2 1983:113-130.

Schwara, Desanka: Luftmenschen. Ein Leben in Armut. In: Haumann, Heiko (Hg.): Luftmenschen und rebellische Töchter. Zum Wandel ostjüdischer Lebenswelten im 19. Jh. Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag 2003:71-214.

Shaked, Gershon: Geschichte der modernen hebräischen Literatur. Prosa von 1880 bis 1980. Birkenauer, Anne (Ü.). Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 1996.

Seidman, Naomi: A Marriage Made in Heaven. The Sexual Politics of Hebrew and Yiddish. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press 1997.

Trömel-Plötz, Senta (Hg.): Gewalt durch Sprache: Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen. Frankfurt am Main 1984.

Wallach-Faller, Marianne: Veränderungen im Status der jüdischen Frau. Ein geschichtlicher Überblick. In: Judaica, Bd. 41. Basel: Stiftung für Kirche und Judentum 1985:142-151.

Weinreb, Friedrich: Wunder der Zeichen, Wunder der Sprache. Vom Sinn und Geheimnis der Buchstaben. Bern: Origo Verlag 1979.

Weinreb, Friedrich: Die Symbolik der Bibelsprache. Einführung in die Struktur des Hebräischen. Bern: Origo Verlag 5. Auflage 1981.

Weinreb, Friedrich: Vom Essen und von der Mahlzeit. Küssnacht: Thoth-Verlag 1984.

Weinreb, Friedrich: Zahl, Zeichen, Wort. Das symbolische Universum der Bibelsprache. Weiler im Allgäu: Thaurus Verlag 1986.

Yerushalmi, Yosef Hayim: Zachor: Erinner dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis. Berlin: Wagenbach Verlag 1988.

Zakai, D.: Wie ich sie sah (Hebr.). In: Aharonovitsch, Zipora (Hg.): Agav 'orcha. Asufame'izvoná: al D. Baron umisvivá. Tel Aviv: Sifriat Po'alim 1960:225-229.

Zborowski, Mark/Herzog, Elizabeth: Das Shtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München: Beck 1991.

Zierler, Wendy: And Rachel Stole the Idols: The Emergence of Modern Hebrew Women's Writing. Detroit: Wayne State University Press 2004.

### **Nachschlagewerke/Lexika**

Berenbaum, Michael/Skolnik, Fred (Hg.) Encyclopaedia Judaica. 22 Bde. Detroit: Macmillan Reference USA 2. Auflage 2007.

Dienzelbacher, Peter (Hg.): Wörterbuch der Mystik. Stuttgart: Kröner 1989.

Habicht, Werner/Lange, Wolf-Dieter (Hg.): Der Literatur Brockhaus, Bd. 1. Mannheim: F.A. Brockhaus 1988.

Jens, Walter (Hg.): Kindlers Neues Literatur Lexikon, Bd. 2. München: Kindler Verlag 1989.

Miers, Horst E.: Lexikon des Geheimwissens. München: Goldmann Verlag 7. Auflage 1987.

Schoeps, Julius H. (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. München: Bertelsmann Lexikon Verlag 1992.

Wilpert, Gero von (Hg.): Lexikon der Weltliteratur. Biographisch-bibliographisches Handwörterbuch nach Autoren und anonymen Werken, Bd. 1. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag 3. Auflage 1988.

Zirbs, Wieland (Hg.) Literatur Lexikon. Daten, Fakten, Zusammenhänge. Berlin: Cornelsen Verlag 1998.

## **Wörterbücher**

Even Schoschan, Avraham: Hamilon hechadasch (Hebr.). 4 Bde. Jerusalem: Kariat Sefer 1988.

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer Verlag 17. Auflage 1962.

Lavy, Jaacov: Langenscheidt Achiasaf. Handwörterbuch Hebräisch-Deutsch. Berlin/München: Langenscheidt KG/Tel Aviv: Achiasaf Publishing House Ltd. 2004.

Levy, Jacob: Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. 4 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963.

Lötzsch, Ronald: Duden. Jiddisches Wörterbuch. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Dudenverlag 2. Auflage 1992.

## **Internetseiten, abgerufen zwischen Januar und Februar 2007**

### **Dvora Baron**

Fuchs, E.: Woman in Judaism: A Multidisciplinary Journal, University of Arizona, Tucson 2001: <http://www.utoronto.ca/wjudaism/journal/vol2n2/lieblich.html>

Coleman, S. J.: One Feminist Icon, Char Broiled, A Rediscovered Writer Engenders Thoughts on Feminism and Art: <http://www.feminista.com/archives/v1n3/coleman.html>

Bibliographie zu Dvora Baron: <http://perso.wanadoo.fr/hebreunet/aufem2.html>

### **Aramäischer Text des Zohar**

[www.sup.prg/sohar](http://www.sup.prg/sohar)

### **Mordechaj**

Rabbi Scheinberg C.P: <http://www.torah.org/features/holydays/esther.html>

Rabbi Beals M., 2005: [http://www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story-id/25317/edition\\_id/493/format/html/displaystory.html](http://www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story-id/25317/edition_id/493/format/html/displaystory.html)

Nachschlagewerk: <http://nationmaster.com/encyclopedia/Marduk>

### **Mirjam Pressler**

[www.mirjampressler.de](http://www.mirjampressler.de)

[www.randomhouse.de/author/author.jsp?per=4728](http://www.randomhouse.de/author/author.jsp?per=4728)

## **Glauben von Schweizerinnen und Schweizern**

Zusammenfassung von Jörg Stolz' Bericht zur Religiosität im Kanton Zürich und in der Schweiz aufgrund seiner Untersuchungen 1989-1999:

[www.zh.ref.ch/content/e3/e6157/e6158/religiositaet-zusammenfassung.doc](http://www.zh.ref.ch/content/e3/e6157/e6158/religiositaet-zusammenfassung.doc).

Umfrageergebnisse bei Jugendlichen, inkl. Interview mit Monika Jakobs, 2002:

[www.kath.ch/index.php?na=11,0,0,0,d,6806](http://www.kath.ch/index.php?na=11,0,0,0,d,6806)