

Helena Lutz

Androgyne Figuren in den Kurzgeschichten I. B. Singers¹

Isaac Bashevis Singers Werk wird immer wieder im Hinblick auf die Verhandlung von Sexualität und Geschlecht untersucht, dabei liegt der Schwerpunkt meist auf Heterosexualität und Geschlecht innerhalb des Binären. Doch in Singers Kurzgeschichten finden sich mehrere Figuren, die binäre Geschlechtskategorien unterlaufen bzw. die Grenzen der heteronormativen Ordnung ausloten oder gar verschieben. Anhand von drei Kurzgeschichten wird in diesem Artikel ein Versuch unternommen, solche Figuren bei Singer zu untersuchen; grundlegend sind dabei die Fragen, wie in den Texten Geschlecht markiert und wie der Bruch mit Normen bewertet wird.

Isaac Bashevis Singer's work has repeatedly been examined regarding its depictions of sexuality and gender – but usually only in terms of heterosexuality and gender within the binary. Yet several characters who appear in Singer's short stories cannot be assigned to a binary gender and test or even shift the boundaries of the heteronormative order. This article attempts to describe and examine such figures in Singer's work by interpreting three short stories. The following questions are explored: What gender markers appear in the texts, and how is the breaking of norms judged?

Einleitung

„[Singer's] Jews are adulterers, divorcées, prostitutes, homosexuals, atheists, converts, thieves, idlers, gluttons and suicides [...], saints and sages, merchants and laborers, householders and housewives. They are, in other words, human beings.“²

Mit diesen Worten beschreibt William Deresiewicz die Vielfalt der Figuren, die Isaac Bashevis Singers literarisches Shtetl bevölkern. Im Folgenden soll es um „adulterers“, um „homosexuals“ und „housewives“ gehen; der Liste vorangestellt werden hier die Cross-Dresser, die Queers, also jene, die mit ihrem Geschlechtsausdruck und/oder ihrer Sexualität aus den Normen herausfallen. Dazu wird im Folgenden die Prägung „androgyne Figur“ als Schirmbegriff verwendet. Die Relevanz dieser Untersuchung ergibt sich aus dem gehäuftem Vorkommen androgyner Figuren bei Singer, besonders in seinen Kurzgeschichten. In diesem Beitrag sollen drei dieser Kurzgeschichten näher betrachtet werden: *Yentl the Yeshiva Boy* (1963), *Two* (1976) und *Disguised* (1986).³ Die zentrale Frage lautet dabei, wie androgyne Figuren in Singers Kurzgeschichten insgesamt dargestellt,

¹ Der vorliegende Beitrag beruht auf einer BA-Arbeit, die 2024 an der Universität Potsdam eingereicht wurde. Daraus ist auch ein Essay entstanden: Lutz, Helena: Androgyne Figuren in Isaac Bashevis Singers literarischem Shtetl, online unter: www.jmberlin.de/node/10441 [18.09.2024].

² Deresiewicz, William: Isaac Bashevis Singer's ‚Collected Stories‘: Sex and the Shtetl, in: *The New York Times*, 12.09.2004.

³ Zwei weitere relevante Kurzgeschichten sind *Zeitl and Rickel* (1966) und *Androygenus* (1975).

verhandelt und bewertet werden. Ziel der Untersuchung ist ausdrücklich nicht, Rückschlüsse auf Singers Gesamtwerk oder gar seine Einstellung zu ermöglichen. Auch sollen verallgemeinernde Urteile über den historischen Kontext Shtetl vermieden werden. Stattdessen liegt in dieser Auseinandersetzung die Möglichkeit, neue Reflexionsräume zu öffnen, Vorurteile zu hinterfragen und die Komplexität des Shtetl-Kontextes sowie der Positionierung von Singers Werk aufzuzeigen – im „Dazwischen“ von Ost und West, Jiddisch und Englisch, Tradition und Haskala, neuer und erinnertes Heimat. Dabei entstehen weiterführende Fragen: Wie wird Androgynität spezifisch in Bezug auf Religion verhandelt? Was ist die Bedeutung von Cross-Dressing? Wie wird die androgyne Figur moralisch bewertet und von wem? Für wen gibt es ein „Happy End“? Wer „darf“ seine Sexualität ausleben, wer nicht?⁴

Singers „Moral Universe“

Singer entfernte sich in seiner Tätigkeit als Schriftsteller von den verschiedenen Geisteshaltungen des Shtetls sowie seiner traditionellen religiösen Bildung, wurde jedoch nie ganz zu einem „worldly man“.⁵ Die Settings seiner zahlreichen Kurzgeschichten und Romane variieren im zeitlichen wie im geografischen Rahmen, doch Damion Searls bemerkt, Singers Werk sei in seiner Gesamtheit überraschend kohärent: „It is less a voice than a sensibility, a moral universe of piety and outrage, humility and rakishness, sly and cynical intelligence about human weakness and wide-eyed wonder [...]“.⁶

Auch nachdem Singer 1935 in die USA ausgewandert war, blieb das Gerüst seines literarischen „moral universe“, das Shtetl, bestehen; die Schauplätze seiner Erzählungen sind primär „Polish cities or villages; his characters are familiar with orthodox Jewish rituals, books, holidays [...]“.⁷ Sein Werk ist für eine zum Teil als skandalös aufgefasste, klare Darstellung von Liebe und Sexualität bekannt. Er sagte selbst: „[I]n my stories it is just one step from the study house to sexuality and back again.“⁸ Bonnie Lyons beschreibt, wie Kritiker*innen ihn teilweise dennoch als „anti-sexual“ und „anti-physical“ verstehen, als perfektes Beispiel für die „puritanische“ jüdische Tradition. Als Grund für diese ambivalente Wahrnehmung identifiziert sie den Unterschied in Singers Darstellung von reiner Lust, die abgewertet werde, im Vergleich zu seiner Darstellung sexueller Liebe, die als eine der zentralen Quellen des Glücks dargestellt werde.⁹ Ein weiteres Merkmal von Singers Werk ist die Auseinandersetzung mit und vor allem die Prüfung von Glauben. Laut Irving Malin ist Singers zentrales Interesse „the nature of faith, especially when it is tested [...]“. How far should one accept the family, the community and the universe? What

⁴ Die folgenden Ausführungen beziehen sich jeweils auf die erstveröffentlichte englische Fassung der Texte. Begriffe wie Transgeschlechtlichkeit, Nonbinarität und Intergeschlechtlichkeit werden weitestgehend vermieden, da ihre Verwendung zu einem „Überstülpen“ westlicher, moderner Kategorien führt. Der Begriff der Homosexualität wird allerdings verwendet, da er – in Ermangelung einer Alternative – für die Argumentation benötigt wird.

⁵ Siehe Alexander, Edward: Isaac Bashevis Singer, Boston 1980, S. 1 f.

⁶ Searls, Damion: A Guide to Isaac Bashevis Singer, in: LA Review of Books, 01.09.2012, online unter: <https://lareviewofbooks.org/article/a-guide-to-isaac-bashevis-singer/> [18.09.2024].

⁷ Siehe Malin, Irving: Isaac Bashevis Singer, New York 1972, S. 3.

⁸ Singer, Isaac Bashevis: In My Father's Court, New York 1966, S. 240.

⁹ Siehe Lyons, Bonnie: Sexual Love in I. B. Singer's Work, in: Studies in American Jewish Literature 1 (1981), S. 61–74, hier S. 61.

is the limit of rebellion? Should Jews be ‚modern‘ (that is, create new laws) or old-fashioned?¹⁰

Auch zur Verhandlung der binären Geschlechter, besonders zum Frauenbild Singers, existieren zwei gegenüberstehende, starre Interpretationen. Die eine kategorisiert ihn als misogyn; so sei seine Arbeit „not only a distortion of the reality of East European Jewish life generally, but [...] also permeated with a pernicious view of women as insatiable sexual predators“¹¹. Die andere sieht bei Singer eine positive, realistische Darstellung der Frau: „Singer’s affirmation of sexual love is paralleled by his realistic, complex, psychologically convincing, often positive depiction of women. In both, he stands in striking contrast to the mainstream of American Jewish Fiction.“¹² Evelyn Thornton Beck unterscheidet in Singers Geschichten vier verschiedene Bilder der Frau: „woman as witch“, „woman as temptress“, „woman as shrew or bitch“ und „woman as passive, willing victim“¹³. Mara W. Cohen Ioannides argumentiert auch damit, dass Singers Schwester Esther in ihren Texten ein ganz anderes Bild der Frauen aus dem gemeinsam kindlich erlebten Shtetl-Kontext zeichnete.¹⁴

I. B. Singer schrieb meist auf Jiddisch, seine Werke wurden oftmals übersetzt.¹⁵ In einem Interview erklärte er: „I used to dream about a harem full of women, lately I’m dreaming of a harem full of translators. If [they] could be women in addition, this would be paradise on earth.“¹⁶ Damit unterstreicht er einerseits die Bedeutsamkeit der Übersetzung, trifft andererseits aber auch eine Aussage über sein Frauenbild. Saul Noam Zaritt betont, Übersetzung sei im spezifischen Kontext Singers eine inhärent sexuelle Praxis:

„[He] must transgress [his] marriage to Yiddish and instrumentalize women’s bodies to evade the death throes of the language; the copulation of an old-world language with the voice of American youth produces a new, living text at home in the paradise of world literature.“¹⁷

Damit deutet Zaritt ein misogynies Element bei Singer an, der mit seinem großen Einfluss auf die Übersetzungen bereit gewesen sei, für eine Anpassung der Texte an den kulturellen Kontext der englischsprachigen (vorwiegend US-amerikanischen) Öffentlichkeit auch Frauenkörper (und Sex?) neu zu verhandeln.

¹⁰ Malin, Singer, 1972, S. 106.

¹¹ Thornton Beck, Evelyn: I. B. Singer’s Misogyny, in: *Lilith*, 18.06.1979, online unter: <https://lilith.org/articles/i-b-singers-misogyny/> [18.09.2024].

¹² Lyons, *Sexual Love*, 1981, S. 73 f.

¹³ Thornton Beck, Evelyn: *The Many Faces of Eve: Women, Yiddish, and Isaac Bashevis Singer*, in: *Studies in American Jewish Literature* 1 (1981), S. 112–123, hier: S. 119 f.

¹⁴ Siehe Cohen Ioannides, Mara W.: *The Singer Siblings: Different Views of Hassidic Life*, in: *Women and Judaism: A Multidisciplinary e-Journal* 18 (2022), 2, S. 1–19, hier: S. 13, online unter: <https://wjudaism.library.utoronto.ca/index.php/wjudaism/article/view/39677/30247> [18.09.2024].

¹⁵ Fedchenko, Valentina: *Between Talmud and Feminism: Bashevis Singer’s Playful Jugglery in his Bilingual Corpus*, in: *Estraikh, Gennady/Krutikov, Mikhail (Hg.): Women, Men and Books: Issues of Gender in Yiddish Discourse*, Cambridge 2019, S. 108–122, hier S. 108.

¹⁶ Singer, *Father’s Court*, 1966, S. 240.

¹⁷ Zaritt, Saul Noam: *Jewish American Writing and World Literature: Maybe to Millions, Maybe to Nobody*, Oxford 2021, S. 114.

Androgynität im (literarischen) Shtetl?

Historische Quellen zum Bruch mit Geschlechterrollen und dem Umgang mit einem „Dazwischen“ im Shtetl zu finden, gestaltet sich als fast unmöglich.¹⁸ Im Gegensatz dazu seien diese laut Naomi Seidman in der jiddischen Literatur über das Shtetl überrepräsentiert. Seidman betont dabei vor allem die Präsenz der problematischen, antisemitischen Bilder des jüdischen Mannes als „unmanly coward and effeminate hysteric“ und der jüdischen Frau als „hypersexual, coarse and unfeminine“¹⁹. Dabei sei die Häufung dieser „von außen“ kommenden antisemitischen Bilder in der jiddischen Literatur²⁰ selbst ein Symptom fehlgeleiteter Assimilationsversuche („misfires of the performative requirements of modernization“), entstanden durch die satirische Verhandlung der traditionellen Geschlechterrollen im Shtetl:

„As the primary arena for internal Jewish sexual critique, Yiddish literature is thus richly populated with cross-dressed characters, feminized Jewish men fleeing from their shrewish wives, match-makers marrying off men to one another, and brides speaking in suspiciously deep voices [...], odd, perverse, inverted, and cross-dressed literary characters.“²¹

Mit ihrer Interpretation geht Seidman sehr weit, liefert aber einen wichtigen Ansatz zur Kontextualisierung von Singers androgynen Figuren: Sie entstehen zwischen zwei verschiedenen Geschlechtersystemen und in einem interkulturellen Kontext.

Yentl, Pinchosl, Zissel: Singers androgyne Figuren

Die Kurzgeschichte *Yentl the Yeshiva Boy* erschien zuerst im Jahr 1963 in jiddischer Sprache.²² Im Zentrum steht die Protagonist*in Yentl, die mit ihrem Vater Reb Todros im Shtetl Yanev lebt und unverheiratet bleiben möchte. Insgesamt sind ihr „men’s activities“ viel lieber als „women’s activities“²³. Auch im Aussehen unterscheidet sich Yentl von den anderen Frauen in Yanev: Sie trägt gern die Kleidung ihres Vaters, während dieser schläft, raucht seine Pfeife und denkt daran, sich die Haare abzuschneiden (vgl. S. 124). Nach dem Tod Reb Todros’ stiehlt Yentl sich nachts in dessen Kleidung davon (vgl. S. 123). Unterwegs trifft sie den Yeshiva-Schüler Avigdor, dem sie sich als Anshel vorstellt,

¹⁸ Ein seltenes Beispiel ist Berel-Beyle, eine als Frau geborene Person, deren Wandel zu einem Mann im Shtetl anscheinend bekannt und weitläufig akzeptiert wurde. Die Lebensdaten Berel-Beyles sind nicht bekannt, ein Leserbrief von 1936 erzählt Berel-Beyles Geschichte in der Vergangenheitsform. Siehe A Reader of the Yiddish Forward Tells of Gender Transition in the Shtetl (New York, 1936), in: Sienna, Noam (Hg.): A Rainbow Thread: An Anthology of Queer Jewish Texts from the First Century to 1969, Philadelphia 2019, S. 290–292.

¹⁹ Seidman, Naomi: Reading ‚Queer‘ Ashkenaz: This Time From East to West, in: TDR 55 (2011), 3, S. 50–56, hier S. 50. Zum antisemitischen Bild des „effeminate Jew“ in der Literatur siehe beispielsweise Biberman, Matthew: Masculinity, Anti-Semitism and Early Modern English Literature: From the Satanic to the Effeminate Jew, New York 2016; Brunotte, Ulrike: All Jews Are Womanly, But No Women Are Jews, in: Brunotte, Ulrike et al. (Hg.): Orientalism, Gender, and the Jews: Literary and Artistic Transformations of European National Discourses, Berlin/Boston 2014, S. 195–220.

²⁰ Seidman bezieht sich hier meines Erachtens spezifisch auf jiddische Literatur, die in Mittel- und Westeuropa oder Amerika für ein aus Osteuropa ausgewandertes Publikum geschrieben wurde.

²¹ Seidman, ‚Queer‘ Ashkenaz, 2011, S. 51.

²² Siehe Whitfield, Stephen J.: Yentl, in: Jewish Social Studies 5 (1999), 1, S. 154–176, hier S. 158.

²³ Singer, Isaac Bashevis: Yentl the Yeshiva Boy, translated from the Yiddish by Marion Magid and Elisabeth Pollet, in: Isaac Bashevis Singer: Yentl the Yeshiva Boy and Other Stories: Including Short Friday, New York 2021, hier S. 123. Im Folgenden finden sich die Seitenangaben im Fließtext.

und wird von ihm mit in die Yeshiva genommen. „Why can't a woman be like a man?“, fragt Avigdor Yentl/Anshel, „Why couldn't Hadass be just like you?“ (S. 128). Hadass ist Avigdors ehemalige Braut, doch die Verlobung wurde kurzfristig aufgelöst. Schließlich wird klar, dass Yentl/Anshel sich in Avigdor verliebt hat (vgl. S. 130), doch dieser heiratet eine andere (vgl. S. 128). Avigdor und Yentl/Anshel bleiben einander (vordergründig) freundschaftlich eng verbunden, und schließlich heiratet Yentl/Anshel Hadass – um Avigdor näher sein zu können (vgl. S. 136). Mit der Ehe zieht sich das Netz der Lügen, in das sich Yentl/Anshel verstrickt hat, enger zusammen. Zu Pessach gesteht Yentl/Anshel seinem Freund schließlich die Wahrheit, und dieser schlägt vor, sie/ihn zur Frau zu nehmen; doch Yentl/Anshel meint, sie/er könne keine „richtige Frau“ sein, und verschwindet spurlos. Nachdem sich sowohl Yentl/Anshel als auch Avigdor haben scheiden lassen, heiraten letztendlich doch Avigdor und Hadass – beide sind weiterhin unglücklich verliebt in Yentl/Anshel (vgl. S. 149).

Disguised wurde 1986 in englischer Übersetzung veröffentlicht. Die Kurzgeschichte erzählt von Temerl, die von ihrem Ehemann Pinchosl, einem armen Yeshiva-Schüler, verlassen wird. Trotz intensiver Suche gibt es auch nach zwei Jahren weder irgendeine Spur noch eine Erklärung von ihm.²⁴ Als verlassene, ungeschiedene Frau kann Temerl nicht neu heiraten. Deshalb beginnt sie, selbst Nachforschungen anzustellen. In der Stadt Kalisz sieht sie schließlich eine Frau, die Pinchosl ähnelt, verfolgt und konfrontiert sie, woraufhin diese zugibt: „Yes, I am Pinchosl.“ (S. 36b) Pinchosl erklärt der geschockten Temerl, er lebe mit einem Mann namens Elkonah zusammen, und gesteht, er habe Temerl nie wirklich heiraten wollen (vgl. S. 36c). Temerl bemerkt, dass Pinchosl im Vergleich zu früher glücklich und gelöst wirkt (vgl. S. 36c; S. 37c). Auf Temerls Vorschlag, mit ihr zurückzukehren, erwidert er, das sei unmöglich, denn „those who are trapped in our net can never escape“ (S. 37c). Sie einigen sich auf eine Scheidung und trinken Tee, „sitting like two sisters“ (S. 38a). Mit den Scheidungspapieren kehrt Temerl zufrieden in ihren Heimatort zurück, wo sie eine große Familie gründet und noch lange lebt (vgl. S. 38c).

Die Kurzgeschichte *Two*, zuerst erschienen in englischer Übersetzung im Jahr 1976, beginnt mit Reb Yomtov und seiner Frau Menuha, die trotz des starken Wunsches nach einer Tochter einen Sohn bekommen.²⁵ Die enttäuschten Eltern geben ihm den geschlechtsneutralen Namen Zissel. Als er heiraten soll, gilt sein Interesse dem gutaussehenden Ezriel, der bald sein „study partner“ wird (S. 38b). In ihren späteren Ehen sind beide unglücklich; sie beginnen, sich Briefe zu schreiben, und zitieren dabei aus dem erotisch konnotierten biblischen Hohelied der Liebe²⁶ (vgl. S. 39a). Die Freunde verabreden sich heimlich, wobei Zissel zum gemeinsamen Treffen im Kleid erscheint (vgl. S. 39b). Ezriel und Zissel laufen schließlich davon und fangen ein neues Leben an – wie in *Disguised* bei Pinchosl und Elkonah als Mann und Frau (vgl. S. 40a). Zissel, nun als Zissa

²⁴ Singer, Isaac Bashevis: *Disguised*, translated from the Yiddish by Deborah Menashe, in: *The New Yorker*, 22.09.1986, S. 34–38, hier S. 34. Im Folgenden finden sich die Seitenangaben im Fließtext.

²⁵ Singer, Isaac Bashevis: *Two*, translated from the Yiddish by Joseph Singer, in: *The New Yorker*, 20.12.1976, S. 37–42, hier S. 37a. Im Folgenden finden sich die Seitenangaben im Fließtext.

²⁶ David McLain Carr bezeichnet die Verse des Hohelieds der Liebe als „often openly erotic poetry“ und bietet einen Überblick verschiedener Lesarten, siehe *Rethinking Sex and Spirituality: The Song of Songs and Its Readings*, in: *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 81 (1998), 3, S. 413–435, hier S. 414.

bekannt, beginnt in einer Mikwe zu arbeiten, was Ezriel nicht gefällt, denn er sieht seine Rolle als Mann und „Ernährer“ gefährdet (vgl. S. 40c). Schließlich wird Ezriels größte Angst wahr: Zissel fühlt sich zu einer jungen Frau, Reizel, hingezogen (vgl. S. 41a) und macht ihr Avancen, kaschiert durch seine/ihre Rolle in der Mikwe. Eines Tages stürzt sich Zissel auf die nackte Reizel, die sich wehrt; beide fallen dabei ins Wasser und ertrinken (vgl. S. 41c–42a). Nachdem man am toten Körper Zissels das biologische Geschlecht erkannt hat, wird Ezriel durch Gemeindeglieder ermordet. Das Paar wird unzeremoniell begraben; niemand sagt das Kaddisch. Eine unbekannt Person hinterlässt auf dem Grab ein Schild mit der Inschrift: „Lovely and pleasant in their lives and in their deaths they were not divided.“²⁷ (S. 42c)

Ehe und die binären Geschlechterrollen: Was ist männlich, was ist weiblich?

In *Yentl the Yeshiva Boy* wird eine festgefügte, binäre Verteilung der Geschlechterrollen dargestellt. Diese werden unterlaufen, denn der jüdischen Tradition folgend ist das Thora-Studium dem Mann vorbehalten, doch Yentl „could never again do without books and a study house“ (S. 130). Außerdem werden Männern Eigenschaften wie Trinkfestigkeit zugeschrieben; so ärgert Avigdor die/den sich beim Trinken verschluckenden Yentl/Anshel: „You’re not much of a man.“ (S. 129) Frauen sind hingegen auf häusliche Aufgaben und Mutterschaft fixiert. Entsprechend begründet Yentl/Anshel gegenüber Avigdor die Notwendigkeit einer männlichen Identität: „I wanted to study the Gemara and Commentaries with you, not darn your socks!“ (S. 145) Zudem attestiert Yentl/Anshel Frauen fehlende intellektuelle Fähigkeiten und findet, Frauen würden generell dümmlich daherreden: „[H]ow different [the men’s] talk was from the jabbering of women, she thought [...] she had never had the patience for women and their silly chatter.“ (S. 124) Darin stimmt er/sie mit Avigdor überein, der – wie bereits oben erwähnt – fragt: „Why can’t a woman be like a man?“ (S. 128) Auch die große Relevanz der äußeren weiblichen Erscheinung wird immer wieder deutlich; zentral ist dabei die wiederholte Gegenüberstellung der schönen Hadass und der hässlichen Peshe. So sagt Yentl/Anshel zu Hadass: „You’re beautiful, and the other one looks like a monkey.“ (S. 131) Nicht nur mit dieser drastischen Aussage reproduziert Yentl/Anshel misogynie Muster, sondern auch mit Gedanken wie: „With girls I can play as I please!“ (S. 132) Wiederholt werden Frauen nach ihrem Aussehen beurteilt und aufgrund ihres Geschlechts als dumm eingeschätzt.

In *Disguised* liegt der Fokus noch stärker auf der Ehe. Temerl wird als gute Frau dargestellt, denn sie ist „utterly devoted to her husband“ (S. 34c) und verrichtet Haus- und Handarbeiten für ihren Mann. Zu den Pflichten des Mannes gehört es hingegen, finanziell für die Familie zu sorgen. So erklärt ein zunächst fälschlich für Pinchosl gehaltener Mann, er wohne nicht mit seiner Frau zusammen, denn „[she] refuse[s] to live with him, because he [cannot] provide for the family“ (S. 35c). Aufschluss über das Bild

²⁷ Es handelt sich hier um den Bibelvers 2. Samuel 1,23 in der Übersetzung der King James Bible. Auch in anderen Werken nutzt Singer den Vers als Beschreibung sexueller bzw. romantischer Liebe, so etwa in *Short Friday* und *The Slave*. Bonnie Lyons betont die Bedeutung des Verses bei Singer, siehe Lyons, *Sexual Love*, 1981.

der Ehe (im Kontext des Shtetl) sowie die damit verbundenen sexuellen Erwartungen geben auch Fragen anderer Frauen, mit denen Temerl nach Pinchosls Verschwinden konfrontiert wird: „Did he come to your bed on your pure nights?“, „Did he speak gently to you?“, „Did you ever resist him?“ (S. 34b). Ohne einen Mann bzw. die Möglichkeit einer Neuverheiratung ist Temerls Leben als Frau scheinbar sinnentleert: „What did Temerl have to lose? Her life was ruined either way.“ (S. 34c–35a) Gleichzeitig scheint es möglich zu sein, als (verlassene) Frau relativ unbehelligt und emanzipiert allein zu reisen (vgl. S. 34c). Wie in *Yentl the Yeshiva Boy* ist auch hier das Aussehen relevant für die konstruierte binäre Geschlechterordnung im Allgemeinen und für das Standing von Frauen im Besonderen. So wird Pinchosls Verschwinden auch deshalb mit Unverständnis begegnet, weil er eine schöne Frau mit „silky-smooth face, dark eyes, and slender limbs“ (S. 34c) zurückgelassen hat. Und Pinchosl wird von seiner Frau später anhand mangelnder Schönheit „entlarvt“: Temerl bemerkt, „that the woman’s cheeks were not smooth but fuzzy [...], her hands were too large for those of a female“ (S. 36a). Daneben ist für die Einordnung in ein binäres Geschlechtersystem auch die Kleidung wesentlich. In diesem Zusammenhang merkt die Erzählerstimme an, dass Pinchosl unerlaubterweise „Frauenkleidung“ trägt: „[I]t is forbidden by the Mosaic Law for a man to wear the garments of a woman, and vice versa.“²⁸ (S. 36a)

In der Kurzgeschichte *Two* wird ein (heranwachsender) Mann über sein unangepasstes Verhalten definiert: „The boys played with sticks, barrel hoops, and rusty nails. They fought, got dirty, and tore their clothes.“ (S. 37b) Zudem muss ein Mann seine Rolle in der religiösen Gemeinschaft erfüllen sowie als Ehemann und Vater die Familie wirtschaftlich absichern. So gilt Zissels Ehe als verfehlt („unsuccessful“), weil er seine Braut nicht entjungfert (vgl. S. 39a), und Ezriel kann schwer mit seiner Arbeitslosigkeit und dem gleichzeitigen finanziellen Erfolg Zissels/Zissas umgehen (vgl. S. 40c). Im Gegensatz zu *Yentl the Yeshiva Boy* und *Disguised* wird die binäre Geschlechterordnung in dieser Kurzgeschichte noch konkreter an der Kleidung festgemacht. Ein Mann trägt „a gaberdine, pants, a ritual garment, and a skullcap“ (S. 37c), während Frauen aufwendiger ausgestattet sind, wie Zissel als Jugendlicher bemerkt, wenn er die Kleidung seiner Mutter anprobiert: „[her] dress, her high-heeled shoes, camisole, and bonnet“ (S. 37c). Die Frauen in der Synagoge tragen „furs and jackets, jewels, colored ribbons, tassels, and frills“ sowie Ohrringe, was Zissel zu imitieren versucht, indem er sich selbst mit einer Nadel die Ohrläppchen durchsticht (S. 37c). Um als weiblich wahrgenommen zu werden, trägt er ein Kopftuch und „women’s drawers, a camisole, a dress, and shoes with high heels“ (S. 39b). Auch mit Blick auf das Verhalten werden die Erwartungen an die Frau klar beschrieben: Im Gegensatz zum wilden Mann ist sie ruhig und sauber (vgl. S. 37c) und verpflichtet, Kinder zu bekommen. Als Menuha, Zissels Mutter, lange nicht schwanger wird, munkelt man, sie sei unfruchtbar und es würde daher bald eine Scheidung erfolgen (vgl. S. 37a). Und Zissel/Zissa ist nicht der Erste in der Familie, der mit dem binären System bricht. Auch der Vater, Reb Yomtov, hadert mit seiner Rolle: Er hat die „soul of a female“, betet zu Schechina, in dieser Geschichte als Gottes „female counterpart“ bezeichnet. Zuhause trägt er seidene Roben und Hausschuhe mit Pompons, frisiert seine

²⁸ Das Verbot bezieht sich auf 5. Mose/Deuteronomium 22,5.

Locken vor dem Spiegel und trägt „all kinds of trinkets“ (vgl. S. 37a) mit sich herum. All das wird durch die Erzählerstimme als typisch weiblich impliziert.

Moralische Bewertung von Sexualität und heteronormatives Passing

Joseph Sherman schreibt über die Figuren Singers:

„The promiscuous always drift in ethical limbo [...], lust is one step from murder [...], cross-dressing, even with pious intention, digs deepening pits of deception (‘Yentl the Yeshiva Boy’ [1964]); homosexuality destroys both self and others (‘Two’ [1979] and ‘Disguised’ [1988]).“²⁹

Mit dieser Aussage sind zwei Fragen verbunden: erstens die schon eingangs gestellte Frage nach der moralischen Bewertung von Sexualität bei Singer, zweitens die nach den möglichen Unterschieden und Überschneidungen in der Verhandlung von Homosexualität und Androgynität.

Bonnie Lyons schreibt Singer eine affirmative Repräsentation von Sexualität zu. Tatsächlich wird in allen drei Kurzgeschichten Sexualität mehrfach und nicht zwingend negativ thematisiert. So wird ihr Ausbleiben innerhalb des (heterosexuellen) Ehelebens als problematisch dargestellt, zum Beispiel die nicht erfolgende Entjungferung von Zissels/Zissas Frau (vgl. *Two*, S. 39a). Auch die von Pinchosl verlassene Temerl wird von den Frauen der Gemeinde, die nach der Ursache forschen, gefragt, ob sie in ihren „pure nights“ (*Disguised*, S. 34b) den Beischlaf vollzogen hätten.³⁰ Das ist innerhalb eines traditionellen jüdischen Kontextes nicht überraschend, da laut dem biblischen Gebot der *Onah* (Hebräisch: עוֹנָה) regelmäßiger Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau zu den religiösen Pflichten des Ehemannes gehört.³¹ Sexualität in gleichgeschlechtlichen Beziehungen wird in allen drei Geschichten nicht (direkt) thematisiert: weder zwischen Zissel/Zissa und Ezriel noch zwischen Pinchosl und Elkonah. Das Zusammenleben und die Verliebtheit scheinen Sexualität nicht zu inkludieren; gleichgeschlechtliches sexuelles Begehren wird ausgeblendet. Nur in einer Bemerkung Elkonahs wird auf gleichgeschlechtlichen Sex angespielt; er sagt gegenüber Temerl, er habe schon einige „yeshiva boys“ (*Disguised*, S. 38b) verführt. Dabei wird er bzw. sein Verhalten von der Erzählerstimme als problematisch gewertet: „While Pinchosl still spoke with the humility of a Jew, Elkonah proved to be like one of those who are referred to in the Talmud as profligates for the sake of spite.“ (*Disguised*, S. 38b) Der schlagfertige und wenig reuevolle Queer (Elkonah) wird als Gegenbild des schuldbewussten, unschuldig verliebten Queer (Pinchosl) entworfen.

Das unmittelbare, gewaltvolle sexuelle Begehren Zissels/Zissas gegenüber Reizel wird als männlich und somit heterosexuell codiert: So wird im betreffenden Abschnitt Zissel/Zissa mit männlichen Pronomen beschrieben und der Name Zissel verwendet (vgl.

²⁹ Sherman, Joseph: What’s Jews? Isaac Bashevis Singer’s Androgenus, in: *Prooftexts* 14 (1994), 2, S. 167–188, hier S. 168.

³⁰ Hier wird sich auf die Reinheitsgebote zur Menstruation bezogen, siehe dazu vertiefend Cook, Leslie A.: *Body Language: Women’s Rituals of Purification in the Bible and Mishnah*, in: Wasserfall, Rahel R. (Hg.): *Women and Water: Menstruation in Jewish Life and Law*, Hanover, NH 1999, S. 40–59.

³¹ Siehe Marienberg, Evyatar: *Traditional Jewish Sex Guidance: A History*, Leiden/Boston 2022, S. 20. Zu „עוֹנָה“ siehe beispielsweise auch Jastrow, Marcus: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, Peabody, MA 2005, S. 1054.

Two, S. 41c). Auch Yentls/Anshels Interesse an Avigdor ist von Anfang an auch sexuell und wird als heterosexuell gerahmt. Trotzdem gilt Yentl/Anshel letztendlich als zu wenig weiblich, um eine befriedigende Sexualität leben zu können. Grundsätzlich ist daher Bonnie Lyons zuzustimmen: Sexualität oder zumindest Begehren wird in Singers Erzählungen zwar teilweise thematisiert, doch mit queerem Begehren wird nicht offen umgegangen, und auch heterosexuelle Erotik sollte sich auf eine binäre eheliche Verbindung beschränken. Aber wo liegt die Grenze zwischen homo- und heterosexuellem Begehren, wenn es um androgyne Figuren geht, und wie beeinflusst diese Grenze moralische Bewertungen?

In *Yentl the Yeshiva Boy* erfolgt die erste moralische Wertung von Yentls/Anshels Geschlechtsausdruck durch sie selbst, und zwar, als sie aus einem Traum erwacht, in dem sie „at the same time a man and a woman“ ist und „both a woman’s bodice and a man’s fringed garment“ trägt (S. 130). An dieser Traumszene wird sichtbar, wie viel Bedeutung Kleidung für die binäre Geschlechtlichkeit zugeschrieben wird: Vorher ist Yentl/Anshel, im Bett liegend, „[s]tripped of gaberdine and trousers [...], once more Yentl, a girl of marriageable age, in love with a young man who was betrothed to another“ (S. 130). Nach dem Aufwachen realisiert sie, dass durch das Cross-Dressing nicht nur andere belogen werden, sondern es auch eine Selbsttäuschung sei; auch die Seele wäre dann „perplexed, finding itself incarnate in a strange body“ (S. 131). Hier bereut Yentl das Leben als Mann in den vergangenen Monaten aus zwei Gründen: erstens aus Liebeskummer um den nun verlorenen Avigdor, zweitens stellt sie auch die moralische Richtigkeit ihres „Cross-Dressings“ infrage.

Die Erzählerstimme bezeichnet Yentls/Anshels Tun als eindeutig schlecht und schreibt Yentl auch ein Bewusstsein dessen zu: „She knew very well she was getting entangled in evil, but some force kept urging her on.“ (S. 132) Diese Verurteilung erfolgt das erste Mal im Kontext der Avancen, die Anshel Hadass macht. Wirklich „böse“ wird Yentls/Anshels Handeln also nicht durch das Cross-Dressing oder den Geschlechtsausdruck, sondern erst durch eine gleichgeschlechtliche Verbindung mit einer Frau. Ob dabei das „Böse“ in der vermeintlichen Gleichgeschlechtlichkeit oder in der Unehrlichkeit mit dem Umfeld liegt, bleibt allerdings unklar. Yentls/Anshels Geschlechtsverkehr mit Hadass, ob und in welcher Form er auch immer stattfindet, wird hingegen nicht moralisch bewertet. Als Avigdor jedoch später die Wahrheit von Yentl/Anshel erfährt, versteht er sie/ihn zunächst nicht und denkt schockiert: „Anshel might want to practice pedastery.“ (S. 142)

In *Disguised* wird Pinchosl zunächst moralisch angezweifelt – weil er seine Frau verlassen hat und weil sie nun als *Agunah*³² nicht erneut heiraten kann. Er wird als ein bis dahin tugendhafter und vorbildlicher Mann beschrieben (vgl. S. 34a).³³ Als Temerl Pinchosl in Kalisz konfrontiert, ist sie überfordert und zeigt wenig Verständnis, spricht aber keine wertenden Urteile über Pinchosl aus. Vielmehr bleibt sie freundlich und bezieht ihre Vorwürfe im weiteren Verlauf der Handlung nur auf ihren Status als *Agunah*:

³² Die *Agunah* (Hebräisch: לעגונה) ist eine Frau, die von ihrem Mann verlassen wird, aufgrund einer nicht erfolgten Scheidung jedoch nicht erneut heiraten kann. Siehe Hacoen, Aviad: *The Tears of the Oppressed: An Examination of the Agunah Problem: Background and Halakhic Sources*, Jersey 2004, S. 8.

³³ Die Seitenangaben in diesem Absatz beziehen sich auf Singer, *Disguised*, 1986.

„She told [him] that there was only one redeeming act for him, and that was to divorce her and free her as quickly as possible [...].“ (S. 37c) Grundsätzlich scheint sie weniger an seinem als an ihrem Schicksal interessiert zu sein. Dennoch beziehen sich die letzten Worte, die Temerl lächelnd auf ihrem Sterbebett spricht, auf Pinchosl: „Who knows? Perhaps I will meet this madman once again in Gehenna.“³⁴ (S. 38c) Sie wertet ihn also als möglicherweise religiös verwerflich, sich selbst aber auch.

Cross-Dressing und Homosexualität sind hier wie in *Yentl the Yeshiva Boy* also zentrale Themen. Allein durch seine Kleidung kann Pinchosl in Kalisz „passen“, also fluide zu einer anderen geschlechtlichen Präsentation wechseln, ohne darin erkannt zu werden – obwohl er für Temerl mit seinen großen Händen und Bartstoppeln als biologisch männlich zu erkennen ist (vgl. S. 36c). Homosexualität wird zwar impliziert, jedoch nicht ausdrücklich benannt oder bewertet. Durch die Mimesis eines hetero- und gendernormativen Paares scheint das Zusammenleben von Pinchosl und Elkonah sozial und moralisch relativ unproblematisch zu sein.

In *Two* ist die Darstellung von androgynen Identitäten und Homosexualität komplizierter, und es ergeben sich zwei als homosexuell lesbare Konfigurationen: Zissel/Zissa und Ezriel als insgeheim zwei Männer (im Gegensatz zu ihrem Passing als Hetero-Paar); Zissel/Zissa und Reizel als Hetero-Beziehung (im Gegensatz zu einem Passing Zissas als homosexueller Frau). Die Komplexität des Beziehungsgeflechts bzw. der Zuordnung wird dadurch unterstrichen, dass „Reizel“ ein Anagramm von „Ezriel“ darstellt. Bezieht sich der Titel *Two* also auf eine „duale“ Sexualität Zissels/Zissas, auf die zweifache Verliebtheit, auf ihren zwischen zwei Seiten wandelnden Geschlechtsausdruck?

Warren Hoffman schreibt dem Cross-Dressing bei Singer insgesamt eine große Bedeutung zu; Singer nutze dieses als „plot element [..., employed] to further emphasize the fluidity and performative nature of gender and sexual identities“³⁵. Doch gerade das genannte Beispiel mit Zissels/Zissas verschiedengeschlechtlichen „love interests“ macht sichtbar, dass bei Singer allein durch Cross-Dressing eine Anpassung an die binäre Geschlechterordnung (zu einem gewissen Grad) möglich ist. Es entsteht so zwar eine Betonung der Fluidität und Performanz von Gender (sowie Sexualität), doch durch das Cross-Dressing wird in *Yentl the Yeshiva Boy* und *Disguised* die binäre Ordnung immer wieder bestätigt.

Religiöse Bewertung der androgynen Figur

Singer umschreibt eher, als dass er kategorisiert.³⁶ So werden in keiner der drei Übersetzungen westlich-moderne Label verwendet; in den jiddischen Originaltexten

³⁴ „Gehenna“ wird hier gleichbedeutend mit „Hölle“ verwendet. Zur Etymologie des Begriffs siehe Bailey, Lloyd R.: Enigmatic Bible Passages: Gehenna: The Topography of Hell, in: *The Biblical Archaeologist* 49 (1986), 3, S. 187–191.

³⁵ Hoffman, Warren: *The Passing Game: Queering Jewish American Culture*, New York 2009, S. 133.

³⁶ Im jiddischen Original von *Androgyne* (1975), einer anderen Kurzgeschichte Singers mit einer androgynen Figur, bezeichnet die Erzählerstimme die Figur Shevach allerdings als „a tumtum or an androginus“, zit. nach Herzog, Alexandra T.: The ‚Bathroom Crisis‘ in the Shtetl: Transgender Identity and Homoerotic Anxiety in Isaac Bashevis Singer, in: Estraikh, Gennady/Krutikov, Mikhail (Hg.): *Women, Men and Books: Issues of Gender in Yiddish Discourse*, Cambridge 2019, S. 173–190, hier S. 175.

kommen auch talmudische Begriffe³⁷ nicht vor. Dass Letztere keine Verwendung finden, ist nachvollziehbar, wird doch die Fluidität von Geschlecht in den Kurzgeschichten nicht wie im Talmud anhand von biologisch mehrdeutigen Körpern (also Sex) verhandelt, sondern anhand der Performanz von *Gender*. Die These von Irving Malin, dass Singer mit seinen Figuren die Grenzen des Glaubens (Modernität vs. Tradition) und Fragen der religiösen Akzeptanz verhandle, bestätigt sich in den drei Kurzgeschichten. Immer wieder scheint die Frage durch: Darf die androgyne Figur noch jüdisch sein?

Sowohl *Yentl the Yeshiva Boy* als auch *Disguised* beziehen sich auf das Verbot der Thora, Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen. So versteht Yentl/Anshel nach ihrem Traum „the meaning of the Torah’s prohibition against wearing the clothes of the other sex“ (S. 131),³⁸ und auch Temerl denkt bei ihrem ersten Wiedersehen mit Pinchosl an dieses Gebot. Und Avigdor konfrontiert Yentl/Anshel ganz konkret mit den möglichen Folgen ihrer Zuwiderhandlung und fragt, ob sie lieber durch das Cross-Dressing ihren „share in the world to come“ (S. 143) verlieren würde, als als Frau zu leben – eine Formulierung, die die Dimension des Verstoßes aufzeigt.

In der Geschichte *Disguised* wird auch Pinchosl von Temerl ausdrücklich gefragt: „Have you, God forbid, forsaken your faith?“ (S. 37a) Pinchosl antwortet bestimmt, er sei noch immer Jude, und zitiert im Laufe des Gesprächs immer wieder die religiösen Texte. Obwohl Pinchosl an seiner jüdischen Zugehörigkeit festhält, sieht er sich als Verstoßenen – von der Gemeinschaft und von Gott selbst. Als Begründung dafür, dass er zwar bereuen, aber nicht wiedergutmachen könne (vgl. S. 37c), zitiert er aus den Sprüchen Salomos: „None who go to her return, neither do they achieve the ways of life.“³⁹ Er meint, „an outcast like [him] would be excommunicated by the Jews and hanged on the gallows by the gentiles“ (S. 38a).

Auch Zissel/Zissa wird in *Two* von der Erzählerstimme beschuldigt, religiöse Gesetze gebrochen zu haben, jedoch wird eingeräumt, dass er/sie seinen/ihren Glauben nicht aufgegeben habe (vgl. S. 40b). Mit ihrem Passing als heterosexuelles Paar leben Zissel/Zissa und Ezriel ein religiöses Leben und sind sehr eng in die jüdische Gemeinde eingebunden (vgl. S. 40b f.). Als Zissel/Zissa sich auf Reizel stürzt, wird das als Befehl beschrieben, der durch die Stimme des Satans erteilt wurde (vgl. S. 41c). Auch in dieser Kurzgeschichte wird das Verbot (5. Mose/Deuteronomium 22,5) erwähnt, die Kleidung des anderen Geschlechts zu tragen (vgl. S. 39c). Damit haben alle drei Geschichten den Verweis auf diese Bibelstelle gemeinsam.

Ein „Happy End“ für die androgyne Figur?

Schließlich stellt sich die Frage, ob der androgynen Figur ein „Happy End“ gewährt wird bzw. gewährt werden kann. Zwar sind queere, besonders lesbische Figuren seit

³⁷ Zur Androgynität im Talmud weiterführend siehe Strassfeld, Max K.: *Trans Talmud: Androgynes and Eunuchs in Rabbinic Literature*, Berkeley 2022.

³⁸ Auch Yentl/Anshel bezieht sich hier auf 5. Mose/Deuteronomium 22,5.

³⁹ Das Zitat findet sich in den Sprüchen Salomos 2,19. „Her“ bezieht sich hier auf die „fremde Frau“ (נכרִיָּה), die besonders in den Sprüchen 1–9, aber auch in anderen Abschnitten des Tanach als Verführerin eine metaphorische Verkörperung der Verlockung zur Sünde und der darauffolgenden Konsequenzen darstellt. Siehe dazu Yee, Gale: *I have Perfumed My Bed With Myrrh: The Foreign Woman In Proverbs 1–9*, in: Brenner, Atalya (Hg.): *A Feminist Companion to the Bible: Wisdom Literature*, Bd. 9, Sheffield 1995, S. 110 f.

Jahrzehnten Bestandteil der „westlichen“ Kultur und Literatur, sterben jedoch häufig am Ende der Geschichte oder bleiben zumindest „alone and abandoned“ zurück.⁴⁰ Darin liegt eine Strategie: Mit dem Tod (oder der absoluten Einsamkeit, einhergehend mit einem Silencing) der queeren Figur wird die heteronormative Ordnung wiederhergestellt. Wie verfährt nun Singer mit seinen androgynen Figuren?

Ob *Yentl the Yeshiva Boy* mit einem „Happy End“ schließt, ist eine Frage der Perspektive: Yentl/Anshel ermöglicht sich zwar das Thora-Studium und ein selbstbestimmteres Leben, muss jedoch Herkunft und Geschlecht verschleiern. Außerdem muss der Wunsch nach romantischer Liebe und Sexualität unerfüllt bleiben. Avigdor und Hadass behalten Yentl/Anshel allerdings in positiver, ja liebender Erinnerung und nennen schließlich sogar ihren Sohn Anshel (vgl. S. 150). Zissels/Zissas Ende ist tragisch: Sowohl er/sie als auch beide „love interests“ sterben und werden religiös wie moralisch verurteilt. Es bleibt einzig die Andeutung von Verständnis in Form des von Unbekannten auf ihrem Grab platzierten Bibelverses. Pinchosl dagegen ist zwar gezwungen, sich zu tarnen, kann aber – im Gegensatz zu Yentl – mit seinem Geliebten ein geregelteres Beziehungsleben führen.

Abschließend lässt sich sagen, dass die androgynen Figuren in den drei hier analysierten Kurzgeschichten in Bezug auf Fragen der Moral und Religion sehr vielschichtig dargestellt werden. Alle drei werden als in ihrem Handeln religiös und moralisch zumindest fragwürdig bewertet, dennoch wird ihnen ihr jüdischer Glaube nicht abgesprochen, auch eine Verdammung oder Verurteilung bleibt aus. Damit sind diese Protagonist*innen keine Ausnahme, denn Singers Kosmos ist bevölkert von ambivalenten, menschlich-fehlbaren Figuren. Entsprechend können (Selbst-)Reflexion und Reue das Bild der androgynen Figur verändern. Weiterhin zeigt sich eine deutliche Differenz der moralischen Bewertung von Homosexualität, je nachdem, ob sie im Rahmen einer Imitation heteronormativ-binärer Strukturen erfolgt oder nicht. Cross-Dressing wird dabei zu einem effektiven Werkzeug der fluiden Wandlung zwischen Geschlechtern, wie sich bei allen drei Kurzgeschichten zeigt. Sexualität wird nur innerhalb einer heteronormativen Ehe thematisiert, während Homosexualität zwar als gleichgeschlechtliche Liebe erzählt wird, Begehren und Erotik aber weitgehend ausgeklammert bleiben.

So sind Yentl/Anshel, Zissel/Zissa und Pinchosl Knotenpunkte von Singers komplexen Verhandlungen von Glauben und Moral, Moderne und Tradition. Vor diesem Hintergrund bleibt ein uneingeschränktes „Happy End“ für die hier behandelten androgynen Figuren unerreichbar.

⁴⁰ Siehe Fubara-Manuel, Irene et al.: *Killing Off the Lesbians: A Symbolic Annihilation on Film and Television*, Jefferson, NC 2017, S. 13 f.

Zitiervorschlag *Helena Lutz: Androgyn Figuren in den Kurzgeschichten I. B. Singers, in: Medaon – Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung, 18 (2024), 35, S. 1–13, online unter https://www.medaon.de/pdf/medaon_35_lutz.pdf [dd.mm.yyyy].*

Zur Autorin *Helena Lutz studierte Jüdische Studien und Kulturwissenschaft an der Universität Potsdam und ist studentische Mitarbeiterin in der Publikationsabteilung des Jüdischen Museums Berlin. Sie beschäftigt sich mit Themen an den Schnittstellen von Literaturwissenschaft, Judaistik und Gender Studies.*