

Jüdische Kultur

Studien zur Geistesgeschichte, Religion und
Literatur

Herausgegeben von
Karl E. Grözinger

Band 32

2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Karl E. Grözinger

Tausend Jahre Ba'al Schem Jüdische Heiler, Helfer, Magier

Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte



2017

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Der Umschlag zeigt ein Amulett, das der Schwangeren bei schwerer Geburt auf den Nabel zu binden ist. Begleitet von der zentralen Beschwörungsformel: Geh hinaus und alles Volk, das mit dir ist, im Namen KOP KPO OKP OPK PKO POK!
Sefer Rasi'el Amsterdam 1701.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2017
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 1431-6757
ISBN 978-3-447-10827-0
e-ISBN PDF 978-3-447-19610-9

VORWORT

Tausend Jahre gehörte die Gestalt des Ba'al Schem, des jüdischen Magiers und Heilers, der mit Hilfe heiliger Gottesnamen Wunder wirkte, zum festen Bestandteil der jüdisch-europäischen Kultur. Nach der Aufklärung und nicht zuletzt auch unter dem Einfluss der Wissenschaft wurde die Erinnerung an diese Institution aus dem Bewusstsein der Öffentlichkeit verdrängt, wiewohl der letzte im deutschen Sprachraum wirkende Ba'al Schem in dem Odenwaldstädtchen Michelstadt sein weithin gefragtes Heileramt bis zum Jahr 1847 ausübte. Im Osten Europas wurde hingegen der von etwa 1700-1760 lebende *Isra'el Ben Eli' eser Ba'al Schem Tov* zum Begründer des Hasidismus, einer Bewegung, die zwar den Titel, nicht aber die Funktionen dieses Wundermannes dem neuen Denken opferte. Die sowohl in der fiktionalen Literatur, im Volksmund als auch in der Wirklichkeit präsenten Wundertäter haben sich in ihrem Profil stets dem Zeitgeist anzupassen gewusst oder wurden ihm unterworfen. Zuletzt geschah dies zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als Martin Buber mit seinen zahlreichen Publikationen zum Hasidismus, die das deutsche und europäische Judentum in die Moderne führen sollten, den Titel Ba'al Schem schlichtweg zum „Mann von gutem Ruf“ hinwegdeutete.

Das vorliegende Buch zeichnet die faszinierende Geschichte dieses europäischen Phänomens nach, das stets eng mit dem nichtjüdischen, christlichen, Zeitgeist vor allem in Deutschland, dem Herzen des jüdischen Aschkenas, verflochten war.

Das Buch verdankt seine Entstehung einer Bitte der Verlagsleiterin, Dr. Barbara Krauß, eine ausgewählte Sammlung meiner Aufsätze vorzulegen. Die Auswahlarbeit hat sehr schnell einen thematischen Schwerpunkt meiner Arbeiten aus vielen Jahren ins Zentrum gerückt, welche den aschkenasischen Ba'al Schem aus seiner weit verbreiteten Vergessenheit befreiten. Bald ist mir bei der Durchsicht der Aufsätze deutlich geworden, dass sie das Gerüst für eine historische Gesamtschau bildeten, in der es jedoch noch einige wichtige Lücken zu schließen gab.* Für das vorliegende Buch habe ich die betreffenden Aufsätze nur noch als Bausteine für eine Gesamtschau herangezogen und einige völlig neue Kapitel eingefügt, deren faszinierendstes das über den freimaurerisch-rosenkreuzerischen Ba'al Schem von London Dr. Ḥajjim Falk wurde, der nach gelungenen und missglückten Wundertaten in Deutschland sein Leben durch die Flucht über den Kanal retten konnte – hoch verehrt von deutschen Adligen, die ihm in ihren Memoiren ausführliche Kapitel widmeten. So etwa der Graf

* Das durch die Rechtschreibreform wie auch die sich wandelnden Transkriptionsweisen eingetretene Chaos konnte leider nicht vollkommen ausgeräumt werden – dafür bitte ich um Verständnis.

von Rantzau in seinen französischen *Memoirs du Comte de Rantzow* von 1741, deren entscheidende Passagen ich dankenswerterweise der ganz neuen deutschen Übersetzung von Renate Ricarda Timmermann entnehmen durfte.

Außerdem konnte ich zahlreiche jiddische und hebräische Quellen zum Teil im vollen Wortlaut vorstellen, nicht zuletzt in meiner eigenen mehrsprachigen Ausgabe der *Schivche ha-Bescht*, also den Gründungslegenden des osteuropäischen Hasidismus, aber auch die überaus informativen Mitteilungen des nicht immer judenfreundlichen Johann Jacob Schudt, die oft durch die hebräischen und jiddischen Originale gestützt werden konnten.

Für viele deutsche Städte bietet dieses Buch einen wichtigen Beitrag zur eigenen „Heimatgeschichte“, neben dem schon genannten Michelstadt sind es die SchUM Städte Speyer, Worms und Mainz, sowie Frankfurt am Main, Prag, Braunschweig, Darmstadt und andere, ebenso mancher deutsche Adelssitz wie natürlich auch die Orte des osteuropäischen Hasidismus. Mehr aber noch wird hier ein Stück deutscher und europäischer Geistesgeschichte sichtbar, das scheinbar nur Nebenpfade der europäischen Kultur beschriftet, in Wirklichkeit aber immer wieder im engsten Kontakt mit der Hochkultur stand – es genügt hier, auf die Erschaffung des *Golem* hinzuweisen, der ein zeitlich älteres jüdisches Pendant zum alchemistischen Homunculus darstellt und schließlich in die moderne Literatur und den Film Eingang fand.

Im Jahre 1965 hatte der Begründer der modernen Kabbala-Forschung, Gershom Scholem, den neuen Großrechner des israelischen Weizmann-Instituts den *Golem von Rehovot* genannt als modernen Nachfahren des wunderbaren Prager Diensthofen des großen Maharal von Prag. Ein solcher moderner Golem hat auch dieses Buch ermöglicht, der mir mitten in der Arbeit an diesem Text von Noah Ben Adler, meinem Enkel, geschaffen wurde, nachdem der vorausgegangene seinen ihn belebenden NAMEN verloren hatte. Die Korrekturen mussten allerdings wieder meiner Frau anvertraut werden, denn der Golem hat ja bekanntermaßen keine Sprache.

Berlin, im Januar 2017

Inhalt

Vorwort	V
---------------	---

Teil I – Die theologischen und ideologischen Grundlagen

1. Magie im Judentum verboten oder erlaubt?	1
2. Die aschkenasischen Ba‘ale Schem – ein erster Überblick	5
3. Die theologische Grundlegung der Ba‘al Schem Theorie – die NAMEN-Theologie der antiken Hechalot-Literatur (Onomatologie) ...	12
4. Die Anfänge des Gebrauchs der Heiligen Namen durch südeuropäische Wundertäter – die <i>Megillat ‘Achima‘az</i>	27
5. Die systematisch-theologische Grundlegung durch El‘asar aus Worms: Magie als <i>imitatio dei</i>	30
6. Die Magna Charta der aschkenasischen Ba‘ale Schem und erste Vertreter der „Zunft“	42
6.1 Die Macht der <i>NAMEN</i> und deren Beschränkung	42
6.2 Die Erzählungen von Ba‘ale Schem – deren Wesen und Anliegen	51

Teil II – Die Geschichte der Wandlungen des Ba‘al Schem-Bildes

1. Die Geschichte der Wandlungen des Ba‘al Schem-Bildes	65
1.1 Ein Überblick	65
1.1.1 Exkurs: <i>Sefer Ḥasidim</i> und der Zeitgeist	67
2. Die wundertätigen Gründungsväter der aschkenasischen Frommen	77
2.1 Die Legenden im jiddischen <i>Ma‘ase-Buch</i> – zwei unterschiedliche Traditionskreise	77
2.2 Die Geschichten von Samuel dem Frommen – Schmu‘el he-Ḥasid	79
2.3 Die Geschichten über Juda den Frommen – Jehuda he-Ḥasid	83
3. Die Geschichten von Rabbi Adam Ba‘al Schem und den Wormser Meistern in ihrem Verhältnis zu den Erzählungen vom christlichen Dr. Johannes Faust und Johannes Trithemius	89

3.1	Die Rabbi Adam-Geschichten und ihr mentales Umfeld	89
3.1.1	Die Geschichten von Rabbi Adam Ba'al Schem – der Text	94
3.2	Die Geschichten von Dr. Faust und anderen Zauberern	104
3.2.1	Die Faust-Erzählungen – Texte	104
3.2.1. I.	Die Geschichte vom ausgerissenen Bein	104
3.2.1. II.	Die Geschichte von der Erscheinung der Helden der Vorzeit	106
3.2.1. III.	Die Geschichte von dem herbeigezauberten Festmahl	112
4.	Die Ba'ale Schem von Worms und Speyer – nach Juspa Schammes' <i>Ma'ase Nissim</i>	116
5.	Der Ba'al Schem von London – Hajjim Schmu'el Ja'akov de-Falk Tardiola Lanjado	128
5.1	Falk und seine Zeit	128
5.2	Falks Wunder in den adligen Kreisen Deutschlands	134
5.2.1	<i>Memoires du Comte de Rantzow, Amsterdam 1741</i>	134
5.3	Falks Wunder in der besseren englisch-jüdischen Gesellschaft	150
5.3.1	<i>Levy Alexander, Memoirs of the Life and Commercial Connections, Public and Private, of the late Benj. Goldsmid, Esq., London 1808</i>	153
5.4	Wunderberichte aus dem hebräischen Tagebuch des Zwi Hirsch Kalisch	155
5.5	Falk als okkultur Priester einer Bruderschaft	156
5.5.1	<i>Brief des Eli' eser Susman Schechnowtze, Altona 1761</i>	157
5.5.2	<i>Zwi Hirsch Kalisch, Tagebuch – Theurgische Meditationsriten</i>	160
5.6	Zwi Hirsch Kalisch, Tagebuch (Auszüge) – Alchemistische Elemente	165
6.	Die Frankfurter Ba'al Schem-Schule – Zwischen Profession und Charisma	167
6.1	Vorbemerkung	167
6.2	Der Michelstädter Ba'al Schem und die Frankfurter Schule der Ba'ale Schem	167
6.3	Sekel Löw Wormser – der Ba'al Schem von Michelstadt, ein professioneller Heiler	180
6.4	Ba'al Schem-Fachbücher mit <i>Segullot</i>	189
6.5	Exorzismen	195
7.	Sündenpropheten – Halachaprophetie in Frankfurt am Main und im Judentum Osteuropas – der Ba'al Schem wird zum Charismatiker und Propheten	198
7.1	Vorbemerkung zur Geschichte der Prophetie im Judentum	198
7.2	Der geistesgeschichtliche Hintergrund der neuen Sündenprophetie	202
7.3	Sündenprophetie in Frankfurt am Main – der Kreis um Nathan Adler	205
7.4	Die osteuropäischen ḥasidischen Sündenpropheten	211
7.4.1	Vorbemerkung	211
7.4.2	Die Erzählungen vom Sündenpropheten	211

7.5	Das Wesen der neuen Prophetie	222
7.6	Anhang – eine mystisch-prophetische Handreichung	227
8.	Der Ba'al Schem Tov von Międzybóž – Legende oder Wirklichkeit?	229
8.1	Die Bündelung mehrerer Ba'al Schem-Typen im Begründer des Ḥasidismus	229
8.2	Der Begründer des Ḥasidismus – biographische Daten	230
8.3	Die Geschichten vom Ba'al Schem Tov – Schivche ha-Bescht – im Rahmen der jüdischen Volkserzählung	234
8.4	Ba'al Schem oder Ba'al Hason – Wunderdoktor oder Charismatiker – zur frühen Legendenbildung um den Stifter des osteuropäischen Ḥasidismus ..	237
	8.4.1 <i>War der Ba'al Schem Tov ein zünftiger Ba'al Schem?</i>	237
	8.4.2 <i>Zwei gegensätzliche Offenbarungstraditionen des Bescht</i>	239
	8.4.2.1 <i>Die Ba'al-Schem-Tradition</i>	239
	8.4.2.2 <i>Die Charismatiker-Tradition</i>	243
8.5	Die Vorgeschichten in den Schivche ha-Bescht – Pendant der beiden unterschiedlichen Bilder vom Bescht	246
	8.5.1 <i>Die Eltern, R. Elieser und sein Weib – der Charismatiker als Kind der Verheißung</i>	246
	8.5.2 <i>Rabbi Adam – der Bescht als Schüler des R. Adam Ba'al Schem Tov</i> ..	247
	8.5.3 <i>Die Harmonisierung der widersprüchlichen Konzeptionen</i>	251
8.6	Der Bescht als messianischer Psychagoge	252
	8.6.1 <i>Der theologisch-kabbalistische Hintergrund</i>	252
	8.6.2 <i>Die Aufgabe des messianischen Psychagogen</i>	258
8.7	Der Bescht als Advokat vor dem himmlischen Gericht	262
	8.7.1 <i>Der ideologische Hintergrund</i>	262
	8.7.2 <i>Die Aufgabe des Advokaten – Ba'al Schem</i>	263
9.	Die Verdrängung des Begriffes Ba'al Schem und seine Ersetzung durch den ḥasidischen <i>Zaddik</i> oder <i>Rebben</i> – der <i>Zaddikismus</i>	268
10.	<i>Ba'ale Beracha</i> – Meister des Segens. Baba Sali – Jisra'el 'Abuḥazera (1889-1984)	272
10.1	Biographisches	272
10.2	Das Bild des Wundermannes Baba Sali	273
	10.2.1 <i>Das marokkanische Bild des Baba Sali</i>	273
	10.2.1.1 <i>Der Segen als Heilmittel</i>	277
	10.2.1.2 <i>Das geweihte Wasser als Heilmittel</i>	278
	10.2.1.3 <i>Eau mystique</i>	279
	10.2.1.4 <i>Das Amulett als Portrait-Bild</i>	281
	10.2.2 <i>Steht Baba Sali in aschkenasischer Ba'al Schem Tradition?</i>	281
11.	Nach dem Tod – Grabwallfahrten und <i>Hillula</i>	284

Anhang

I.	Die aus dem aschkenasischen Raum bekannten Ba‘ale Schem	286
II.	Johann Jacob Schudt – <i>Jüdische Merckwürdigkeiten</i> – Auszüge	290
1.	Vorbemerkung	290
2.	Johann Jacob Schudt, <i>Jüdische Merckwürdigkeiten</i> II. Teil, Frankfurt und Leipzig 1714	291
2.1	VI. Buch Caput VI	291
2.2	VI. Buch, Caput XXXI	295
2.3	Johann Jacob Schudt, <i>Jüdischer Merckwürdigkeiten Vierdter Theil</i> . Als eine weitere Continuation dessen / so in den vorhergehenden Theilen vorgestellt worden, Frankfurt a. M. 1717, Sechstes Buch 31. Cap.	311
III.	Die Seele des Ersten Adam vor dem Fall – zu Ka. II.8.6.1	316
IV.	Bibliographische Hinweise	319
V.	Register	321

TEIL I

DIE THEOLOGISCHEN UND IDEOLOGISCHEN GRUNDLAGEN

1. Magie im Judentum – verboten oder erlaubt?

Die Bibel, das Gründungsdokument des Judentums sagt es unmissverständlich: „Es soll in deiner Mitte keiner gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durchs Feuer gehen lässt, kein Wahrsager, Zeichendeuter, Schlangenbeschwörer oder Zauberer, kein Bannsprecher oder Geisterbeschwörer, keiner, der Wahrsagegeister befragt oder sich an die Toten wendet. Denn ein Greuel ist dem Herrn ein jeder, der solches tut, [...] (5. Mose 18, 10-12). Andererseits berichtet die Bibel jedoch, dass Moses und sein Bruder Ahron dieselben Dinge vollbrachten wie die ägyptischen Magier „mit ihren geheimen Künsten“ (2. Mose 7, 11). Und nicht nur Moses übte alle möglichen magischen Künste aus, sondern auch der König Saul und später, in rabbinischen Zeiten, der berühmte Honi ha-Me'aggel, der „Kreiszieher“, sowie viele andere. Wir kennen Ludwig Blaus Standardwerk *Das altjüdische Zauberwesen* (1897/98), Joshua Trachtenbergs *Jewish Magic and Superstition* (1939) sowie verschiedene Arbeiten, bis hin zu den neueren Veröffentlichungen über jüdische Amulette und magische Schalen.¹ All diese Untersuchungen belegen auf überwältigende Weise, dass im Judentum, trotz des zitierten biblischen Verbots, das magische Element stets präsent war. Daher verspürten die Rabbinen der talmudischen Zeit das Bedürfnis, Grenzen zu ziehen und zu definieren, welche magischen Praktiken akzeptabel waren und welche nicht, welche den „Weisen der Amoriter“ ähnelten und welche nicht. Aber natürlich waren sich die talmudischen Gelehrten auch hier in vielen Dingen nicht einig, so dass die Debatten bis zum Mittelalter und noch länger andauerten, und noch heute gibt es Juden, die Zauberbücher und ähnliche Texte drucken und verkaufen.

Sogar in der wohlbekannten israelischen Zeitung *Ha-'Aretz* war in einer Ausgabe vom Juli 1997 folgende Annonce zu finden:² „Kabbalistische Heilung. Ein bußfertiger Heimkehrer zum traditionellen Glauben – Brazlawer – heilt alle Krankheiten, sei es Schnupfen oder Aids. Sofortige Genesung durch das Licht des Unendlichen (*En-Sof*) des Schöpfers, über persönlichen Kontakt, aber auch per Telefon“ – es folgte die Telefonnummer.

1 Siehe zum Beispiel Joseph Naveh und Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1985; T. Schrire, *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*, London 1966; E. Davis, *The Hebrew Amulet biblical-medical-general*, Jerusalem 1995 (Hebr.).

2 'Akhbar ha-'Ir, 31.-25. Juli 1997, S. 29.

Mit diesen kurzen Hinweisen wollte ich zugleich die weithin akzeptierte Vorstellung bekräftigen, dass die Definition, welche magischen Praktiken als akzeptabel gelten, von der Mentalität der betreffenden Gesellschaft abhängig war und ist und darum im Laufe der Zeit nicht unerheblichen Veränderungen erfuhr.³

Es gab Zeiten, in denen das biblische Gesetz alle Arten von magischer oder okkulten Tätigkeit verbot und in denen sich König Saul, nachdem er alle Magier hatte beseitigen lassen, dennoch an die Hexe von Endor wandte und sie aufforderte, ihm den toten Propheten Samuel heraufzubringen (1. Samuel 28). Andererseits wurde Moses für die vielen Zeichen seiner übernatürlichen Macht gepriesen. Und in rabbinischer Zeit hätte niemand Honi, den Kreiszieher, ernsthaft getadelt, weil er den Himmel nötigte, Regen zu spenden.⁴

Offensichtlich hängt es also von der Zeit und der Gesellschaft ab, ob eine bestimmte Handlung als akzeptabel und geheiligt angesehen wird oder im Gegenteil als vollkommen verwerflich, ob sie als göttliches Wunder oder als Zauberwerk gilt. Anscheinend werden die Grenzen der Magie von der Öffentlichkeit oder der religiösen Obrigkeit bestimmt – sie entscheiden, ob bestimmte Handlungen zur verbotenen Magie erklärt werden oder nicht. Mit anderen Worten, nicht das Individuum definiert diese Grenzen und sagt der Öffentlichkeit, welcher Art seine Kunst ist, sondern genau das Gegenteil scheint der Fall zu sein: Die Gesellschaft liefert den Rahmen, in dem ein Individuum – sei es real oder fiktional – als Magier handeln kann und als solcher gilt oder nicht.⁵

Bei meiner Darstellung der hauptsächlich im aschkenasischen Kulturkreis vorkommenden Figur des Ba'al Schem, also des Meisters des oder der heiligen Gottesnamen, werde ich mich von dieser allgemeinen und grundsätzlichen Annahme leiten lassen. Diese Vorgehensweise ist um so mehr gerechtfertigt, als Volkserzählungen die Hauptquelle unseres Wissens über die Ba'ale Schemot⁶ darstellen. Und Volkserzählungen berichten bekanntlich im allgemeinen nicht über die wirkliche Geschichte ihrer Helden, sondern sind eher ein Spiegel der eigenen Zeit des Geschichtenerzählers und des geistigen Klimas, in dem er lebt. Erst in späterer Zeit, ungefähr ab dem 18. Jahrhundert, besitzen wir außer den Märchen auch einige tatsächliche historische Berichte, welche das Bild, das die Volkserzählungen zeichnen, so oder so ergänzen.

3 Zur sozialen Bedingtheit der Definition von Magie siehe J. Neusner, E. S. Frerichs und P.V. McCracken Flesher, *Religion, Science, and Magic. In Concert and In Conflict*, Oxford 1989; vgl. z.B. ibd. S. 4 (Einleitung): „Es ist im Westen eine durch eine Vielzahl von Untersuchungen etablierte religionsgeschichtliche Konvention, dass der Heilige der einen Gruppe den Mitgliedern der anderen Gruppe als Zauberer gilt: ‚Was ich tue, ist ein Wunder, aber was du tust, ist Zauberei!‘“

4 Siehe Mischna, Ta'anit 3, 8; vgl. auch Bab. Talmud, Ta'anit 23a-b.

5 Zur hilfreichen Information über die Grenzlinien zwischen Religion und Wunder auf der einen Seite und Magie auf der anderen vgl. den bereits zitierten Band von Neusner et al.

6 „Schemot“ ist Plural von „Schem“. Beide Bezeichnungen sind üblich: Ba'al Schem, oder Ba'al Schemot, auch in der Plural- oder Singular-Verbindung von „Ba'al“ oder „Ba'ale“ (Pl.).

Bei der Untersuchung der Figur des aschkenasischen Ba'al Schem muss unsere Frage daher lauten: Aus welchem geistigen Klima ist eine bestimmte Erzählung über einen Ba'al Schem entstanden? Und mit der Beantwortung dieser Frage wird deutlich werden, dass der aschkenasische Ba'al Schem nicht ein einheitlicher unveränderlicher Typus ist, sondern dass in der Geschichte dieses aschkenasischen sozialen Typus wenigstens neun klar unterschiedene Phasen oder Typen auseinanderzuhalten sind, welche die jüdische Tradition unterschiedslos als Ba'al Schem bezeichnet. Jeder dieser neun Typen repräsentiert eine andere intellektuelle und soziale Mentalität.

Bevor in einem ersten Überblick die neun verschiedenen Typen des Ba'al Schem, die vom 9. bis zum 19./20. Jahrhundert reichen, dargestellt werden, muss gezeigt werden, dass sie alle einen gemeinsamen Nenner haben, der im Namen *Ba'al Schem* zum Ausdruck kommt. Denn diese Gestalten sind Meister der heiligen Namen Gottes und der Engelmächte. Die aschkenasischen Ba'ale Schem sind die Erben der alten jüdischen mystischen und magischen Tradition der Namen-Theologie, die wir die jüdische Onomatologie nennen können, eine Lehre, die in der sogenannten Hechalot-Literatur entwickelt und überliefert wurde. Nach dieser mystischen Tradition hat Gott mittels seiner Namen, die sogar aus einzelnen Buchstaben des hebräischen Alphabets bestehen können, nicht allein die Welt erschaffen, sondern er ist selbst mit seinem eigenen Namen identisch – Gott selbst ist nichts anderes als sein Name, wie das zuerst von Gershom Scholem veröffentlichte *Ma'ase Merkava* ausdrücklich feststellt: „Er ist Sein Name, und Sein Name ist Er. Er ist in Sich, und Sein Name ist in Seinem Namen.“⁷ Und wo immer der Name Gottes ist, ist göttliche Macht, sei es in den Namen der Engel oder in den Händen eines Menschen, der diese heiligen Namen kennt.⁸ Dies ist, in wenigen Worten, der Grundgedanke und Grundstein der aschkenasischen Ba'al Schem Tradition, die im übernächsten Kapitel detailliert dargestellt werden wird.

Laut dieser Namentheologie oder Onomatologie ist der Meister des Namens, oder Meister des guten Namens, *Ba'al Schem Tov*, Teilhaber Gottes, denn mittels der heiligen Namen gebraucht er die göttliche Macht. Das Adjektiv „tov“ bezeichnet hier, trotz der fehlgeschlagenen Versuche von Martin Buber und anderer, nicht den Namen des Menschen, im Sinne eines guten Rufes, sondern, das zeigt die Tradition, den Namen Gottes. „Tov“ sind die heiligen Namen, weil sie Gottes Namen sind.

Wo, wie bei dieser Namentheologie, der Mensch zum Teilhaber an Gottes Macht erklärt wird, wo der Gebrauch dieser Namen zur *imitatio dei* wird, wie in der onomatologischen Theologie der Haside Aschkenas, vertreten durch einen ihrer prominentesten Lehrer, El'asar aus Worms, erscheint die Magie nicht als ein widergöttliches, oder gar teuflisches Geschäft, sondern als Inbegriff jüdischer Frömmigkeit und muss sich nicht im Verborgenen halten. Nachdem diese Theologie im Judentum einmal akzeptiert war – und sie war dies seit der Antike, und mit erneuter Vehemenz durch die

7 Gershom Scholem, *Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1965, S. 114. Siehe auch P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, § 588.

8 Für eine umfassende Darstellung siehe unten Kap. I.3.

mittelalterliche und neuzeitliche Kabbala, steht die jüdische Namen-Magie im hellen Licht der göttlichen Religion, fern von jeglichen Schatten des Illegitimen oder gar Teufelswerkes. Eine solche Magie der Namen war weit entfernt davon, häretisch zu sein – die Macht der heiligen Namen vorzuführen, bedeutete, die Macht Gottes selbst zu demonstrieren.⁹ Diese Magie der Ba'ale Schemot hat also nichts mit der Macht des Bösen oder dem Teufel zu tun. Das wird verblüffend deutlich, wenn man die Tonarten vergleicht, in der dieselbe Geschichte einmal vom „christlichen“ Dr. Faustus und ein andermal vom jüdischen Rabbi Adam von Bingen oder seinen Wormser Zeitgenossen erzählt wird, wie unten im Kapitel II.3 zu sehen ist. Der „christliche“ Magus wirkt seine Wunder mit Hilfe eines Paktes mit dem Teufel, dem „verfluchten Lügen- und Mordgeist“,¹⁰ der Rabbi wirkt die gleichen Wunder mittels heiliger Namen zur Ehre des Gottes von Israel. Schon näher steht der christliche Magus dem jüdischen Ba'al Schem, wo die Magie als Beherrschung der natürlichen Kräfte des Kosmos verstanden wird, also als Klimax einer nicht antichristlichen Natur-Wissenschaft.

⁹ Vgl. unten Kap. I.6.1; G. Nigal, *Magic, Mysticism, and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought*, Northvale/London 1994; J. Dan, *The Esoteric Theology of Ashkenazi Hasidism* (Hebr.), Jerusalem 1968, S. 193, 219 u. 221.

¹⁰ Das Volksbuch vom Doktor Faust, ed. R. Petsch, Halle a.d.S. 1911, S. 7.

2. Die aschkenasischen Ba'ale Schem – ein erster Überblick

Die aschkenasische Volkserzählung und eine Vielzahl verstreuter Notizen und Chroniken weiß von etwa 40 Ba'ale Schemot im deutschen Sprachraum zu berichten, deren erster, namens Rabbi Josef im 13. Jahrhundert von R. Jehuda Ḥasid genannt wird – noch frühere Anonymi treffen wir schon am karolingischen Hof, andere offenbar noch nicht *Ba'al Schem* genannte Wundermänner im Italien des 9.-11. Jahrhunderts¹. Eine kurze Zusammenstellung aller mir bekannt gewordenen aschkenasischen Ba'ale Schem gebe ich im Anhang dieses Buches.

Der Begriff *Ba'al Schem* taucht zum ersten Mal in einem Schreiben des Babyloniers Haj Ga'on (939-1038) auf. Von besorgten jüdischen Gelehrten in Kairuan befragt, was es denn mit Juden auf sich habe, die behaupteten mit göttlichen Namen Wunder zu vollbringen, antwortete der babylonische Gelehrte:

„Männer aus Rom und dem Lande Israel hielten Schriftstücke und Bücher in Händen, wie den ‚Sefer ha-Jaschar‘ (Buch des Aufrechten), ‚Hechalot Rabbeta‘ und ‚Hechalot Se'irta‘ [also das große und kleine Buch von den Himmelshallen] und andere, in denen einige der NAMEN und Namen der Engel und Siegelzeichen stehen, welche sie benutzen, um große Taten damit zu vollbringen, wie z. B. diese: Manche nehmen Schilfrohr- oder Olivenblätter und schreiben einen NAMEN auf sie, die man dann den Dieben entgegenschleudert, damit sie nicht weitergehen können; andere schreiben ihn auf ein neues Tongefäß, werfen es aufs Meer, damit das Meer sich beruhigt, oder auf einen Menschen, damit er auf der Stelle stirbt, und dergleichen mehr, was sie von ihren Vätern hörten und lernten, auch dass ihnen der Weg [unter den Füßen] springt (*Kefizat ha-Derech*) [...], denn sie sahen einen von den Ba'ale ha-Schem am Schabbatvorabend an einem Ort und sodann hernach noch am selben Tage an einem mehrere Tagereisen entfernten Ort und dann wieder am Schabbat an dem ersten Ort.“²

Als nächster wichtiger Zeuge für das Entstehen einer heiligen Gestalt eines mit NAMEN wirkenden Wundertäters ist die im Jahre 1054 in Italien entstandene Chronik

1 Vgl. unten Kap. I.4.

2 Ta'am Sekenim, S. 54, 'Ozar ha-Geonim, Ḥagiga, S. 16 zit. nach B. Klar, Megillat 'Achima'az, Jerusalem 1963/4, S.118f. Zur altjüdischen Onomatologie vgl. das nachfolgende Kapitel, I.3; zum Ba'al Schem s. noch G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem 1974, S. 310-11, u. J. Günzig, Die Wundermänner im jüdischen Volke, Antwerpen 1921.

der Familie Kalonymos (den späteren Hauptträgern des mittelalterlichen aschkenasischen Hasidismus³) die *Megillat 'Aḥima'az*. Diese Familienchronik bietet mehrere Geschichten, in denen die Helden mit Gottesnamen Wunder wirken: eine Dämonen-austreibung,⁴ eine vorübergehende Totenaufweckung,⁵ Verkürzung einer Seereise.⁶ Auf den Gebrauch der altmystischen Merkava-Hechalotliteratur durch diese italienische Familie wird hier eigens verwiesen, so dass deren Beziehung zur Namentheologie (Onomatologie) dieser altjüdischen Mystik sogar chronistisch belegt ist.⁷

Die aschkenasischen Ba'ale Schemot sind offenbar die direkten Erben jener Wundertäter, welche die *Megillat 'Aḥima'az*⁸ für das 9.-11. Jahrhundert im nördlichen Italien und in Griechenland auftreten lässt, sie aber selbst noch nicht *Ba'al Schem* nennt. Unter ihnen figuriert auch jener sagenhafte *Abu Aharon* aus Bagdad, der in der Überlieferung der esoterischen Traditionen aus dem Orient in das norditalienische Lucca an die Familie der Kalonymiden eine so zentrale Rolle spielte, wenn wir dem Bericht des El'asar aus Worms glauben wollen.⁹ Mit Abu Aharon, dem babylonischen Ba'al Schem ist auch ein Bindeglied hergestellt zu der ersten technischen Nennung des Titels Ba'al Schem in dem oben angeführten Responsum des Hai Ga'on an die Gelehrten von Kairuan.¹⁰ Mit den Stationen Babylonien – Lucca – und Worms/Mainz und Regensburg, welche von der jüdischen Familie der Kalonymiden geprägt waren, sind zugleich jene Orte genannt, die offenbar einen wesentlichen Anteil an der Formulierung der theologischen Grundlagen des Ba'al Schem-, „Amtes“ hervorgebracht haben.

Spätestens im 13. Jahrhundert mokiert sich auch der spanisch-italienische Kabbalist Avraham Abulafia darüber, dass „in einigen wegen ihrer Kabbala wohlbekannten Ländern sich manche Ba'ale Schemot nennen und behaupten, mit den Namen Wunder zu tun, wenn sie ihn unter Beschwörungen aussprechen, nämlich in der Luft auf Stöcken zu fliegen, ihre Feinde zu töten mit der Macht ihrer Worte, Feuer zu löschen und das Meer mit dem NAMEN zu beruhigen und dergleichen Fantastereien mehr.“¹¹ Demgegenüber spricht zwar Moses Maimonides – selbst Arzt und Philosoph – im 12. Jh.

3 Vgl. J. Dan, Das Entstehen der jüdischen Mystik im mittelalterlichen Deutschland, I. Marcus, Die politischen Entwicklungen im mittelalterlichen deutschen Judentum, ihre Ursachen und Wirkungen, beide in: K.E. Grözinger, Judentum im deutschen Sprachraum, Frankfurt a.M. 1991.

4 *Megillat 'Achim'az*, ed. B. Klar, S.18, ed. A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, Oxford 1895, II, S. 116; eine neue kritische Ausgabe: *Ahima'az ben Paltiel, History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, ed. R. Bonfil (A Critical Edition and Annotated Translation), Leiden & Boston 2009.

5 Klar, S. 22, Neubauer, S. 119.

6 Klar, S. 33f., Neubauer, S. 127.

7 Klar, S. 12. 30; Neubauer, S. 112. 125.

8 Z.B. die Ausgabe von B. Klar, Jerusalem 1973/4 (1944). Zu ihnen und insgesamt als gute Darstellung s. G. Nigal, *Magic, Mysticism, and Hasidism. The Supernatural in Jewish Thought*, Northwale-London 1994.

9 Übersetzt bei I.G. Marcus, Die politischen Entwicklungen im mittelalterlichen deutschen Judentum, ihre Ursachen und Wirkungen, in: *Judentum im deutschen Sprachraum*, S. 76.

10 Vgl. G. Nigal *Magija, Mistiqa we-Hasidut*, Tel Aviv 1992, S. 14. 154 Anm. 10.

11 Nach J. D. Eisenstein, *Ozar Jisrael*, III, S. 137a.

auch schon von solchen Namen-Wundermännern, nennt sie aber nicht Ba'al Schem, sondern „Amuletten-Schreiber“, *Kotve Kame'ot*.¹²

Das theologische Fundament für den Glauben an die Macht der aschkenasischen Ba'ale Schemot haben die im Orient entstandenen und später maßgeblich von den mittelalterlichen an Rhein und Donau wirkenden Ḥaside Aschkenas redigierten und überlieferten Hechalotttexte gelegt. In diesen Texten begegnen wir, wie im folgenden Kapitel eingehend dargestellt, einer Interpretationsschicht, welche ich als onomatologische Theologie bezeichnet habe.¹³ In den hierfür relevanten Texten der Hechalotliteratur ist der personhafte Gottesbegriff aufgegeben. An seine Stelle trat eine linguistisch-onomatologische Theologie und Kosmologie. Die eigentlichen Machtträger der himmlischen Hierarchien sind nach dieser Auffassung die heiligen Namen Gottes, deren kürzeste aus nicht mehr als einem einzigen Buchstaben des hebräischen Alphabets bestehen. Das hebräische Alphabet und die aus ihm entstehenden Gottesnamen sind die eigentlichen Träger der göttlichen Macht. Und Gott selbst, das Zentrum aller Macht, ist selbst nichts anderes als ein Gottesname. Und da, wo die Gottheit Macht delegiert, gibt sie einen Teil ihrer eigenen Namen ab – bis hin zum höchsten himmlischen Machtträger Metatron, der deswegen den Titel *Adonai ha-katan* (der kleine Herrgott) erhält. Schließlich entsteht die gesamte Schöpfung mittels dieser Namen Gottes d.h. mittels der göttlichen hebräischen Sprache. Der Mensch, richtiger, das Volk Israel, dem die göttlichen Namen offenbart sind, mag sich dieser Namen bedienen, um somit – gleich den Engeln – an der göttlichen Macht teilzuhaben. Es war dann, wie das unten folgende Kapitel I. 5 darlegt, El'asar aus Worms, der diese Möglichkeit des Menschen, mit den Namen Gottes umzugehen, nicht nur als Möglichkeit, sondern als höchste menschliche Aufgabe verstanden hat. El'asar hat dafür die jüdische Anthropologie und die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen neu formuliert.

Nach der Auffassung von El'asar aus Worms¹⁴ ist der Mensch insofern *Zelem Elohim* (Ebenbild Gottes), als er befähigt ist, sich der göttlichen, d. h. der hebräischen, Sprache zu bedienen. Das Menschsein und die Gottebenbildlichkeit des Menschen

12 Nach Ibn Tibbons Übersetzung. Maimonides kennt demnach schon fast professionelle Amuletten-Schreiber und deren Namen-Bücher: „Glaube auch nicht an den Irrsinn der Kame'ot-Schreiber und an das, was du von ihnen hörst, oder in ihren seltsamen Büchern findest und über die Namen, die sie hergestellt haben. Sie bedeuten überhaupt nichts. Sie aber nennen sie Namen und glauben, sie erforderten Heiligkeit und Reinheit und dass sie Wunder wirken. All das ziemt einem vollkommenen Menschen nicht zu hören, noch an es zu glauben. Nichts anderes wird Schem ha-Meforasch genannt als der Name von vier Buchstaben [JHWH], der geschrieben, dessen Buchstaben aber nicht ausgesprochen werden.“ (More Nevuchim I, Kap. 61, Tibbon, Jerusalem 1960, S. 29b; Übersetzung Weiss Führer der Unschlüssigen, Hamburg 1972, I, S. 226). Kame'ot von Fachleuten darf man auch nach der Mischna, Schabbat 6, 2 sogar am Schabbat an sich tragen.

13 Zuerst in Jerusalem beim ersten Gershom Scholem Kongress als Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte - ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur, in: FJB 13 (1985), S. 23-41; jetzt unten Kap. I.3.

14 Dazu vgl. unten Kap. I.5.

sind in der Sprachfähigkeit des Menschen begründet. Die richtige und wahre *imitatio dei*, die den Menschen zur *imago dei* werden lässt, ist laut El'asar der Gebrauch der kreativen, welterschöpfenden göttlichen Sprache durch den Menschen. Wenn der Mensch diese Sprache, das Hebräische, schöpferisch zu gebrauchen versteht, dann ist er, wie es in Ps 8,6 heißt, nur noch um weniges geringer als Gott. Die höchste Stufe dieser *imitatio dei* erreicht der Mensch nach Auffassung El'asars dann, wenn er den Schöpfer bei seinem edelsten Schöpfungswerk nachahmt, nämlich bei der Erschaffung eines Menschen.¹⁵

Es ist diese mystisch-theologische Neufassung der *imago dei*-Lehre durch El'asar aus Worms, die den Grund für die bekannteste Ba'al Schem Legende des aschkenasischen Mittelalters legte, nämlich für die Legende von der Erschaffung eines *Golem*, die von verschiedenen Ba'ale Schemot berichtet wird.¹⁶ Der Prager Maharal ist nur der bekannteste von ihnen.¹⁷ Der erste Schöpfer eines Menschleins ist Schmu'el he-Ḥasid, der Vater der Ḥaside Aschkenas,¹⁸ und von einem anderen, von Elia Ba'al Schem aus Chelm, berichtet selbst der gebildete Jakob Emden (1697-1776) in seiner Autobiographie¹⁹ ohne jeden Anflug von Zweifel, dass jener einen Golem erschaffen habe. Dieser Neufassung der *imago*-Lehre durch El'asar, nach welcher der Umgang mit Gottesnamen gleichsam zur alltäglichen religiösen Pflicht erhoben wurde, entspricht auch das so umfangreiche Reden über Gottesnamen, das uns im *Sefer Ḥasidim* entgegentritt. „Namen“-Bücher hat man im Haus, der Gebrauch und Missbrauch fällt offenbar nicht schwer – um wieviel nötiger ist die Anweisung des *Sefer Ḥasidim*, sorgsam mit dem anvertrauten heiligen Gut der Gottesnamen umzugehen und sie nur in den nötigsten Fällen zu verwenden.²⁰

Spätestens mit dem 15. Jahrhundert setzt alsdann die Ba'al-Schem Legendentradition um Schmu'el und Jehuda Ḥasid ein,²¹ es folgen die Ba'al Schem-Geschichten in Juspa Schammes *Ma'ase Nissim* aus Worms (17. Jh.),²² das ebenfalls dem 17. Jh.

15 Dazu siehe unten das Kapitel I.5.

16 Vgl. G. Scholem, Die Vorstellung vom Golem, in: Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zürich 160, S. 209 ff.; und unten Kap. I.2;4;5;6.2; II.2.2; 3.1; 4; Idel, Golem, S. 207 ff.; s. unt. Kap. I.5; K.E. Grözinger, Kafka und die Kabbala, Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka, Frankfurt a.M. 1992, S. 161-164; 5. aktualisierte und erweiterte Auflage, Frankfurt a. M., S. 176-179.

17 Seine legendäre Golem-Schöpfung wird in dem, von Judel Rosenberg verfassten *Der Maharal von Prag* beschrieben. Eine deutsche Übersetzung dieses wundersamen Textes findet man in meinem *Kafka und die Kabbala*, Kapitel „Sprache und Wirklichkeit“, 5. Ausgabe 2014, S. 177-179.

18 Zu ihm und seiner Golemschöpfung siehe unten das Kapitel II.2.2.

19 *Megillat Sefer*, ed. Avraham Biq, Jerusalem 1979, S. 21 f.

20 Dazu siehe unten das Kapitel I.6.1.

21 Im jiddischen *Ma'ase-Buch*, Basel 1602. Zu ihm und dessen hebräischen Vorläufern, siehe unten das Kapitel II.2; und S. Zfatman, *Ma'ase Buch*, *Kawim li-Demuto schel Genre be-Sifrut Jiddisch ha-jeschana*, in: *Ha-Sifrut* 27(1978), S. 126-152), N. Brüll, *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Litteratur* 9 (1889), Frankfurt, S. 20-45; = MS Jerusalem oct.3182; J. Meitlis, *Das Ma'assebuch*, Berlin 1933 (Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 1987).

22 Dazu siehe unten im Kapitel II.4.

entstammende jiddische Legendenbüchlein um den sagenhaften R. Adam aus Bingen, der in Prag und Wien seine Künste vorführt,²³ die Geschichte um Mejer Schaz und den Ba'al Schem von jenseits des Flusses Sambation²⁴ und eine Vielzahl weiterer schmalerer oder umfangreicherer Ba'al Schem-Traditionen, die vom Westen alsbald auch nach Polen wanderten.

Die Mehrzahl der frühen aschkenasischen Ba'al Schem-Geschichten sind Geschichten von der Errettung von Juden – Einzelnen oder ganzen Gemeinden – aus der Gewalt der nichtjüdischen Umwelt. Im Ba'al Schem verkörpert sich der Glaube der bedrängten Juden, in diesem Kampf mit der feindlichen Umwelt nicht alleine gelassen zu werden. Ein Gang durch die verschiedenen Erzähltraditionen und Berichte zeigt allerdings, dass das Bild vom Ba'al Schem im aschkenasischen Raum ganz erheblichen Wandlungen unterworfen war. Diese Bild wurde je nach dem Zeitgeist neu gestaltet, versuchte je den veränderten Erwartungen zu entsprechen – diese Wandlungen des Ba'al Schem-Bildes werden im zweiten Teil dieses Buches nachgezeichnet.

Im Zuge der Aufklärung gab es zunehmend auch Gegnerschaft gegen den Glauben an die Fähigkeiten der Ba'ale Schem, der durch den Glauben an die moderne wissenschaftliche Medizin und ihre Vertreter ersetzt werden müsse. Aber die weiterhin bestehenden Defizite der universitären Medizin, insbesondere im Bereich der psychischen und geistigen Krankheiten, führte auch bei Aufklärern zu einer Trennung der Zuständigkeiten, sodass man dennoch manche Bereiche dem Ba'al Schem anheimgestellt sein ließ. Das wichtigste Zeugnis für diese Aufspaltung der medizinischen Zuständigkeiten stammt von Pinchas Elija Horwitz (1765–1821), einem begeisterten und einflussreichen Verehrer der profanen Wissenschaften. In seiner Enzyklopädie der Wissenschaften, dem *Sefer ha-Brit*, macht er sich in einer längeren, dem Ba'al Schem gewidmeten, Passage über die ungebildeten Juden lustig, die in Fällen einer geistigen Störung noch zu einem Zauberer oder einem Ba'al Schem gehen und ihn um Hilfe bitten, statt einen normalen Arzt zu konsultieren. Aber nach seiner Attacke gegen den Ba'al Schem fährt Pinchas Horwitz fort:

„Es gibt jedoch auch Fälle, wo sich ein böser Geist an ihn [den Patienten] klammert [...]. In diesem Falle braucht er wirklich einen Ba'al Schem. [Nun zählt der Autor Zeichen auf, die von solch einer wirklichen Besessenheit zeugen, wie die Kenntnis von Dingen, von denen der Patient nichts wissen konnte, etc.] Einen solchen Fall sollte man zu einem Ba'al Schem bringen, der ein Experte ist und dessen Amulette erprobt sind [...], und wenn der Patient zu einem Ba'al Schem kommt [...], der die heiligen Namen kennt, dann wird dieser den

23 Jiddischer Text und Übersetzung siehe unten im Kapitel II.3.2. Ursprünglich neu publiziert von Ch. Shmeruq, *Ha-Sippurim al R. Adam Ba'al Schem we-Gilgulehem be-Nuṣḥa'ot Sefer Schivche ha-Bescht*, in: *Zion* 28 (1963, S. 86-105).

24 J. Riwkind, *Die historische Allegorie fon R. Me'ir Schaz*, in: *Filologische Schriften* 3 (1929), Wilna, S. 1-42.

Geist mittels der Namen [...] aus ihm vertreiben, denn ihn plagt unzweifelhaft ein böser Geist.“²⁵

Ein weiteres erhellendes Beispiel für diese vorsichtigen Umbrüche ist der Michelstädter Ba'al Schem, der bei seinen Verordnungen von Amuletten, Psalmenlesen, stellvertretendem *Schi'ur* (Torapensum)-Lernen gelegentlich auch den Rat gab, Naturärzte zu konsultieren oder ein Heilbad aufzusuchen. Er war selbst ein Ba'al Schem, der sich mit großen Schritten der Aufklärung annäherte, deutsche Philosophiegeschichten, Theologen und Erziehungsliteratur las und seine sehr fortschrittlichen Gedanken dazu in seinen Tagebüchern festhielt.²⁶ Es war dies der Versuch der Verbindung von Moderne und „traditioneller Medizin“, wie man dies ja bis in die Gegenwart beobachten kann, was durch die oben schon genannte neuerliche Belegung des Wundermann-Kultes belegt ist und im heutigen Israel durch die Familie 'Abuḥazera und deren zahllosen Anhänger deutlich vor Augen geführt wird.

An dieser Stelle soll noch angemerkt werden, dass ich bei meinen weitreichenden Recherchen auf keine weiblichen Ba'alot Schem getroffen bin. Dies hat wohl damit zu tun, dass der Beruf des Ba'al Schem eng mit dem Studium heiliger Texte verbunden ist, das eben in erster Linie eine Männerdomäne war.

Demgegenüber gibt es Hinweise auf jüdische Frauen als Heilerinnen, die aber gleichsam dem ernsteren Terrain des Arztberufes zuzuordnen sind, wozu zum Beispiel Cheryl Tallan schreibt: „There is a great deal of evidence for Jewish women doctors in medieval Germany. There, and in several other places, the treatment of the eyes was their specialty. In addition to the oculist of R. Yehudah ben Asher we also know about Marat Yuskah of early thirteenth century Mainz or Worms. An article by Elisheva Baumgarten offers the following quote: ‚A choice and good powder for the eyes which sterilizes around the eye and also is recommended for red eye by Marat Yuskah, a wise woman, for brightening the light of the eyes. Take calamine that is similar to a white stone of a weight of half a zekuk and take from it five or six pieces and burn them. Remove it with tongs and put it into a jar of strong vinegar. Do it nine times to soften the calamine. Afterwards pound the calamine in a mortar well until it is a fine powder and sift the powder through a thin cloth. Every night take a palm's worth and dilute it with a bit of wine or saliva and put it around the eye when you go to sleep. And it will brighten the eyes. This is a tested and proven remedy.‘ (Translation by Cheryl Tallan).

A list of women doctors in Frankfurt-am-Main (1389–1497) includes Serlin (1428), who was allowed to live outside the Jewish quarter among the Christian citizens. She requested that the municipal authorities absolve her from the tax burden on the basis of her competence and popularity. Her request, however, was rejected by the council. Serlin may be the same Jewish woman eye doctor listed in a record of 1431

25 P. E. Horwitz, *Sefer Brit ha-schalem*, Jerusalem 1990, S. 293–294.

26 Siehe: Grözinger, *Der Ba'al Schem von Michelstadt. Ein deutsch-jüdisches Heiligenleben zwischen Legende und Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 2010; und unten das Kapitel II.6.

who was forbidden to lend money on interest because it was assumed that she earned income through her practice of medicine. Still another possibility, however, is that the doctor mentioned in the 1431 entry was Gnenlin (Frankfurt-am-Main, 1431–1439 or 1457).

Another prominent Jewish woman doctor in Germany was Sara of Würzburg, who on May 2, 1419 received permission from Bishop Johann II of Brunn to practice medicine throughout the diocese. She paid two florins for the permission and ten florins for taxes and a contribution. In a separate transaction twenty days later Sara received a document signed by the entire court giving her possession of the lands of Friederich von Riedern (Friedenwald, 218–219).

Several other Jewish women doctors – Josgemin of Freiburg im Breisgau, Sarah of Lauda am Tauber, Genevlin of Esslingen am Neckar, Göldchen v. Nürnberg of Mainz, unnamed women doctors in Gunzenhausen and Nordlingen and Wallerstein are mentioned in *Germania Judaica*, Band III, under their various places of origin.²⁷

Doch wer weiß, ob eine gründliche Erforschung spezieller, jiddischer, Frauenliteratur hier noch weitere Aufschlüsse bringen wird.

27 Ch. Tallan, *Doctors: Medieval*, in: <https://jwa.org/encyclopedia/article/doctors-medieval> ; hier eine ausführliche Bibliographie; u. vgl. Lilian R. Furst (Hg.), *Women Healers and Physicians. Climbing a long Hill*. Univ. Press Kentucky 1997; SHATZMILLER, Joseph. *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkeley, CA, University of California Press, 1994; *Die heilkundige Frau im Mittelalter*; von Doris Schweitzer, http://www.nibelungenlied-gesellschaft.de/03_beitrag/schweitzer/fs11_schweitzer.html; *Jüdische Ärztinnen im Mittelalter*, http://david.juden.at/kulturzeitschrift/55-56/Main%20frame_Artikel56_Oberndorfer.htm.

3. Die theologische Grundlegung der Ba'al Schem Theorie – die NAMEN-Theologie der antiken Hechalot-Literatur (Onomatologie)

„In der Hechalot-Literatur sind Namen und Beschwörungen die beiden hauptsächlichen Mittel zur Bewältigung des Aufstiegs zur Merkava und der Anrufung von Engeln, damit sie herabkommen und Mysterien offenbaren.“ – so Ithamar Grünwald in seinem Buch über die Merkava Literatur – er fährt sodann fort und stellt mit Gershom Scholem fest, „dass in der Hechalot-Literatur dieses spezielle Element fast von deren Beginn an zentrale Bedeutung hat.“¹ Diese zweifellos richtige und wichtige Feststellung verweist auf ein Element, das diese Literatur von der biblischen und rabbinischen gleichermaßen unterscheidet. Wenn dieses Charakteristikum der Namenfülle schon als rein äußerliches Unterscheidungs- und Zuordnungskriterium dienen kann und die Namen geradezu zur Mitte dieser Literatur gehören, liegt es nahe, vom Verständnis eben dieses Phänomens eine tiefere Einsicht in das Wesen der Hechalotliteratur und in das Denken ihrer ‚Autoren zu gewinnen.²

Gewiss unterliegt eine Untersuchung der NAMEN in den Hechalottexten der Schwierigkeit, dass man hier nicht das Werk eines Autors, ja vielleicht nicht einmal einer einzigen Gruppe vor sich hat – und es gibt Stimmen, die fordern, dass man angesichts der Textlage von einer Gesamtschau dieses Textkorpus zunächst absehen müsse, um es zuvor in seine verschiedenen durchaus heterogenen Traditionsstränge zu zerlegen und sie voneinander zu trennen, wodurch sich dann eher eine Sammlung von Teilaspekten und Teilauffassungen verschiedener Mystikergruppen ergebe, nicht aber eine einheitliche Weltanschauung der ‚Hechalotmystiker‘.³ Ich stimme dieser Auffassung ohne Vorbehalte zu, denn die bisher erarbeiteten Ergebnisse sprechen für sich. Wenn ich hier trotzdem einen anderen Weg wähle, so deshalb, weil diese Textsammlung, die wir Hechalottexte nennen, gewiss auch übergreifende Gemeinsamkeiten besitzt, die man in einer zusammenfassenden Untersuchung eher in den Blick bekommt. Die auf diese Weise erkannten gemeinsamen Themen und Eigenarten der

1 I. Grünwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980, p. 105f; vgl. G. Scholem, *Jewish Gnosticism Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, NY 1960, p. 75.

2 Zu dieser Namentheologie siehe auch K.E. Grözinger, *Jüdisches Denken*, Bd. 1, S. 341-354.

3 Vgl. J. Dan, 'Anafi'el Metatron we-Jozer Bereschit, *Tarbiz* 52 (1982/3), S. 447-457; id., *The seventy names of Metatron*, *Proc. 8th World Congr. Jew. St.* (1982), Div. C, S. 19-23; A. Goldberg, *Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot*, *FJB* 1 (1973), S. 1-49; P. Schäfer, *Die Beschwörung des Sar Ha-Panim*, *FJB* 6 (1978) S. 107-145; id., *Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der Merkava Rabba*, *FJB* 5 (1977), S. 65-98; aber id., *Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur*, *Kairos* 3-4 (1980), S. 201-225.

Texte werden als Arbeitshypothese sicherlich auch der Untersuchung der konkurrierenden Einzeltraditionen Gewinn bringen.

In diesem Sinne will ich die Ausführungen in diesem Kapitel verstanden wissen und dazu die für das gesamte jüdische Denken der Folgezeit bedeutsame Hypothese aufstellen: Ein Großteil der Hechalottexte ist durch eine eigentümliche und ausgeprägte onomatologische Lehre verbunden, die den Einzeltraditionen teils primär zugehört, teils sekundär als Interpretationsschicht übergestülpt erscheint. Aus dieser Beurteilung ergibt sich schon ein erster Anhaltspunkt für die nähere Eingrenzung meiner Fragestellung: Ich frage hier nicht danach, welche Person oder welcher Engel in welchen Traditionsstücken diesen oder einen anderen Namen hat. Es geht hier also zunächst nicht um die himmlischen Personen und die ihnen beigelegten Namen, auch kann man kaum eine sinnvolle Auflösung der kryptischen *nomina barbara* geben. Vielmehr soll hier noch viel elementarer die Frage gestellt werden: Was ist ein NAME im Verständnis der Hechalottexte, was ist gemeint, wenn die Texte von SCHEMOT reden und welche Konnotationen sind mit dieser Vokabel verbunden?

Dass diese Frage nicht müßig ist, wird jedem einleuchten, der diese Texte kennt, denn gewiss hat ein ‚Name‘ in ihnen eine völlig andere Bedeutung als in den modernen Bezügen von Gesellschaft und Recht. Als erste Antwort auf die gestellte Frage muss man eine zunächst banal erscheinende Feststellung machen, die indessen keineswegs so selbstverständlich und schon gar nicht überflüssig ist, nämlich: Ein NAME im Kontext der Hechalotliteratur ist zunächst eine mehr oder weniger lange Reihung von Buchstaben, die im Sinne einer konventionellen Sprache nicht unbedingt einen Sinn ergeben muss! Man denke etwa an die in den Texten genannten Gottesnamen von 42 Buchstaben,⁴ von 14,⁵ 22,⁶ 6, 7, oder 3⁷ Buchstaben und die vielen undeutbaren *nomina barbara*, oder die langen Permutationen verschiedener Buchstaben, bevorzugt derjenigen des Tetragrammaton.⁸ Außerdem scheint es zuweilen, dass die Texte anstelle von ‚Name‘ (SCHEM) einfach ‚OT oder ‚OTIJOT, d.h. ‚Buchstabe‘ oder ‚Buchstaben‘ sagen, etwa in Sätzen wie diesem: *wejaskir 'otijot*

4 Wenn nicht anders vermerkt, folgen alle Zitate der Edition P. Schäfer et al., Synopse zur Hekhalot-Literatur, Tübingen 1981 (künftig Hekhalot-Synopse); §516: „Dies ist der verehrungswürdige und furchterregende Name 'BG JTS (etc)... dies sind die 42 überlieferten Buchstaben des Schem ha-meforasch.“ Und vgl. §571.565; u. L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. 143: 7 Buchstaben 8,9,12,14,18,20,24,25,27,37,49,100 Buchstaben und S. 144f., wo er das 8. Buch des Moses zitiert (F. Dietrich, Abraxas, S. 200): „Ich rufe dich an iyeyo etc. (75 Vokale) Großer Name“; u.s.u. Anm. 48, u. M. Gaster, The Sword of Moses, S. 10: “When comparing the ancient tradition with the new texts of Hebrew literature, there can no longer be any doubt that the forty-two, or more or less, elements could not have been originally anything else but words consisting of that number of letters...”, Blau, op. cit., S. 145.

5 § 513.

6 § 499.960.

7 § 60.564.565; zu fünf Buchstaben vgl. Gruenwald, Apocalyptic, 5. 176; 37, 28, 16 und 15 Mal die beiden Buchstaben JH, § 491.

8 § 491ff.

*schelo jitnassek*⁹ – „man spreche Buchstaben, damit man keinen Schaden leide“ – und in einem vergleichbaren Text stehen beide, Name und Buchstabe, gleichsam als Textvarianten, nebeneinander.¹⁰

Das Minimum an Buchstaben, das als Name gelten kann, ist anscheinend ein einziger Buchstabe, wie mehrere Stellen zweifelsfrei erkennen lassen.¹¹ Die Buchstaben gelten diesem Denken offenbar als die Grundelemente, während die ‚Namen‘ lediglich als deren Kompositionsformen erscheinen, das ist der Eindruck, den Sätze wie der folgende vermitteln:

3 Hen (Odeberg S.18/34; Hekhalot-Synopse §897)

„Er schrieb mit seinem Finger mit flammendem Griffel auf die Krone meines Hauptes Buchstaben, mit denen Himmel und Erde erschaffen wurden, Buchstaben, mit denen Meere und Flüsse erschaffen wurden, Buchstaben, mit denen Berge und Hügel erschaffen wurden, Buchstaben, mit denen Sterne und Sternzeichen erschaffen wurden, Blitze, etc. [...]“

Da das grundlegende Wesensmerkmal eines solchen Namens zunächst die Reihung von Buchstaben ist, erscheint das Hinzufügen oder Weglassen eines Buchstabens als relevant und bedeutungsvoll auch dann, wenn von einer konventionellen Sprache her eine Sinnveränderung nicht erkennbar ist.¹² Daraus wird zugleich deutlich, dass es nützlich und sinnvoll ist, einen himmlischen Namen – wie in den zuvor genannten Beispielen – einfach mittels der Anzahl seiner Buchstaben zu definieren.¹³

9 § 561.

10 § 564.565; cf. §568.841.

11 § 364.389.637.473.421; u. vgl. L. Blau, Zauberesen, 5.119, das Verbot, einzelne Buchstaben des Namens auszulöschen, vgl. ebda. 5.104.

12 § 637.

13 Man erinnere sich der schon von Moses Gaster 1892 als einer gnostischen Parallele angeführten Buchstabentheorie des Markus, nach der die 12 Glieder des „soma tes aletheias“ mit den 24 Buchstaben des griechischen Alphabetes markiert sind, in einer Weise, die aus den hebräischen Quellen als AT-BaSH Permutation bekannt ist; vgl. M. Gaster, *Das Schiur Komah*, MGWJ 1982, wieder in *Studies and Texts*, II, NY 1971, S.1330-1353; u. vgl. G. Scholem, *Gnosticism*, S.37; außerdem M.S.Cohen, *The Shi'ur Qomah*, NY-London 1983, S.24f, dessen Misstrauen gegen diese Parallele im Lichte der obigen Ergebnisse kaum angebracht erscheint; auch bei Markus werden die Namen mittels ihrer Buchstabenzahl definiert: Das All ist ein Name von 30 Buchstaben, ebenso der Bythos, Aletheia hat 12 Mal 2, die erste Tetras hat 24 und der Name des Arretos hat 7, Sige 5, Aletheia 7 und Christus 6: „Aber als der Name aus 6 Buchstaben offenbart wurde, gekleidet in Fleisch ... welcher die 6 und die 24 in sich trägt, verloren sie in seiner Erkenntnis ihre Unkenntnis und schritten aus dem Tode in das Leben, weil dieser Name ein Weg für sie wurde, der zum Vater der Wahrheit führt“, Adv. Haer., I 15, 2. .1; u. vgl. F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig- Berlin 1925 (Neudr. Leipzig 1980), S.61ff, er verweist dort auf den Brauch der magischen Papyri, die Buchstabenzahl der magischen Namen anzugeben, z.B. im Achten Buch des Moses: „dein siebenbuchstabiger Name nach der Leiter der sieben Klänge“, ebda. S. 37.

Die so charakterisierten Namen scheinen nun die weitere Eigenart der Permutier- und Verwandelbarkeit durch *Gematria* und *Terumot* zu haben,¹⁴ was ihnen ein dynamisches Element verleiht. Dieses dynamische Element ist umso wichtiger, wenn man die je verschiedene Wirksamkeit von verschiedenen Namen in Betracht zieht, d.h. dass durch die permutierende Verwandlung der Buchstabenreihe zugleich eine Verwandlung der in den Namen ruhenden Kräfte und Mächte bewirkt wird – was unten noch deutlicher werden soll.¹⁵

Es ist wohl bekannt, dass vor allem – aber nicht nur – im 3. Henoch sehr häufig ‚Etymologien‘ für die Namen der Engel gegeben werden.¹⁶ Die dort gegebenen Ety-mologien sind indessen allesamt in eine einzige Richtung hin gedeutet, so dass klar wird, dass nicht eigentlich ein etymologisches Interesse hinter ihnen steht, sondern

14 Insbesondere die zuvor genannten Permutationen der Buchstaben des Tetragrammaton; u. vgl. Hekhalot-Synopse § 513: „Und dies ist der Name von 14 Buchstaben. Das ist der auf der Rückseite der Mesusa, gegenüber den Worten wehaja (Dtn 11,13): KWZW BMT. W2KSZ [KWZW] [=Temura für JHWH 'LHNW JHWH; vgl. J. Trachtenberg, Jewish Magic and Superstition, NY 1974, S.92, „und er geht hervor in 14 Weisen im Besonderen (biferat) und mittels einer Umrechnung erhält man sein Allgemeines (kelilotaw)... und du solltest ein Experte sein, sein Allgemeines und sein Besonderes anzugeben, von welchem ta'am und welchem Schriftvers er ihn ableite in 72 Weisen...“; u. vgl. BHM II, S.114. Die verschiedenen Namenformen scheinen demgemäß das Ergebnis der Toraauslegung zu sein, eine Kunst, die Moses vom Engel Jefefija erlernt hat, vgl. Ma'ajan Hochma, BHM I, S.61; u.vgl. M. Idel, Tefisat Ha-Tora be-Sifrut ha-Hechalot we-Gilguleha ba-Kabbala, Mechkare Jeruschalajim be-Machschevet Jisrael, I (1981), S.28; J. Dan, Hadre Merkava, Tarbiz 47 (1977/8) S.53; Dan stellt eine Identität von Hoheliedauslegung, Schi'ur Komah und höchster mystischer Erfahrung vor dem Gottesthron fest, und dass das Hohelied, insbesondere in seinen Körperbeschreibungen, nichts anderes als Namen Gottes darstelle. Dieser Zusammenhang von höchstem mystischen Erlebnis mit der exegetischen Zusammenreihung verschiedener Buchstaben zu Namen wird in Hechalot Zutarti in einem Lied, das die mystische Klimax beschreibt, eigens ausgesprochen, Synopse §349/361; Eli'or, R., Mechk.Jer. be-ach.Jisr. Suppl.II, 1982, S.24/27, in der Übersetzung Scholems, Gnosticism, S.78:

He invited Man ... to enable him

To ascend on high ...

to contemplate the splendour

to dwell with the crown

to praise the glory

to say praise

to combine letters

to say names.

15 Vgl. dazu das System zur Hervorbringung von Buchstaben bei Markus: "L'élément 'delta' a en lui-même cinq lettres, à savoir le 'delta' lui-lui-même, l'epsilon', le 'lambda', le 'tau' et l'alpha'; ces lettres, à leur tour, s'inscrivent au moyen d'autres lettres, et ces dernières, au moyen d'autres encore. Si donc toute la substance du 'delta' s'étend ainsi à l'infini du fait que les lettres ne cessent de s'engendrer les unes les autres et de se succéder, combien plus grand encore sera l'océan des lettres de l'élément par excellence! Et si une seule lettre est à ce point immense, vois quel 'abime' de lettres suppose le Nom entier, puisque, d'après l'enseignement du 'Silence' de Marc, c'est de lettres qu'est constitué le Pro-Père."; Irenaeus, adv. Haer. I, 14,2, Übersetzung v. A. Rousseau u. L. Doutreleau, Sources Chretiennes, Irene de Lyon, 1979.

16 § 31.34.18.25.28.40.42.43.62.178.180.230.388.

die Form der Etymologie nur dazu verwendet wird, um ein anderes, grundsätzlicheres, aufzuzeigen. Die in den Texten stereotyp gestellte Frage lautet stets: Warum wird ein bestimmter Engel so und so genannt? Die Antwort bezeichnet sodann eine Funktion dieses Engels oder noch genauer eine Vollmacht, einen Herrschaftsbereich des Engels: Baradi'el ist über *barad* (Hagel) gesetzt, Baraki'el über *barak* (Blitz), Lajli'el über *lajla* (Nacht) etc. Dass dabei nicht immer passende Etymologien gegeben werden, wurde in der Literatur schon mehrfach bemerkt, ist aber ein Beleg für das Gesagte, nämlich dass die Etymologie hier nicht das Ziel, sondern nur das Mittel ist.

Aber je unpassender die Etymologie und je gewaltsamer die Deutung, desto deutlicher zeigt sich das eigentliche Interesse dieser mystischen Exegeten: Sie wollen dadurch aufzeigen, dass der Name einer himmlischen Macht etwas über deren Wesen und Vollmacht aussagt, eine Auffassung, die auch Irenäus aus Lyon vertrat. In seinen Angriffen gegen die Häretiker, welche in den verschiedenen Namen Sabaoth, Eloë, Elloeuth, Adonai und Jaoth die Namen verschiedener Mächte und Götter sahen, beharrte er darauf, dass alle diese Namen nur verschiedene Namen des einen und einzigen Gottes seien und sie lediglich seine verschiedenen Aspekte und Handlungsweisen zum Ausdruck bringen.¹⁷

So trifft der von Joseph Dan vorgestellte späte Kommentar zur Liste der 70 Namen des Metatron¹⁸ durchaus das richtige, wenn er sagt, jeder Name benennt "the task that Metatron performs when he assumes this name". Diese Auffassung von den Namen der Engel kann so weit gehen, dass die mit ihnen benannten Engelspersonen nichts anderes sind, als die in ihrem Namen ausgedrückte Herrschaftsfunktion, eine Hypostase dieser Herrschaftsfunktion, ein Phänomen, das ich an anderer Stelle für die himmlischen Sangesengel schon aufgezeigt habe.¹⁹ Der Name selbst ist es, der Macht und Schrecken ausströmt; wenn sie ihn hören, fallen die Himmlischen in Furcht und Schrecken,²⁰ vor ihm erbeben sie:

Sef. Ha-Qomah, Cohen, S, 256; Hekhalot-Synopse §972

"Because of Your Name the bataillons of fire quiver [...] Because of Your Name the sea flees backwards [...] And all them who dwell on high [...] and every celestial residence, quiver and quake because of Your Name."

Die Feststellung, dass der Name nichts anderes ist als eine funktionale Machtkonzentration, gilt auch für die sogenannten *nomina barbara* oder die nur aus einem Buchstaben bestehenden Namen, etwa wenn die Texte bestimmte Namen oder Buchstaben als Schöpfungspotenzen apostrophieren: Dies sind „die Buchstaben, mit denen

17 Ich danke J. Libes für diese Parallele. Vgl. noch weiter unten die FN zu Irenaeus.

18 J. Dan, *The Seventy Names*.

19 K. E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen 1982, S.283ff; id., *Singen und ekstatische Sprache in der frühen jüdischen Mystik*, JSJ 11 (1980), S. 66-77.

20 § 626.

Himmel und Erde erschaffen wurden“,²¹ und in einer geradezu gnostischen Formulierung: “For before all, Your Name was established [...] the ’ofanim declare Your Name pure, for Your Name made all created beings“.²²

Der Glaube an die je spezifische Machtfunktion der Namen äussert sich gleichfalls da, wo im theurgischen Bereich für den Abstieg zur Merkava die je entsprechenden Namen gezeigt werden müssen,²³ zum Herbeizwingen der Merkava-Schau und der Einsicht in die Tora,²⁴ auch da, wo bestimmten Namen je besondere Wirkungen zum Schutz²⁵ und allerlei Gelingen zugeschrieben werden²⁶ und schließlich beim Herbeizwingen je verschiedener himmlischer Machträger zur Erfüllung je unterschiedlicher Werke.²⁷

Das bislang Gesagte muss noch durch folgenden Gesichtspunkt ergänzt werden: Neben der zunehmenden Namenhäufung insgesamt und der Vielzahl der Namen, die den traditionellen Engeln hinzugefügt werden, ist in den Texten die Tendenz zu erkennen, allem und jedem Wesen der himmlischen Welt Namen zu geben – besonders auffällig in den *Schi’ur Koma* Stücken,²⁸ in denen sogar den einzelnen Gliedern und

21 Vgl. ob. 3.Hen 13, und Hekhalot-Synopse § 16. 59. 473. 637. 837. 897. 79. 629. 429. 832. 421. 166; u. vgl. § 60.587.497; Bate Midraschot II, S. 355; bBer 55a.

22 Sefer Ha-Qomah, Cohen, S. 256; Hekhalot-Synopse, § 972; u.vgl. Dornseiff, Das Alphabet (Anm.12) S. 40f.: „...denn das All ist aus dem Alpha herausgekommen und wird zu dem Omega zurückkehren“, aus dem gnostischen Jeu, vgl. V. Macdermot’s Übersetzung in Nag Hammadi Studies XIII, Leiden 1978, S. 177.

23 § 219: „R. Jischma’el sprach: Wenn du hingelangst und vor dem Tore der ersten Halle stehst, so nimm zwei Siegel in deine beiden Hände, das eine von Totrosaj JHWH, dem Gotte Israels, und eines von Surja, dem Engel des Angesichts. Das von Totrosaj JHWH zeige denen, die rechts stehen, das von Surja, dem Angesichtengel, zeige denen, die links stehen. Sogleich fassen dich Dahabi’el, der Fürst, der das Haupt des Tores der ersten Halle ist ... und Tofi’el, der Fürst, ... einer von deiner Rechten und einer von deiner Linken, bis sie dich hinführen und dich übergeben... an Tofhi’el, den Fürsten, ... der das Haupt des Tores der zweiten Halle ist...“; u. vgl. § 236. 413-417.229.204.586. Eine ähnliche Prozedur findet sich in den Büchern von Jeu, z.B. c.39: “When you come forth from all these places, say these names which I have said to you, with their seals, so that you are sealed with them. And say the names of their seals while their cipher is in your hand, and the watchers and the ranks and the veils are drawn back until you go to the place of their Father”, Nag Hammadi Studies XIII, ed. Mc L. Wilson, The Coptic Gnostic Library, tr. V. Macdermont, Leiden 1978, S. 89; u. vgl. *ibid.* S. 90, 119ff., 127ff.; u. vgl. P. Schäfer, *Engel und Menschen*; K. E. Grözinger, *Musik und Gesang*, S. 308f.

24 § 302 - 303.586.568-569.570; u. vgl. Schäfer, *Prolegomena und Beschwörung*.

25 § 566.568.569.499.

26 § 337 s.u.; ein Name für alles, sogar, um Tote zu beleben, § 512.511; gegen Vergesslichkeit, § 336.340; und insbesondere *Harba de-Mosche* § 606ff, u.vgl. *Sefer ha-Rasim*, ed. M. Margalioth, Tel-Aviv 1966.

27 § 826-827.623.501.

28 § 948-951.480-482.483.695ff; u. vgl. M. S. Cohen, *The Shi’ur Qomah*, S. 99ff., der an die Epitheta der Isis als myronymos oder polynomos erinnert. Cohen glaubt, dass “The motivating factor in the development of these traditions is probably the assumption that the magnificence of the divine calls for a surfeit of names.” Ich glaube indessen, dass es eher die Logik des onomatologischen Denkens ist, die für die höchste Gottheit die Fülle der Namen fordert, vgl. die oben zitierte Erörterung des Markus: „Et si une seule lettre est à ce point immense, vois quel ’abime’ de lettres suppose le Nom

Teilen des corpus divinum Namen gegeben werden, aber auch den übrigen Teilen der Merkava (Gottes Thronwagen)²⁹ – sie scheint ohnehin als Quell und Schatzhaus für Namen zu gelten.³⁰ Schließlich haben auch die Himmel selbst und die Geister der Sterne ihre Namen,³¹ so dass der Eindruck einer *onomatologischen Gesamtkonzeption* entsteht, die alles himmlische Wesen zu umgreifen sucht.

Diese onomatologische Konzeption, die offenbar eine völlig eigenständige Sicht der himmlischen Welt darstellt, erscheint in unseren Texten über eine ältere traditionelle Angelologie gebreitet zu sein, wodurch die Ambivalenz zwischen personalem und onomatologischem Denken an so vielen Stellen zutage tritt. Besonders schön läßt sich dieser Vorgang der Überlagerung von traditioneller Angelologie durch die Onomatologie an dem kleinen Metatron-Stück in den *Re'ujot Jehezkel* (Grünwald, S.128) beobachten:

Temirin I, S. 128

„Der Fürst weilt nirgends als in Zevul [...] Und wie ist sein Name? Kimos ist sein Name!

R. Jizchak sagt: Me'ata ist sein Name!

R. Injanaj bar Sason sagt: Bisevul ist sein Name!

R. Tanḥum der Alte sagt: Atatja ist sein Name!

El'azar Nedudja sagt: Mitatron, wie der Name der ‚Macht‘.

Und jene, welche den Namen benützen sagen: Salnas ist sein Name,

Kas Bas Bas Kebas ist sein Name, im Namen des Schöpfers der Welt.“³²

Deutlich wird die Differenz und Eigenständigkeit der onomatologischen Konzeption besonders da, wo in den Beschreibungen der Texte die Namen selbst als lebendige,

entier, puisque... c'est de lettres qu'est constitue le Pro-Père“. Die Zuordnung einzelner Namen an die verschiedenen Glieder des Schi'ur Komah bedeutet dann wohl, dass jedem Glied die Macht des ihm gegebenen Namens eignet.

29 § 629ff.59.373.78; BatM II, S. 354. M. Idel sieht sogar eine Identität oder zumindest eine große Nähe von Namen und Schi'ur Koma, Tefisat ha-Tora, S. 39-40.

30 § 57.78.79; BatM II, S. 355.

31 § 66; u. vgl. Odeberg, 3Enoch, NY 1973, S.25 des Index, sub voce Heaven; u. vgl. das Fragment eines Midrasch Ma'ase Bereschit in MS Paris, Bibl.Nat. Hebr. 711, S.2b, veröffentlicht in Ozar Nechmad III, Wien 1860, S.59; Arugat ha-Bosem, ed. E. E. Urbach, Jerusalem, 1947, II, S.184.187; K. E. Grözinger, Ich bin der Herr dein Gott, FJSt II, Frankfurt a.M., S.288; und Machsor Vitry, Horowitz 1922/3, 5.323.325.324; Grözinger, op.cit. S.290.

32 Temirin I, Jerusalem 1972; vgl. Scholem, Gnosticism, S.46 u.47: “We may accordingly, speak of two stages through which the traditions concerning the seven heavens have gone. The first knows nothing of Metatron and, forming a part of teachings not confined to the esoterics alone, do not mention secret names that may have magical connotations. The second stage, however, introduces these magical elements and puts Metatron in the place of Michael.” Diese schrittweise Überlagerung nicht onomatologischer Texte durch die Onomatologie wird weiterhin durch eine Beobachtung von Cohen bestätigt: “It should be noted that the assignment of names to the divine limbs is characteristic only of section D, the text ascribed to R. Ishmael, and section F, the text attributed to R. Nathan. The Aqiban text has no names for the limbs”, Shi'ur Qomah, S. 103.

mächtige, herrliche und verehrungswürdige Wesen auftreten, denen wie personalen göttlichen Wesen Verehrung und Lobpreis zuteil wird, insbesondere durch die bekannte Formel: BARUCH SCHEM KEVOD MALCHUTO (Gesegnet sei der Name seiner Königsherrschaft). Ich denke dabei an jene Texte, die ich an anderer Stelle³³ Baruch-Schem-Namenliturgien genannt habe. In ihnen wird beschrieben, wie die Namen Gottes aus dem Thron der Herrlichkeit hervorblitzen, wie sie von der anwesenden Sängerschar mit Lobpreis und Gesang bedacht und mit einem Ehrengleich ‚Königssöhnen‘ durch die Himmel geleitet werden:

SefHenoch, BHM II, S.114/Hekhalot-Synopse §71

„Das sind die 70 Namen des Heiligen, Er sei gesegnet, die mit mehreren Feuertönen [...] von vor dem Throne der Herrlichkeit ausgehen, und mit ihnen sind tausend Lager der Schechina, und Myriaden über Myriaden Scharen der Macht geleiten sie wie einen König [...] und ihr Licht ist wie Lichtblitze, wie das Aussehen des *Haschmal*, und sie geben ihnen die Ehre und rufen vor ihnen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen (Jes 6,3) [...] Sie rollen sie durch alle Himmel und Himmel der Höhe, wie edle und würdige Königssöhne. Und wenn sie sie zum Orte des Thrones der Herrlichkeit zurückführen, da öffnen alle *Hajjot* der Merkava ihren Mund mit dem Preis der Herrlichkeit des Namens des Heiligen, gesegnet sei Er, und rufen: BARUCH SCHEM KEVOD MALCHUTO LE-‘OLAM WA-‘ED.“³⁴

Spätestens angesichts solcher Beschreibungen muss deutlich werden, dass ein Name im Umkreis der Hechalottexte kein einfaches Appellativum ist, keine Konvention zur Bezeichnung und zum Erkennen von Personen, sondern dass ein Name ein verehrungswürdiger Machtträger, ja eine Hypostase der ihm eignenden Macht und Funktion ist.

33 Grözinger, Musik und Gesang, S. 323ff.

34 „Gesegnet sei der Name seiner Königsherrschaft in alle Ewigkeit“; u. vgl. §57.636.79.841; BatM II, S. 350f.

Aus dem Gesagten wird verständlich, weshalb auch nur die geringste Veränderung eines Namens, dass das Aufzählen von zu vielen oder zu wenigen Namen oder Buchstaben³⁵ so gefährliche Folgen haben kann, denn durch die Veränderung der Buchstabenreihe entsteht ein neuer Name³⁶ und dadurch wird ein neues Machtzentrum in Aktion gebracht, das sich unter Umständen für den, der mit dem Namen hantiert, bedrohlich und lebensgefährlich auswirken kann.³⁷

Dem onomatologisch denkenden Mystiker sind die Namen das Entscheidende, nicht eigentlich die der personalen Konzeption zugehörigen Engel-Personen. Darum ist es ihm eine zentrale Aufgabe bei seiner Himmelsreise, dort oben die Namen kennen zu lernen und sie den Adepten auf der Erde zu lehren. Charakteristisch für diese Einstellung ist das folgende Stück:

Hekhalot-Synopse, §337

„Das ist der Name, der Rabbi Akiva offenbart wurde, als er die Merkava schaute. Und Rabbi Akiva stieg herab und lehrte ihn seinen Schülern und sprach zu ihnen: Meine Söhne, seid achtsam mit diesem Namen, ein großer Name ist er, ein heiliger Name ist er, ein reiner Name ist er, und jeder, der ihn benutzt in Furcht, Schrecken, Reinheit und Heiligkeit, in Demut, der wird reichen Samen haben und Gelingen auf all seinen Wegen und ein langes Leben. Gesegnet seist du Herr, der uns mit seinen Geboten geheiligt und uns die Heiligung des Namens befohlen hat!“

Diese Aufgabe des Erlauschens und des Lehrens dessen, was man bei der Himmelsreise gehört hat, wird bekanntlich in fast gleichem Wortlaut auch bezüglich der himmlischen Gesänge formuliert.³⁸ Auch sie sind himmlische Machtträger und unverzichtbarer Schutz für den Himmelsreisenden, beim Auf- und beim Abstieg. Und ich vermute, sie haben diese Macht nicht zuletzt wegen der in ihnen enthaltenen himmlischen Namen, das darf man wohl aus den Worten des Rabbi Jischmael schließen, wenn er sagt:

35 § 205; vgl. §586.568.570.

36 § 424. Es ist erwähnenswert, dass auch Irenaeus glaubt, dass ein auch nur um einen Buchstaben veränderter Gottesname ein anderes Attribut der Gottheit bezeichnet. „En effet, le mot Eloé, en hébreu, signifie le ‘vrai Dieu’; Elloeuth, en hébreu, signifie ‘ce qui contient toutes choses’. Le mot Adonai designe l’‘Innommable’ et l’‘Admirable’; avec un double delta et une aspiration, c’est-à-dire sous la forme Haddonai, il désigne ‘celui qui sépare la terre d’avec les eaux pour que celles-ci ne puissent plus envahir la terre’. De même Sabaôth, avec un o long dans la dernière syllabe, signifie ‘celui qui veut’; avec un o bref, c’est-à-dire sous la forme Sabaoth, il designe ‘le premier ciel’. De même encore, le mot Jaôth signifie ‘la mesure fixée d’avance’, tandis que le mot Jaoth signifie ‘celui qui fait fuir les maux’“, Adv. Haer. II, 35, 3, A. Rousseau, L. Doutreleau.

37 § 470.205.319; zu solchen fatalen Folgen von Fehlern siehe unten Kap. 5.2.1.

38 § 106; vgl. Grözinger, Musik, S. 308-315.

Hekhalot-Synopse, §586

„An jedem Tag habe ich jedes der fünf Gebete mit seinen Namen gebetet, beim Abstieg und beim Aufstieg, da ward mir Erleichterung in all meinen Gliedern.“

Diese Parallelität von Name und Gesang ist gewiss nicht zufällig und es scheint, dass der Litaneicharakter so vieler Namenreihen diesem Zusammenhang Rechnung trägt: Die Namen sind wohl gesungen zu denken,³⁹ auch als autosuggestive Technik, so dass der Name durch die Litanei seine Macht entfaltet.⁴⁰ Einen Hinweis auf das musikalische Wesen der himmlischen Namen gibt wohl auch das hierhergehörige lateinische *incantatio* deren größter Teil ja Namen sind. Eine weitere Bestätigung für diese Vermutung darf man darin sehen, dass der Gottesname wie der Gesang mit aller Macht und mit einer Stimme, *una voce*, vorgetragen werden muss.⁴¹

Der Name als himmlisches Wesen, als Machthypostase und als Werkzeug zur Magie und zum Schutz ist, das wurde oben schon angedeutet, wegen seiner hohen Bedeutsamkeit für den Mystiker zugleich die höchste Stufe und der Hauptinhalt der Offenbarung. An die Stelle der Offenbarung, der schriftlichen wie der mündlichen Tora, ist bei diesen Mystikern die Offenbarung der Namen getreten, bzw. die Tora als Namenoffenbarung. Womit könnte dieser Sachverhalt klarer zum Ausdruck gebracht werden, als mit der wohlbekannten Tora-Traditionskette der Mischna, in welcher von den Hechalot-Onomatologen konsequent „Tora“ durch „Namen“ ersetzt wird:

Hekhalot-Synopse, §397

„Das ist der große Name, der dem Mose am Sinai überliefert wurde, aus dem Munde des [...] treuen und demütigen Gottes. Und vom Munde des Moses wurde er an Josua, von Josua an die Ältesten und von den Ältesten an die Propheten und von den Propheten den Männern der Großen Versammlung und von ihnen Esra und von Esra an Hillel überliefert. Und von Hillel an war er verborgen bis R. Abbahu kam.“⁴²

Die Erwählung Israels vor den Völkern wird jetzt nicht mehr wie in der Mischna mit dem Besitz der schriftlichen, oder später der mündlichen Tora begründet, die Erwählung Israels wird hier mit der Offenbarung des Gottesnamens und mit dem Privileg, diesen Namen aussprechen zu dürfen, begründet, – etwa im folgenden Segen:

39 Das kann auch aus zwei parallelen Traditionen bei Hai Gaon und Hechalot Zutarti geschlossen werden. Hai Gaon, MGWJ 37, S. 23: „wer die Merkava schauen ... will ... legt sein Haupt zwischen seine Knie und flüstert viele Lieder und Preisungen zur Erde hin“, und HZ, Hekhalot-Synopse § 424: „Jeder, der diese Mischna lernen will und den Namen aussprechen will, wie er geschrieben steht (le-faresch be-feruscho), ... lege sein Haupt zwischen seine Knie ... und flüstere zur Erde hin.“

40 Vgl. Cohen, Shi'ur Qomah, S. 69: “It seems, from all this, that the Shi'ur Qomah was composed as a mystic meditation (incantation would be perhaps, too strong a term) on the Deity, the recitation of which was meant to yield practical, physical and metaphysical results ... The Shi'ur Qomah is thus at once Liturgy and theurgy ...”.

41 § 306.334.168.564; Grünwald, Keta'im, Tarbiz 38 (1969), S. 365.

42 Vgl. §341.340.598.676.