Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde

Band: 58 (1962)

Heft: 2-3

Artikel: Die Volksballade von der schönen Jüdin im europäischen Zusammenhang mit dem Lied von den zwei Königskindern

Autor: Weber-Kellermann, Ingeborg

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-115660

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Volksballade von der schönen Jüdin im europäischen Zusammenhang mit dem Lied von den zwei Königskindern*

Von *Ingeborg Weber-Kellermann*, Marburg/Lahn

Die Sage von Hero und Leander kennt ein jeder. Immer wieder hat das grosse Thema von den beiden Liebenden, deren sehnsüchtiges Zueinanderstreben von feindlichen Mächten gehindert wird und die darüber den Tod finden, die Menschen angerührt und zu künstlerischer Gestaltung gereizt. Der zuerst von Ovid überlieferte Sagenstoff gehört zu den grossen Menschheitsthemen, die Kunstdichtung und Volksüberlieferung in gleichem Masse gestalteten. In der Volkstradition ist eine Verbreitung der sog. «Schwimmersage» über ganz Mittel- und Nordeuropa festzustellen[1]. Sie bildete im deutschen Traditionskreis den Vorwurf zu einer der schönsten Volksballaden, die wir besitzen: dem Lied von den zwei Königskindern. Das deutsche Volksliedarchiv zu Freiburg i/Br. bewahrt über 500 deutsche Varianten dieses Liedes auf, das in einer Fülle von ober-, mittel- und niederdeutschen Fassungen vorliegt, zudem in niederländischen, dänischen, skandinavischen, aus dem Nordwesten Frankreichs und in einigen von den Texten beeinflussten Varianten aus baltischen Ländern, der Ukraine und dem sorbischen Gebiet. In Griechenland selbst ist erstaunlicherweise kein Fortleben des Stoffes im Volkslied festzustellen. In der antiken Sage erblickt Leander auf dem Adonisfest zu Sestos die Aphroditepriesterin Hero, zu der er so sehr in Liebe entbrennt, dass er es wagt, sie an heiliger Stätte anzusprechen. Zunächst weist Hero ihn zurück, aber schliesslich nennt sie ihm ihren Aufenthalt, den sturmumbrausten Turm bei Sestos, wo sie nach dem harten Gebot ihrer Eltern allein mit einer Dienerin haust. Sie verabreden, dass Leander durch den Hellespont zu ihr schwimmt und sie ihm mit einer Fackel entgegenleuchtet. Eine Zeitlang gelingt der Plan; doch als die Winterstürme kommen und Leander mit den Wogen kämpft, verlöscht die Fackel, und er ertrinkt. Hero, die vergeblich auf ihn wartete, sieht ihn am Morgen tot am Ufer liegen und stürzt sich nun verzweifelt selbst ins Meer.

Aus diesem Handlungsablauf haben die Sänger der deutschen Volksballade eine Anzahl von Grundmotiven übernommen:

---

* Vortrag, gehalten auf dem 3. Weltkongress für jüdische Wissenschaften in Jerusalem, Juli 1961.

[1] M. Jellinek, Die Sage von Hero und Leander in der Dichtung (Berlin 1890). – J. Sahr, Die Schwimmersage: Wiss. Beilage der Leipziger Zeitung 1907, Nr. 30–34.

Zwei Liebende sind durch ein tiefes Wasser getrennt; der Liebhaber versucht, es schwimmend zu durchqueren; das Mädchen weist ihm den Weg mit einem Lichtzeichen; das Licht verlöscht; infolgedessen ertrinkt der Liebhaber; das Mädchen findet am andern Morgen seine Leiche und ertränkt sich aus Verzweiflung (= eine Erweiterung des Schemas, das Ernst Rosenmüller[2] aufgestellt hat).

Die Entstehung des Liedes wird von der Forschung auf etwa 1400 datiert. Eine der frühesten deutschen Fassungen ist uns auf einem Nürnberger Flugblattdruck von 1563 überliefert. Der erste Teil, der durch manche Wortformen und Füllwendungen deutlich erweist, dass das Lied damals schon längere Zeit im Volksmund umgelaufen war, hat nun in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Wandlungen und Umgestaltungen durchgemacht. Wenn auch der Grundinhalt von der tragisch zerstörten Liebesbeziehung bestehen blieb, so wurde doch der lokale Rahmen der Erzählung, Namen und Stand der Liebenden, die Gestalt der missgünstigen Frau und die übrigen Handlungsrequisiten vielfältig verändert und der jeweiligen Umweltwirklichkeit der singenden Trägergruppe angepasst. Anders verlief die Liedgeschichte für den zweiten Teil der Ballade, in dem die unglückliche Jungfrau den Leichnam ihres Geliebten, unbemerkt von Vater und Mutter, suchen geht. Dieser zweite Akt der Tragödie besteht vor allem aus umfänglichen Zwiesprachen zwischen dem Mädchen und ihren Eltern, dem Mädchen und dem Fischer. Hier herrscht die Formel mit ihrer ständigen Wiederkehr in Anrede, Frage und Antwort. Und das vorgegebene Baugerüst der formelhaften Dialoge scheint diesen Balladenteil in wenig veränderter Form durch die Jahrhunderte getragen zu haben.

Sie hat ihm in den Singgemeinschaften eine solche Beliebtheit verliehen, dass er sogar in einer ganzen Reihe von Mischformen – losgelöst von der Schwimmererzählung und versehen mit einer neuen Eingangsstrophe – ein seltsam zusammenhangloses Dasein führte. Wir werden bei der Behandlung unserer Jüdinnenballade darauf zurückkommen.

Im Balladenwerk des Freiburger Volksliedarchives[3] sind die «Königskinder» als Nr. 20 ausführlich analysiert worden. Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu können, folgen wir der dort entwickelten Liedgeschichte, die den Ursprung des Liedes in Süddeutschland (um

---

[2] Ernst Rosenmüller, Das Volkslied: Es waren zwei Königskinder. Ein Beitrag zur Geschichte des Volksliedes überhaupt. Diss. Dresden 1917.

[3] Deutsche Volkslieder mit ihren Melodien, hrsg. vom deutschen Volksliedarchiv, Bd. 1 (Berlin 1935).

1400) lokalisiert, von wo der Weg nach Norden führt. Innerdeutschland bietet den ursprünglich einheitlichen örtlichen Rahmen. Von dieser alten Gruppe sind aber nur vereinzelte, im letzten Jahrhundert verklingende Reste übriggeblieben, während sich im niederländisch-niederdeutschen Kontaktgebiet ein neues Zentrum bildete, von dem alle weiteren Ausstrahlungen bis in die entferntesten und jüngsten Texte ausgehen. Eine Sonderform bilden die slawischen Varianten, die offenbar auch die Texte der Gottscheer Sprachinsel beeinflusst haben. Auch die übrigen im europäischen Bereich liegenden verwandten Lieder dieses Stoffkreises müssen nicht auf eine Abhängigkeit von der Königskinderballade zurückzuführen sein, sondern beweisen nur das weit über regionale und nationale Grenzen hinausreichende Ergriffensein von diesem grossen Thema.

Bei solcher Blickweitung gelangen wir nun zu einer Vermutung, die zu bedenken wäre. Eine der Motivgruppen, in die John Meier im Balladenwerk die rund 500 Königskindervarianten einordnete, ist die sog. «Väterhassform». Neben dem trennenden Wasser tritt hier die Feindschaft der Familien in Erscheinung:

> «Denn zwischen beiden Vätern
> lag immer Hader und Streit
> und zwischen beiden Ländern
> ein See gar tief und breit.»

Auch wenn wir für diese Variation mit dem Herausgeber des Balladenwerkes kunstmässige Bearbeitung und späte Entstehung annehmen wollen, so dürfen wir doch nicht übersehen, dass der gleiche Gedanke bereits in den frühen Liedbelegen anklingt. Denn warum löscht die böse Frau (oder die Mutter) das Licht aus? Doch nicht nur aus moralischen Gründen. Warum verschweigt das Mädchen den Eltern gegenüber so hartnäckig den Zweck ihres Spazierganges am Seeufer? Ja, sogar die klassische Hero-und-Leandersage fügt dem trennenden Wasser das Motiv gesellschaftlicher oder gar religiöser Trennlinien hinzu, sodass das Wasser mehr und mehr zum Symbol ganz anderer Hindernisse und Widerstände wird. Bei der klaren Formulierung dieses Doppelsinnes in der «Väterhassform» tritt allsobald das andere grosse tragische Liebespaar der europäischen Überlieferung in unser Bewusstsein: Romeo und Julia, die an der Feindschaft ihrer Familien zerbrechen. Bedenken wir, wie stark seit dem 16. Jahrhundert durch die weite Verbreitung der italienischen Novellenliteratur, durch die Popularität der Shakespeareschen Dramen dieser tief bewegende Stoff in alle Kreise eingedrungen ist; bedenken wir, wie das Thema die Kunstdichtung zu immer neuen Umgestaltungen aufrief bis hin zum

Broadwaymusical "West Side Story" unserer Tage; bedenken wir schliesslich, wie auch diese Geschichte – genau so wie die von den zwei Königskindern – zum Motiv der in Familienschuld verstrickten tragisch Liebenden schlechthin wurde, am meisterhaftesten gestaltet durch Gottfried Keller in seiner Novelle «Romeo und Julia auf dem Dorfe», zu der er durch eine Zeitungsnotiz über den gemeinsamen Selbstmord eines bäuerlichen Liebespaares angeregt wurde.

Es soll mit diesen Ausführungen nur soviel gesagt werden, dass unser Stoff von jener Zeit an bis heute von einer ungeheuren Popularität und Volkläufigkeit war. Die Schicksale von Hero und Leander, von Romeo und Julia wurden nicht nur von der Kunstdichtung vielfach aufgegriffen, sondern erhielten sich gerade in der Volksüberlieferung auf Grund ihrer vorgeprägten Form eine langdauernde Lebendigkeit oder füllten sich mit neuen gegenwartsbezogenen Inhalten. Der Weg solcher Übernahmen, Anpassungen und Verwandlungen ist späterhin kaum noch zu rekonstruieren. Welche Impulse stehen an ihrem Beginn? Sind es nur äussere Assoziationen, die den Balladensänger zu einer Kontamination zweier Texte veranlassen? Ist es das Gefühl für die innere Übereinstimmung der besungenen Menschenschicksale, die die Verbindung von neuerem Stoff und älterer Form hervorruft? Im Bewusstsein der durch das Material bedingten Unsicherheit unserer Beweisführung möchten wir doch der letzteren Annahme zuneigen und glauben, dass zu diesen Neugestaltungen der Volksballade von den zwei Königskindern, zu diesen Zeichen der dauernden Bewegung, des ständigen lebendigen Wandels auf dem Feld volkskultureller Äusserungen, zu diesen Reaktivierungen fremd gewordener Inhalte durch die auf Aktualität bedachte Trägerschicht auch die Ballade von der schönen Jüdin gehört (vgl. Erk-Böhme I, Nr. 98).

Es war einmal eine Jüdin

1. Es war einmal eine Jüdin,
ein wunderhübsches Weib;
die hatt' eine einzige Tochter,
ihr Haar war ihr geflochten,
zum Tod (Tanz, zur Nonn!) war sie bereit.

2. «Ach Mutter, Herzensmutter,
mein Kopf tut mir so weh!
Lass du mich eine Weile
spazieren auf grüner Heide,
bis dass es mir vergeht!»

3. «Ach Tochter, Herzenstochter,
allein kannst du nicht gehn;
nimm du deine jüngste Schwester,
die kann ja mit dir gehn!»

4. «Ach Mutter, Herzensmutter,
meine Schwester ist nur ein Kind;
die pflückt ja alle Blumen,
die in dem Walde sind!»

5. «Ach Tochter, Herzenstochter,
allein kannst du nicht gehn;
nimm du deinen jüngsten Bruder,
der kann ja mit dir gehn!»

6. «Ach Mutter, Herzensmutter,
mein Bruder ist noch zu klein;
er schiesst mir alle die Vöglein,
die in dem Walde sind!»

7. Die Mutter legt sich schlafen,
die Tochter ging ihren Gang,
sie ging über viele Strassen,
bis sie den Jäger (Fischer) fand.

8. «Ach Jäger, Herzensjäger (Fischer),
der Kopf tut mir so weh;
wir woll'n eine kleine Weile
spazieren auf grüner Heide,
bis dass es mir vergeht!»

9. «Ach Jüdin, Herzensjüdin,
ich möcht 'ne Christin hab'n;
wenn du dich lässest taufen,
Maria Magdalena sollst du heissen,
dann will ich dich nehmen zur Eh'.»

10. «Ach Jäger, Herzensjäger (Fischer),
ach nein, das kann ich nicht!
Eh, ich mich lasse taufen,
viel lieber will ich mich ersäufen
im tiefen, tiefen See!»

11. Sie schlug auf ihren Mantel
und stürzt sich in den See:
«Ade, herzliebster Vater und Mutter,
ade, herzliebster Jäger (Fischer),
wir sehn uns nimmermehr!»[4]

Vom äusseren Schema der Königskinderballade ist hier wenig übriggeblieben. Schon die wechselnde Metrik dieser Fassung (viele andere «Jüdinnen»-Varianten sind gänzlich in fünfzeiligen Strophen gedichtet) scheint auf eine unabhängige Entstehung und erst nachträgliche Verbindung der beiden Balladen hinzudeuten. Und auch bei Betrachtung der inhaltlichen Abfolge würde eine formale Liedanalyse zunächst ähnliche Schlüsse nahelegen[5].

[4] DVA Freiburg Nr. A 146384 = mündliche Aufzeichnung aus Altprilipp, Kr. Pyritz aus den Jahren 1929/30.

[5] Prof. E. Seemann hält eine solche späte Vermischung der Königskinder- und Jüdinballade, vielleicht auf Grund einer vagen Assoziation, für wahrscheinlich. Ohne diese Annahme bündig widerlegen zu können, möchte ich doch im folgenden eine andere Möglichkeit der Liedentstehung auf Grund einer sozialgeschichtlichen Interpretation zu erwägen geben.

Auf eine Eingangsstrophe, die uns in die Situation einführt und von einer schönen Judenmutter und deren tanzlustiger Tochter berichtet, folgt das bekannte Zwiegespräch, in dem die Tochter die Mutter um die Erlaubnis zu einem Abendgang am See oder auf der Strasse bittet. Trotz des Verbotes entspringt das Mädchen hinter dem Rücken der Mutter, um ihren Liebsten, einen Schreiber (oder Jäger) zu treffen, den sie um ein liebevolles Zusammensein bittet. Sicher ist die Gestalt des Schreibers, zu dem vom jüdischen Lebenskreis aus zahlreiche Berührungen bestanden, die ursprünglichere. Dieser verspricht ihr unter der Bedingung, dass sich das Mädchen auf einen christlichen Namen (zumeist den der biblischen Büsserin Maria Magdalena) taufen lässt, sie zur Frau zu nehmen.

Das Mädchen will jedoch darauf nicht eingehen und ertränkt sich lieber im Meer, als eine Christin zu werden. In anderen Varianten sagt sie zu und bittet nur ihren Liebsten, einen Abschiedsbrief an ihre jüdischen Eltern schreiben zu dürfen, von denen sie sich nun trennen muss[6].

Neben der in ihrem Handlungsablauf geschlossenen «Jüdin-und-Schreiber»-Ballade, von der in Freiburg fast 300 deutsche Varianten vorliegen und die noch in einem zukünftigen Band des Balladenwerks ihre eingehende Behandlung erfahren wird, existieren zahlreiche Mischtexte, die wir hier nur erwähnen möchten. Sie beginnen mit der ersten Strophe der Jüdinnenballade, es folgt die Zwiesprache zwischen Mutter und Tochter aus den Königskindern und am Schluss die Fischerstrophe und der Tod des Mädchens. Obgleich hier keinerlei inhaltlich logischer Zusammenhang besteht, haben diese Texte dennoch eine gewaltige Verbreitung erfahren und insbesondere in Mitteldeutschland, in Sachsen und Sachsen-Anhalt, die «Königskinder» völlig verdrängt. In der grossen altmärkischen Volksliedsammlung des Ludolf Parisius von 1860 z.B. finden wir nicht weniger als sieben Varianten dieser Mischform[7], während die Ballade von den Königskindern überhaupt nicht und die von Jüdin und Schreiber nur dreimal vertreten ist. Diese unselbständige Kontaminationsform mit den Königskindern findet sich übrigens auch noch mit anderen Eingangszeilen wie «Es war einmal eine Gräfin» oder «Es war einmal eine Witwe», – Zeichen für die Unsicherheit der Überlieferung, die sich aber dann überwiegend auf die «schöne Jüdin» als zentrale Figur konzentriert.

---

[6] Angaben weiterer Varianten und der einschlägigen Literatur bei I. Weber-Kellermann, Ludolf Parisius und seine altmärkischen Volkslieder (Berlin 1957) 736 (Nr. 321).

[7] Weber-Kellermann (wie Anm. 6) 698 (Nr. 17).

Es ist nur selten möglich, die Entstehungszeiten von Volksüberlieferungen genau zu fixieren. Sie führen weder die Daten ihrer Urheber mit sich, noch sind wir meist so glücklich, bestimmte Textstellen für kulturgeschichtlich zuverlässige Datierungen zu finden. Und wenn tatsächlich terminierbare Flugblattdrucke oder handschriftliche Belege vorliegen, so ist nicht deren Datum ausschlaggebend, sondern es darf dann im allgemeinen schon mit einer länger vorausgehenden mündlichen Umlaufzeit gerechnet werden. Auch in unserem Falle wird es wenig besagen, dass die ersten Aufzeichnungen dieser Mischtexte erst aus dem frühen 19. Jahrhundert stammen. Sicher scheint jedoch eines: zur Zeit ihrer Entstehung muss die Nachbarballade von Jüdin und Schreiber bereits zum festen Bestand des umlaufenden Volksliedgutes gehört haben und in ihrem dramatischen Inhalt gewusst worden sein – und zwar seit längerer Zeit. Ohne diese Voraussetzung hätte jene verstümmelte Mischform nie eine solche Verbreitung und Beliebtheit erlangen können.

Rosenmüller vermutet die Entstehung der Jüdinnenballade in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und stützt sich dabei auf formale Gesichtspunkte wie den Mangel an mundartlichen Fassungen u.a.m. Auch die Ähnlichkeit der Melodien scheint ihm einen verhältnismässig späten gemeinsamen Ursprung, den er nach Frankfurt, dem Zentrum jüdischen Lebens, verlegt, zu unterbauen. In «Des Knaben Wunderhorn» (1806) ist jedenfalls «die Judentochter» als «mündlich» umlaufend belegt[8]. Rosenmüller widerspricht Roese[9], der wegen der sozialen Verhältnisse in den Niederlanden die Entstehung der Ballade nach dort und in das 16. Jahrhundert verlegt. Seinen Zweifeln ist insofern zu folgen, als die strenge Glaubenstrennung in den Niederlanden zur damaligen Zeit sicher nicht entscheidend für eine derartige Ursprungszuschreibung sein kann. Der Gedanke Roeses jedoch, die Ursprungsfrage einer so verbreiteten Volksballade durch sozialgeschichtliche Überlegungen zu klären, ist unbestreitbar weit fruchtbarer als Rosenmüllers textkritisches Verfahren, das bei einem so fluktuierenden Stoff wie der Volksballade, die im Munde jedes neuen Sängers neuen Umwandlungsmöglichkeiten unterworfen ist, kaum das Wesentliche erfassen dürfte. Zudem hat die Volksliedforschung der letzten Jahrzehnte deutlich gemacht, dass das mundartliche Singen insbesondere von Balladentexten eine sehr seltene Erscheinung ist und bei älteren Ausgaben (wie z.B. Meinerts «Volkslieder in der Mundart des Kuhländchens» von 1817) auf nachträglichen Umdichtungen der

[8] Ein etwas älterer Beleg findet sich noch bei Bothe, Frühlings-Almanach, 1804, 64ff.
[9] E. Roese, Lebende Spinnstubenlieder (Berlin 1911) 116ff.

beflissenen Sammler beruht. Die authentischen Sammlungen des 19. Jahrhunderts weisen, abgesehen von den plattdeutschen, im allgemeinen keine mundartlichen, sondern nur hochdeutsche Balladenfassungen auf, auch wenn die betreffenden Gewährsleute im täglichen Leben Mundart sprechen. Als Ausnahme und weitere Widerlegung der Rosenmüllerschen Theorie möge auf eine Mundartfassung aus dem Bakonyerwald, einer deutschen Sprachinsel in Ungarn, hingewiesen werden[10].

Führen wir uns nochmals die Hauptelemente des Handlungsablaufes im Vergleich zu den «Königskindern» vor Augen. Das tragende Motiv des trennenden Wassers ist völlig geschwunden, dagegen hat sich jenes der gesellschaftlich religiösen Kluft breit zum unüberbrückbaren Ehehindernis ausgeweitet. Das Dilemma aber liegt nun fast gänzlich bei dem Mädchen. Während in den «Königskindern» die Liebenden untrennbar sind, konzentriert sich jetzt die Tragik auf die Seite des Mädchens, und auch die Sympathie des Sängers fällt auf die Frauengestalt, die bedingungslos und bis zum eigenen Untergang ihrem Gefühl gehorcht. – Über den Anfang ihres Liebesverhältnisses zu einem Christen erfahren wir nichts. Übereinstimmend in fast allen bekannten Fassungen beginnt die Ballade damit, dass das Mädchen mit schön geflochtenem Haar heimlich zum Tanze gehen will und versucht, ihre Mutter zu täuschen, indem sie ein Kopfweh vorgibt und deshalb um die Erlaubnis zu einem Spaziergang bittet. In ihrer Tübinger Dissertation fragt Hilde Kommerell[11] nach der Herkunft des Tanzmotivs in der Jüdinnenballade und erklärt es als eine aus Gedankenlosigkeit erwachsene Vermengung mit der Königskinder-Kopfwehstrophe, die den Fortgang des Liedes als Kontamination mit den Königskindern nach sich zog. Hier wie in ihren übrigen Ausführungen zu unserer Ballade kommt sie von ihrer stilanalytischen Methode aus dem Wesen des Jüdinnentextes nicht nahe und gelangt m.E. zu völligen Fehldeutungen. – Wir sehen vielmehr vom inhaltlichen Zusammenhang her das Judenmädchen bereit, verbotenerweise dem Geliebten zuliebe aus ihrer jüdischen Gemeinschaft auszubrechen. Die Mutter jedoch durchschaut sie und bedeutet ihr:

«Ach Tochter, liebe Tochter,
dies kann und darf nicht sein.
Das wär uns ja eine Schande
für's ganze jüdische Lande,
wenn eine Jüdin zum Tanze ging!»

---

[10] DVA Freiburg Nr. A 128562 = hs. Facharbeit der Anna Loschdorfer, Die Lieder der Dorfgemeinschaft zu Veszpremfajsz (Kom. Vezprem) (Budapest 1932) 119f.

[11] H. Kommerell, Das Volkslied «Es waren zwei Königskinder» (Stuttgart 1931).

(Pinck, Verkl. Weisen II S. 121, und ähnlich u.a. DVA, A 58524/ Schlesw. Holst.; A 76657/Hannover; A 121598/ Hedingen/Hohenzollern; A 171063/Batschka; E 1251/Birkenwerder b. Berlin). In anderen Fassungen hält es die Mutter für eine Schande, dass das Mädchen auf der Gasse spazierengeht, in Samt und Seide geht, oder einfach nur alleine geht, – also eine Übertragung auf allgemeine bäuerliche Sittenordnungen durch den bäuerlichen Sänger. Ausschlaggebend für uns aber sind die erstgenannten Fassungen, in denen dem Mädchen von der Mutter, einer stolzen Jüdin, klargemacht wird, dass es sich den glaubensstrengen Gesittungsordnungen ihrer Familie und ihrer jüdischen Gemeinde zu fügen habe[12]. Ihrem Herzen folgend durchbricht die Jungfrau dennoch diese Ordnung und springt heimlich zu ihrem Geliebten ...

«in die Strassen,
wo Herren und Schreiber sassen»

(Fürsten und Schreiber, Schreiber und Studenten, alle Schreiber, viele Soldaten, Jäger und Reiter usw.). Damit ist der städtische Charakter des Handlungsortes und der Stand des männlichen Partners innerhalb einer bürgerlich-städtischen Gesellschaftsordnung gekennzeichnet. Schon Roese wies darauf hin, dass die Gestalt des «Schreibers» in der Bedeutung eines jungen angehenden Juristen auf eine Entstehung des Liedes «auf der Grenze zwischen Mittelalter und Neuzeit» schliessen liesse; das Lied berichtet danach also von der Liebe eines reichen jüdischen Mädchens zu einem vornehmen und gebildeten christlichen Jüngling, und erst spätere Überlieferungsträger haben dann aus Unverständnis diese Figur anderen im Volkslied gängigen Berufsständen angepasst. – In ihrer Herzensnot und ihrem schlechten Gewissen ihrer jüdischen Familiengemeinschaft gegenüber springt sie «dem Schreiber in sein'n Schoss» oder «dem Jäger in seinen Arm» und erwartet nun von ihrem Liebsten Hilfe und Schutz, ohne ihn jedoch um die Ehe zu bitten. Nun aber erhebt sich die Trennmauer von der anderen Seite: der christliche Geliebte weist sie bedingungslos von sich, wenn sie nicht zu seinem Glauben übertritt und einen christlichen Namen annimmt. Dann will er sie zu seiner Ehefrau machen. Wir dürfen Rosenmüller und Roese zustimmen, wenn sie die Fassungen mit glücklichem Ausgang, in denen das Mädchen auf diesen Vorschlag eingeht und sich von ihrer Familie trennt, für die jüngeren halten. Älter und ursprünglicher ist sicher der tragische Schluss. Das Mädchen weiss nun

[12] Wie sich die Glaubensstrenge jüdischer Heiratsgesittung im jiddischen Volkslied ausdrückt, behandelt Yehoash Dworkin, Social Background of East European Yiddish Folk Love-Songs, in: Studies in Biblical and Jewish Folklore (Bloomington 1960) 201–221.

keinen Ausweg mehr. Ihrer Familie hat sie durch ihre Liebe Schande gebracht, aber den gänzlichen Abfall von ihrem angestammten Lebenskreis, ihrer Glaubenswelt, will sie dennoch nicht vollziehen:

«Nein, Jäger, schönster Jäger,
das kann und muss nicht sein.
Eh ich mich will lassen täufen,
viel lieber will ich mich ersäufen
wohl in die tiefste See.»

Sie schwang sich um ihr'n Mantel
und ging wohl hin und her.
«Ade, ihr Vater und Mutter,
ade, ihr Schwestern und Brüder,
nun sehn wir uns nimmermehr!»

(DVA, E 1257: aus Sachsenhausen bei Oranienburg)

Mit dieser letzten Strophe kehrt das Lied wieder in das Schema der Königskinderballade zurück; doch was hat sich inzwischen für eine Umgestaltung und neue Sinngebung vollzogen! Wie tief muss die Problematik solcher unglücklichen Liebe durch lange Zeiten hindurch bewegend im Volke gewirkt haben, um die Fülle der Jüdin- und Schreiber-Varianten hervorbringen und lebendig erhalten zu können!

Das Lied ist – seiner ganzen Formung und seinem Geiste nach – sicher nicht in jüdischen Kreisen entstanden, sondern in christlichen. Es dürfte auch seinen vielen parteilichen und zuweilen spöttischen Umformungen nach vorwiegend in christlichen Trägerschichten gesungen worden sein. Bekannt ist aus jüdischer Verbreitung nur eine Fassung[13]. Aber an der Quelle der Ballade muss eine tiefe Kenntnis und ein realistisches Miterleben der jüdischen Problematik innerhalb des deutschen bürgerlich rechtlichen und sittlichen Volkslebens gestanden haben. Es wäre eine nicht zu verkennende geistige Leistung, wenn im Wandlungsprozess eines Volksliedes die konkret anschauliche Materie des grossen trennenden Wassers zur abstrakten Kluft gesellschaftlicher und religiöser Tabuvorschriften gefiltert wird. Diese Leistung könnte nur auf dem Boden tatsächlichen sozialgeschichtlichen Erlebens vollbracht worden sein, und dafür wäre das bisher als Entstehungszeit der Ballade angesehene aufgeklärte 18. Jahrhundert eines Mendelssohn, das Lessing zu seinem «Nathan» inspirierte, nicht der richtige Ort. Wie wenig auch in gebildeten Kreisen das gesellschaftliche Problem einer Jüdin-Christ-Verbindung in dieser Zeit noch bewusst war, zeigt Goethes rein impressive Bemerkung zu der «Judentochter» im Wunderhorn: «Passender, seltsamer Vortrag zu

[13] A. Eliasberg, Ostjüdische Volkslieder (Berlin 1918) Nr. 51.

konfusem und zerrüttetem Gemütswesen[14].» Wir müssen frühere historische Schichten anschneiden, um den Geist zu treffen, der den ersten Formen unserer Ballade zugrunde gelegen hat, und müssten dann annehmen, dass ihre Entstehung zumindest 100 Jahre früher anzusetzen ist. Um das glaubhaft zu machen, ist ein kleiner Einstieg in die Geschichte der Juden in Deutschland unumgänglich[15].

Das Aufblühen des deutschen Städtewesens seit dem 10. und 11. Jahrhundert hatte viele Juden veranlasst, sich in städtischen Siedlungen niederzulassen. Von ihrer konstruktiven Rolle im Miteinanderleben der neuen bürgerlichen Sozialstrukturen geben die Landfriedensgesetze der Rheinlande, aber auch der Sachsenspiegel aufschlussreiches Zeugnis. Gerade die jungen bürgerlichen Behörden waren im Interesse des Aufblühens ihrer Städte zum Schutze des Judentums bereit, den sie in Form gewisser Privilegien erteilten. Infolge der einzigartigen Verbindung von konfessionellem und volksmässigem Bereich, der dem Judentum von jeher den Charakter eines «heiligen Volkstums», einer bewussten Einheit von Religiösem und Nationalem verlieh, bildeten sie auch in rechtlicher Beziehung[16] eine Enklave innerhalb des bürgerlichen Rechtskreises, was für sie gleichermassen einen Vorteil und eine Gefahr bedeutete. Dem christlichen Deutschen galten sie als «Fremde», später als «Ungläubige», mit denen eine Verschmelzung unmöglich erschien und deren Rechtsstellung, mochte sie auch zeitweilig positiv sein, immer auf einem Ausnahmerecht beruhte. Der religiöse Unterschied verhinderte jeden Ausgleich, und je mächtiger mit dem aufsteigenden Mittelalter die religiöse Bindung des Menschen wurde, um so tiefer öffnete sich die Kluft. Selbst bei einem so verhältnismässig toleranten Prediger wie Berthold von Regensburg (1220 bis 1272) gilt «der Jude» als absolutes Gegenstück zum «rechten Christen». – Doch war zu seiner Zeit im allgemeinen bereits der heitere weltoffene Sinn des frühen Mittelalters verdüstert durch religiösen Fanatismus, der im Gefolge der Kreuzzüge und der Predigten der

---

[14] Aus Goethes Besprechung des «Wunderhorns» in der Jenaischen allgemeinen Literaturzeitung 1805. (Diesen Hinweis verdanke ich W. Tschiedert, Marburg.)

[15] Zur Geschichte des Judentums in Deutschland wurde folgende Literatur benutzt: S. Dubnow, Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit (Berlin 1927), Bd. VI und VII. – J. Münz, Jüdisches Leben im Mittelalter (Leipzig 1930). – G. Kisch, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters (Stuttgart 1955). – H. Fischer, Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des 13. Jahrhunderts (Breslau 1931). – G. Caro, Sozial und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit (Leipzig 1908). – A. Berliner, Leben der Juden im Mittelalter.

[16] O. Gierke, Deutsches Privatrecht, Bd. 1, § 55 «Rechtsverhältnisse der Juden». – Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV: Stichwort «Mischehe».

Bettelmönche eine Periode der Judenverfolgungen mit sich brachte. Die Auswanderung vieler Juden nach Osteuropa war eine der Konsequenzen dieser Ereignisse. – Die Juden hatten seit dem 12. Jahrhundert nur unter der Schutzherrschaft des Kaisers gestanden, in einer Art losen Hörigkeitsverhältnisses als «kaiserliche Kammerknechte». Später wurde dieses Regal von den Landesherren und Städten abgelöst und gelangte seit dem 16. Jahrhundert völlig unter die jeweilige Landeshoheit, womit ein verschiedenes Mass an willkürlicher Duldung verbunden war.

Im Mittelalter, begünstigt durch das Recht des Zinsennehmens, benachteiligt durch den Ausschluss von den politischen Rechten in Gemeinde und Staat, Nichtzulassung zu Gilden und Zünften, Beschränkung ihrer Niederlassungs- und Verehelichungsfreiheit, lebten die Juden in genossenschaftlich verbundenen «Judengesammtheiten» in einer zunächst erstrebten, dann aufgezwungenen Absonderung von der übrigen Bevölkerung. Ihre Judengemeinden waren religiöse und zugleich bürgerliche und politische Verbände mit eigenen Vorstehern und eigenem rabbinischem Gericht. Die autonome Kraft dieser Gerichte nahm allmählich ab, ihre Zuständigkeit wurde seit dem 18. Jahrhundert mehr und mehr eingeschränkt und auch die Juden unter das allgemeine Recht gestellt. Dieses hatte jedoch für die Deutschen unter dem Einfluss der Kirche mit dem Einbruch des römischen Rechtes entscheidende Wandlungen durchgemacht, die in starkem Masse gerade das Eherecht, das uns hier besonders interessiert, betrafen. Getragen von der rechtssetzenden Gewalt des Papstes war die alte Form der Ehe als Familienvertrag dem kanonischen Eherecht gewichen, das sämtliche Eheangelegenheiten der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstellte. Die Eheschliessung eines Christen mit einer Nichtchristin wurde also auch von da aus völlig unmöglich.

Wie für das Judentum der entscheidende Einfluss des religiösen Elementes auf die rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse nie übersehen werden darf, so ist auch für das Verständnis des deutschen Mittelalters und der frühen Neuzeit die Einbeziehung des religiös sittlichen Empfindens als tragendes Grundgefühl allen Rechtens und Handelns immer wieder in das Licht der Betrachtung zu setzen[17]. Von hier aus erklärt sich die leidenschaftliche Ablehnung der Juden als «Ungläubige», die die soziale Verächtlichmachung nach sich zog. Bestärkt wurde die vorurteilsvolle Volksmeinung durch die fanatische Haltung der katholischen Kirche, gegen die Luther im

[17] H. Dombois und F. Schumann, Weltliche und kirchliche Eheschliessung. Beiträge zur Frage des Eheschliessungsrechtes (Gladbeck 1953).

Zuge seines Reformationswerkes zunächst kämpfte (1523: «Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei»). Da seine Bestrebungen aber erklärlicherweise auf Bekehrung und nicht auf Gewissensfreiheit ausgingen, konnte die Enttäuschung nicht ausbleiben, die eine zornige Abwehr gegen die «Verstockten» hervorrief, von deren Einfluss er ein Aufleben ketzerischer Sekten befürchtete (1538: «Brief wider die Sabbater»; 1543: «Von den Juden und ihren Lügen»). So kam es, dass nach der Reformation die Verhältnisse für die Juden (abgesehen von den reichen Hofjuden) in den katholischen Ländern günstiger waren als in den protestantischen. Besonders Sachsen bemühte sich mit Härte und Ehrgeiz, «judenrein» zu sein, und erst als August der Starke 1697 zum polnischen König gekrönt und damit katholisch wurde, traten mildere Verhältnisse ein. Doch blieb dort auch weiterhin das Aufenthaltsverbot für Juden auf dem Lande bestehen.

Wenn wir von hier aus zum Inhalt unserer Jüdinnenballade zurückkehren, so erkennen wir im Hintergrund die rechtlich sozialen Verhältnisse, wie sie für das Nachreformationsjahrhundert anzusetzen sind: den noch funktionierenden Verband der Judengemeinde, der unter der Formel «im ganzen jüd'schen Lande» verborgen ist und dem Mädchen die zwischenmenschliche Beziehung zu den christlichen Altersgenossen bei Tanz und Spaziergang strenge verbietet, der ihr aber auch die Rückkehr nach der Übertretung der Gebote unmöglich macht und sie so in eine ausweglose tragische Situation drängt; die ebenso strengen Glaubensgesetze des jungen bürgerlich abhängigen Mannes, die dieser von seiner stärkeren gesellschaftlichen Position aus überhaupt nicht zu überschreiten erwägt. So stehen sich zwei unerbittliche, religiös versiegelte Gesellschaftssysteme gegenüber, und die beiden Liebenden «können zu einander nicht kommen». Späteren toleranteren Zeiten bleibt es vorbehalten, die Siegel zu lockern und die Möglichkeiten für jene Kompromissformen zu eröffnen, in denen uns die Ballade in zahlreichen Varianten überliefert ist.

Aber auch der ganze Geist des Textes stimmt zur Atmosphäre der Reformationszeit. Es handelt sich offenbar um ein damals durchaus volkstümliches Motiv, das u.a. der Nürnberger Barbier Hans Folz in seinem Fastnachtsspiel «Der Juden Messias» satirisch verarbeitete[18].

Endlich scheint der Verbreitungskreis des Jüdinnentextes unsere Vermutung zu unterstützen. Rosenmüller hatte ihn vor allem in Süddeutschland, dann in Sachsen, Schlesien, Brandenburg, Pommern, Ostpreussen und dem Baltikum lokalisiert. Inzwischen sind neue Va-

---

[18] In: Bibl. d. litt. Vereins in Stuttgart (Stuttgart 1853), Bd. XXX, 1223ff.

rianten aus den Wolgakolonien und den Sprachinseln Südosteuropas aufgetaucht. Da die Deutschen dorthin im Laufe des 18. Jahrhunderts auswanderten, ist zumindest mit aller Vorsicht zu vermuten, dass sie das Jüdinnenlied aus einer längeren Überlieferung her in ihrem Gepäck mit sich führten, um es am neuen Ort den neuen Lebensumständen entsprechend herzhaft umzuformen (Schirmunski, Loschdorfer u. a.).

Mit einer Strophe aus einem Flugblattdruck von 1680 könnte unsere Zeitansetzung weiterhin bestätigt werden. In einem offenbar aus vielerlei älteren Balladenelementen (Beginn: Graf und Nonne «Ich stund an einem Berge») zusammengesetzten, moritatenhaften 14strophigen Liede «Der Waffenschmid» lautet Vers 6:

«Ach Waffen-Schmid, lieber Waffen-Schmid mein,
Wie thut mir mein Herz so weh!
Lass mich ein kleine Weil ruhen,
Biss mir der Schwindel vergeh
Wol in dem grünen Kleh!»[19]

Wenn die Strophe, wie man vermuten kann, aus der Jüdin- und Schreiber-Ballade entnommen wurde, so müsste diese bereits im 17. Jahrhundert volkläufig gewesen sein.

Doch wie es auch immer mit dem Alter der Ballade bestellt sei: wesentlicher ist ihr Entstehen überhaupt und ihre weitverbreitete langlebige Beständigkeit. Es kann uns nach allem Gesagten nicht als Zufall erscheinen, dass sich das Lied von Jüdin und Schreiber gerade der Königskinderballade verbunden hat, etwa auf Grund einer rein äusserlichen Textanknüpfung. Der inneren Übereinstimmungen sind zu viele. Das Scheitern einer Ehe zwischen Juden und Christen an gesellschaftlich-religiösen Tabus ist sicher öfter vorgekommen, auch hin und wieder der darauffolgende Freitod eines geheimnisvoll schönen Judenmädchens. Aber dass solchen Erlebnissen eine zweite erhöhte Wirklichkeit verliehen wurde, indem man sie einbezog in den Motivkreis eines alten, fast archetypischen, symbolkräftigen Erzählstoffes, indem man dies Vorbild wirkungsvoll verwandelte, anpasste, es gar ins Humanitäre lenkte und doch die alte herzbewegende Gestalt bedeutungsvoll hindurchschimmern liess, das sind nicht nur grosse Leistungen der Gruppe und ihrer Individualkräfte, sondern das ist auch ein heller Schein auf dem oft so düsteren Bild des deutschen und jüdischen Zusammenlebens.

---

[19] J. Bolte, in: Zs. f. Vk. 14 (1904) 222, Nr. 21. (Den Hinweis verdanke ich Prof. E. Seemann, Freiburg).