

Übersetzung
der
Hekhalot-Literatur
IV



Texte und Studien zum Antiken Judentum

herausgegeben von
Martin Hengel und Peter Schäfer

29

Übersetzung
der
Hekhalot-Literatur

IV

§§ 598–985

in Zusammenarbeit mit
Klaus Herrmann, Lucie Renner,
Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers

herausgegeben von

Peter Schäfer



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Übersetzung der Hekhalot-Literatur / in Zusammenarbeit mit
Klaus Herrmann . . . hrsg. von Peter Schäfer. –
Tübingen: Mohr.

NE: Schäfer, Peter [Hrsg.]

4. §§ 598–985. – 1991

(*Texte und Studien zum antiken Judentum*; 29)

ISBN 3-16-145745-5

NE: GT

978-3-16-158707-8 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1991 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde mit dem Programm TUSTEP erstellt; Planung und Durchführung der EDV-Arbeiten: Gottfried Reeg in Berlin. Die Belichtung erfolgte bei pagina in Tübingen, der Druck bei Gulde-Druck in Tübingen auf altungsbeständigem Werkdruckpapier der Gebr. Buhl in Ettlingen. Den Einband besorgte Heinr. Koch KG in Tübingen.

ISSN 0721-8753

Vorwort

Der hier vorgelegte vierte Band der *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* umfaßt die Paragraphen 598–985 nach der Einteilung der *Synopse*; er enthält die Makroformen *Harba de-Moshe*, *Merkava Rabba* und *Shi'ur Qoma* im jeweils weitesten Sinne sowie die übrigen Stücke bis zum Ende der *Synopse*. Der noch ausstehende erste Band mit den Paragraphen 1–80 (3. Henoch) ist in Vorbereitung.

Mein Dank gilt Dr. Hans-Jürgen Becker, Dr. Klaus Herrmann, Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers für ihre Mitwirkung an allen wesentlichen Arbeitsgängen der Übersetzung sowie Dr. Gottfried Reeg für die bewährte Durchführung der Rechenarbeiten. Lucie Renner war an verschiedenen Korrekturgängen beteiligt. Professor Ithamar Gruenwald, Tel Aviv, hat auch diesmal die Mühe auf sich genommen, das ganze Manuskript durchzusehen und schwierige Stellen mit uns zu diskutieren.

Wie bei den vorherigen Bänden bin ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Unterstützung des Projektes mit Personal- und Sachmitteln sowie dem Verlag und Georg Siebeck für die Förderung der Reihe und dieses Bandes zu Dank verpflichtet.

Berlin, 15. April 1991

Peter Schäfer

Einleitung

Der vierte und letzte Band der *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* enthält die §§598–985 der *Synopse zur Hekhalot-Literatur*¹, die im wesentlichen den Makroformen *Ḥarba de-Moshe*, *Merkava Rabba* und *Shi'ur Qoma* entsprechen. Nicht übersetzt sind die *Seder Rabba di-Bereshit*-Traditionen² sowie jene Texte, die bereits in die vorangehenden Übersetzungsbände aufgenommen wurden³.

1. *Ḥarba de-Moshe*

1.1. Handschriften

Die sich in ihrem magischen Gepräge von den übrigen Hekhalot-Texten deutlich abhebende Schrift *Ḥarba de-Moshe* (§§598–622) ist in den Handschriften New York und Oxford der *Synopse* vertreten, in denen sie an die Makroform *Ma'ase Merkava* anschließt; in MS New York wird zudem eine stark abweichende zweite Fassung von *Ḥarba de-Moshe* (§§640–650) im Anschluß an die Beschwörung des *šar ha-panim* (§§623–639) überliefert:

MS New York JTS 8128, fol. 35a–36b und 38a–38b; ashkenazisch, Ende 15./Anfang 16. Jh.

MS Oxford Michael 9 (Neubauer 1531), fol. 61a–63b; ashkenazisch, ca. 1300.

Der Text von MS Oxford wurde von M. Gaster bereits im Jahre 1896, allerdings wenig zuverlässig, ediert und übersetzt⁴. Der Fassung von MS Oxford, die Gaster als Appendix edierte, geht in dieser Edition eine sehr viel umfangreichere Schrift⁵ unter demselben Titel voran. Thematisch und traditionsgeschichtlich gehört der *Ḥarba de-Moshe*-Komplex zu den rein magischen Texten wie *Sefer ha-Razim*⁶, *Sefer ha-Malbush*⁷, *Havdala de-Rabbi-Aqiva*⁸ und verwandten Traditionen⁹.

¹ Tübingen 1981 [TSAJ 2].

² Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XI Anm. 30.

³ Dies gilt vor allem für den *Shi'ur Qoma*/Metatron-Komplex der §§468ff. = 728ff., der bei den §§376ff. berücksichtigt ist; s. dazu die synoptische Übersicht *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XIIIff. Der 3. Henoch in MS München 40 (§§855ff.) wird in den ersten Band der Übersetzung eingearbeitet.

⁴ *The Sword of Moses. An Ancient Book of Magic*, London 1896, wieder abgedruckt in id., *Studies and Texts* I, S. 330–336 (Übersetzung), und III, S. 88–93 (Edition), New York 1928 (Nachdruck New York 1971).

⁵ Ediert nach MS Cod. Hebr. Gaster 178.

⁶ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. IX (1.2.6.).

1.2. Redaktion

Die Frage nach den redaktionellen Zusammenhängen von *Harba de-Moshe* ist noch weitgehend ungeklärt. Dies gilt sowohl für die beiden von Gaster edierten Rezensionen A (= Cod. Hebr. Gaster 178: Gaster, *Studies and Texts* I, S. 312–336 [Übersetzung]; III, S. 69–88 [Edition]) und B (= MS Oxford 1531): Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330–336 [Übersetzung]; III, S. 88–93 [Edition]; entspricht der ersten Fassung der *Synopse* (§§598–622), als auch für deren Verhältnis zu den beiden Fassungen der New Yorker Handschrift JTS 8128, deren erste mit MS Oxford §§598–622 = Rezension B parallellläuft, während die zweite (§§640–650) Bezüge zu Rezension A aufweist.

Gaster, der sich zur Frage der Redaktion im Vorwort zu seiner Edition nicht äußert, kannte weder die Handschrift Sassoon 290, die den Text von Rezension A in weitaus besserem Zustand bietet¹⁰, noch auch die Überlieferungen der Handschrift MS New York. Deren zweite Fassung von *Harba de-Moshe* verhält sich zu Rezension A in gewisser Weise wie eine Kurzfassung, was Aufbau, Struktur und einzelne Namen betrifft, hat aber in ihrem praktisch-magischen Teil¹¹ völlig andere Traditionen, die teilweise mit Überlieferungen des *Sefer ha-Razim* verwandt zu sein scheinen¹². Auffällig ist die allen bekannten, in ihren Traditionen und in ihrem Sprachgemisch stark divergierenden Fassungen zugrundeliegende Dreiteilung der Gliederung, bestehend aus dem »Schwert« (= Namen), Gebeten/Beschwörungen und magischen Rezepten.

1.2.1. Der Titel *Harba de-Moshe* findet sich erstmals in dem berühmten Responsum des Hai Gaon an die Gemeinde von Kairouan¹³. In den beiden Fassungen der *Synopse* wie auch in der von Gaster edierten Rezension A ist er in jeweils unterschiedliche Wendungen eingebunden. So eröffnet MS Oxford (Hebräisch): »Im Namen des Herrn, *Harba de-Moshe*«, während MS New York beiden Fassungen die aramäische Einleitung vorgehen läßt: »Dies ist *Harba de-Moshe*«. Ähnlich wie MS Oxford beginnt auch in Rezension A die Schrift mit der (hier allerdings) aramäischen Wendung: »Im Namen des großen und heiligen Gottes«. Erst der zweite Komplex (das eigentliche »Schwert«)¹⁴ eröffnet mit dem hebräischen Satz: »Und dies ist das Schwert (ההרב)«.

⁷ Ibid., S. IX (1.2.5.); eine Edition mit Übersetzung und Kommentar wird von I. Wandrey vorbereitet.

⁸ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, §362 mit Anm. 1.

⁹ S. auch P. Alexander, in: Schürer - Vermes - Millar - Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III.1, Edinburgh 1986, S. 350ff.

¹⁰ Vgl. Alexander, *ibid.*, S. 352. Zu dieser Handschrift s. auch M. Benayahu, *ספר שושן יסוד העולם לרבי יוסף תירשום*, *Temirin* I, Jerusalem 1972, S. 187–269.

¹¹ Zur Gliederung s. 1.5.

¹² Dies gilt vor allem für die Sonnenbeschwörungen in §§646–648, die hier allerdings in Aramäisch überliefert sind.

¹³ B.M. Lewin, *אוצר הגאונים*, Bd. IV/2 (*Hagiga*), Teil 1 (*Teshuvot*), Jerusalem 1931, S. 20f.

¹⁴ In Rezensionon A ist das »Schwert« nicht erster, sondern zweiter Teil der Schrift.

1. *Harba de-Moshe*

Das »Schwert« bezeichnet hier, wie auch der Titel $\Xi\acute{\iota}\phi\omicron\varsigma \Delta\alpha\rho\delta\acute{\alpha}\nu\omicron\upsilon$ (»Schwert des Dardanos«) in dem griechischen Zauberpapyrus *PGM IV*, 1719ff.¹⁵, den geheimen, magisch potenten Gottesnamen. Diese Übereinstimmung ließ Margalioth mutmaßen, es könne sich bei *Harba de-Moshe* um eine ursprünglich griechisch-ägyptische Tradition handeln, die etwa alexandrinischen Kreisen unter dem Titel $\Xi\acute{\iota}\phi\omicron\varsigma \text{Μουσ}\acute{\epsilon}\omega\varsigma$ (»Schwert des Mose«) bekannt gewesen und unter Anbindung weiterer magischer Mose-Überlieferungen schließlich als *Harba de-Moshe* in zwei verschiedenen Rezensionen weitertradiert worden sei¹⁶. Der Zusammenhang des »Schwerts« mit der Gestalt des Mose, die in magischen Überlieferungen unterschiedlichster Provenienz eine prominente Rolle spielt¹⁷, verweist möglicherweise auf den in Dtn 33,29 überlieferten Segen, den Mose vor seinem Tod über Israel sprach: »Glücklich bist du, Israel! Wer kommt dir gleich, du Volk, errettet durch den Herrn, (das) Schild (מגן) deiner Hilfe und (das) Schwert (חרב) deiner Erhabenheit ...«. Gaster vermutet, daß das hier figurativ verstandene Wort »Schwert« im Zuge einer schon früh einsetzenden esoterischen Schriftdeutung einen Bedeutungswandel erfahren und schließlich eine »peculiar form of the divine name« bezeichnet habe¹⁸. In diesem Zusammenhang ist wohl auch das den ersten Teil von Rezension A abschließende Jesaja-Zitat zu sehen: »Ich bin der Herr, dies ist (הוא) mein Name« (Jes 42,8)¹⁹.

1.3. Sprache

Der Text von *Harba de-Moshe* liegt in den bekannten Fassungen in einem unterschiedlichen Sprachgemisch vor und ist damit unmittelbarer Ausdruck des Kompositionsschemas dieser Schrift, die verschiedenes Material unter einem Titel und nach einem festen Gliederungsprinzip anordnet. Die erste Fassung von *Harba de-Moshe* in der *Synopse* besteht überwiegend aus hebräischem Text. Sie bietet allerdings in ihrem ersten Teil (§§598–606) auch zwei aramäische Versatzstücke (§§602–603), wie auch einige der in §§598–600 bezeugten Namen (überwiegend *nomina barbarum*) Anklänge an aramäische Wörter bzw. Wendungen zeigen. Die Forschung ging bisher davon aus, daß griechische Elemente in *Harba de-Moshe* weniger verteten seien als etwa in *Sefer ha-Razim*²⁰. Neben den Lehnwörtern קרתים אירטיקון = χαρτής ιερατικόν, קיפרינון = κύπριος (»kupfern«) oder ארטימיסין = ἀρτεμισία (»Wermut«) finden sich hier aber offenbar noch weitere griechische bzw. dem Griechischen entlehnte Elemente²¹. Dies gilt auch für die

¹⁵ Vgl. dazu Margalioth, *Sepher ha-Razim*, S. 29 Anm. 6; Alexander, in: Schürer - Vermes - Millar - Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 350.

¹⁶ Vgl. Margalioth, *Sepher ha-Razim*, S. 29f.

¹⁷ Vgl. Margalioth, *ibid.*, S. 30 Anm. 8.

¹⁸ Gaster, *Studies and Texts I*, S. 307.

¹⁹ So wörtlich im Sinne der esoterisch-magischen Deutung übersetzt. Vgl. Alexander, in: Schürer - Vermes - Millar - Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 350.

²⁰ Vgl. Margalioth, *Sepher ha-Razim*, S. 30f.; Alexander, in: Schürer - Vermes - Millar - Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 351.

²¹ Vgl. §603 mit den entsprechenden Anmerkungen.

(nur von MS New York bezeugte) und mit Rezension A verwandte zweite Fassung von *Ḥarba de-Moshe*, die in Aramäisch überliefert ist und vereinzelt griechische bzw. gräzisierungswörter aufweist²².

Ḥarba de-Moshe besteht in seinem Kernstück, dem eigentlichen »Schwert«, hauptsächlich aus Namen (überwiegend *nomina barbarum*), wobei die unterschiedlichen Fassungen offenbar auf verschiedenen Traditionen beruhen. Die Analyse dieses jeweils speziellen Gemischs aus hebräischen, aramäischen und griechischen Elementen, die stellenweise (noch) Anklänge an syntaktische Zusammenhänge aufweisen, wird zentrale Aufgabe einer Neubearbeitung der Schrift *Ḥarba de-Moshe* sein²³.

1.4. Datierung und Herkunft

Das spezifische Kompositionsschema von *Ḥarba de-Moshe* macht die Frage nach Datierung und Herkunft außerordentlich schwierig. Als terminus ad quem gilt die explizite Erwähnung eines Buches mit diesem Titel im Responsum des Hai Gaon an die Gemeinde von Kairouan²⁴, das zudem auch die einleitenden Worte dieses Werks zitiert. Glaubte noch Gaster, in dem von ihm ausfindig gemachten und rekonstruierten Text²⁵ liege eben diese Fassung vor²⁶, so muß angesichts der starken Divergenzen in allen bekannten Fassungen doch die Einschränkung gemacht werden, daß eine mutmaßliche Identität mit dem von Hai Gaon zitierten Werk allenfalls für jene Texteinheit (Mikroform) geltend gemacht werden kann, die mit den von Hai Gaon zitierten Worten beginnt. Dies betrifft den ersten Teil von Rezension A. Deswegen liegt es näher, von verschiedenen Redaktoren auszugehen, die unterschiedliches Material unter einem Titel und nach einem festen Gliederungsprinzip (das die eigentliche Konstituente bildet) zusammengestellt haben. Dies wird zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschehen sein. Erst eine eingehende Analyse der Textgeschichte wird es erlauben, einzelne Traditionen zu datieren. Auch der von J. Dan²⁷ unternommene Versuch, *Ḥarba de-Moshe* als Ganzes in der »späten Schicht der Hekhalot- und Merkava-Literatur« anzusiedeln, müßte im Blick auf die komplizierten textgeschichtlichen Verhältnisse erneut überdacht werden.

²² Vgl. §640 mit den entsprechenden Anmerkungen.

²³ Eine Neubearbeitung dieser Schrift wird von C. Rohrbacher-Sticker vorbereitet.

²⁴ S. oben 1.2.1. Vgl. dazu Gaster, *Studies and Texts* I, S. 302f.; Alexander, in: Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 351.

²⁵ Rezension A auf Grundlage des sehr verderbten MS Cod. Hebr. Gaster 178.

²⁶ Vgl. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 303. Im wesentlichen stimmt auch P. Alexander dieser Annahme zu, wenn er zwar einräumt: »Identity of title does not mean identity of content«, dann aber fortfährt: »However, in certain cases (e.g. *Ḥarba de-Mosheh*), it is reasonably sure that the work referred to in the Gaonic Period ... is essentially the same as the one in existence ...« (Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 344f.).

²⁷ לבעיית הפריודיציפה של תורת הסוד העברית משהלי העת העתיקה אל ימי הביניים, in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, Jerusalem 1986, S. 97.

1. *Harba de-Moshe*

Das in den verschiedenen Fassungen unterschiedliche Sprachgemisch erschwert die Frage nach Datierung und Herkunft um ein weiteres. Das Aramäisch der Teile II und III von Rezension A bzw. der zweiten Fassung der *Synopse* von *Harba de-Moshe* verweist spätestens auf das Babylonien der amoräischen oder gaonäischen Periode²⁸. Die bislang als zusätzliches Argument für diesen Datierungsansatz angeführte Behauptung, die griechischen Elemente seien hier weniger prominent als beispielsweise in *Sefer ha-Razim*, müßte einer erneuten Überprüfung unterzogen werden²⁹. Denn neben den von der Forschung angeführten vereinzelt griechischen Termini zeigt der Text in allen Fassungen weitere Reste griechischer bzw. gräzischer Versatzstücke, die einen palästinischen Ursprung möglich erscheinen lassen. Auch das Hebräisch der ersten Fassung der *Synopse* bzw. von Rezension B sowie der hebräischen Teile von Rezension A deutet auf palästinische Provenienz³⁰.

In seinem praktisch-magischen Teil weist *Harba de-Moshe* deutliche Berührungspunkte mit den entsprechenden Komplexen von *Sefer ha-Razim* auf (das in seinen übrigen Teilen und in seiner von dem Gerüst einer systematisierten Kosmologie und Angelologie getragenen Komposition allerdings gänzlich anders ausgerichtet ist). Es handelt sich um den Komplex der magischen Rezepte, die sich in beiden Überlieferungen durch eine sehr ähnliche, fest umrissene Struktur und Komposition auszeichnen³¹. Auch Übereinstimmungen terminologischer und inhaltlicher Art³² lassen sich mehrfach feststellen, sowohl hinsichtlich des Zwecks einer magischen Handlung³³, als auch hinsichtlich der verwendeten Gegenstände³⁴ und einzelner Anweisungen³⁵. Eine besondere Nähe zu den entsprechenden Überlieferungen in *Sefer ha-Razim* (vierter *raqia'*) zeigt die zweite Fassung der *Synopse* von *Harba de-Moshe* im Komplex jener magischen Rezepte (§§646–648), deren Beschwörungsobjekt die Sonne ist. Allerdings sind diese Rezepte in Aramäisch und nicht – wie in *Sefer ha-Razim* – in Hebräisch verfaßt. Hier würde eine redaktions- und traditions-geschichtliche Untersuchung, die auch vergleichbare griechische und demotische Überlieferungen berücksichtigen müßte, vielleicht weiterführen.

Einen auch für die Frage der Datierung interessanten Aspekt stellt der Zusammenhang der magischen Überlieferung *Harba de-Moshe* mit den klassischen *Hekhalot*-Traditionen dar. Die seinerzeit von P.Alexander angeführte Kritik³⁶ der Tatsache, daß von mehreren Schriften, die auch in einigen der in der *Synopse*

²⁸ Vgl. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 310f.; Alexander, in: Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *History of the Jewish People*, vol. III.1, S. 351.

²⁹ S. 1.3.

³⁰ Vgl. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 307; Alexander, *ibid.*, S. 350.

³¹ Vgl. dazu Alexander, *ibid.*, S. 347ff., 350f.

³² Vgl. dazu Margalioth, *Sepher ha-Razim*, S. 30f.

³³ Vgl. §609 mit den entsprechenden Anmerkungen.

³⁴ Vgl. §§608, 609, 610, 613 mit den entsprechenden Anmerkungen.

³⁵ Vgl. §§612, 618, 622, 646, 647 mit den entsprechenden Anmerkungen.

³⁶ *JJS* 34, 1983, S. 105. Vgl. dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XI.

edierten Handschriften bezeugt sind³⁷, allein die magische Schrift *Harba de-Moshe* Berücksichtigung fand, wird durch den Umstand entkräftet, daß in der New Yorker Handschrift an einigen Stellen³⁸ redaktionelle Verklammerungen und damit inhaltliche Bezüge zwischen den verschiedenen Komplexen hergestellt werden, die eine Aufnahme von *Harba de-Moshe* in den Corpus der *Hekhalot*-Literatur durchaus gerechtfertigt erscheinen lassen. Die nachdrücklichste dieser Verklammerungen besteht in der zweimal vollzogenen Identifizierung von R. Yishma'el, dem Protagonisten der Aufstiegstraditionen, mit Mose, dem Empfänger magischer Offenbarungen³⁹. Die Aufnahme von *Harba de-Moshe* (in MS New York in zwei Fassungen unmittelbar vor und nach der Beschwörung des *šar hapanim* §§623–639) in das Umfeld von *Hekhalot*-Traditionen gehört zu einer vermutlich eher späten redaktionellen Schicht, die vor allem in MS New York durch die Anbindung umfangreichem magischen Materials gekennzeichnet ist⁴⁰. Damit stellt sich erneut die Frage nach der Abgrenzung der *Hekhalot*-Literatur von dem noch weitgehend unerforschten Komplex der magischen Schriften in hebräischer und aramäischer Überlieferung⁴¹.

1.5. Aufbau und Inhalt

Die in der *Synopse* in zwei Fassungen bezeugte Schrift *Harba de-Moshe* zeichnet sich trotz der Divergenzen in allen bekannten Fassungen durch einen klar gegliederten Aufbau aus, der schon von Gaster, *Studies and Texts* I, S. 303ff., beschrieben und als Grundlage für die Textgliederung seiner Edition verwendet wurde. In der ersten Fassung der *Synopse* (§§598–622) bzw. Gasters Rezension B, die überwiegend in Hebräisch verfaßt ist, lassen sich folgende Komplexe ausmachen:

1. §§598–601: Das »Schwert«, bestehend aus Namen (überwiegend *nomina barbarum*).
2. §§602–606: Zusammenstellung von kleineren Stücken: Auflistung bestimmter Engel, ihres Herrschaftsbereichs und ihrer Namen; Beschwörung von Geistern und Dämonen; Anweisungen zu Gebets- und magischen Praktiken.

³⁷ Dies gilt beispielsweise für *Alfa Beta de-Rabbi 'Aqiva*.

³⁸ Vgl. §§598, 606, 640 mit den entsprechenden Anmerkungen; ferner den Verweis auf *Harba de-Moshe* in §341 (*Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. 6f. mit Anm. 4).

³⁹ Vgl. §§598 und 606 mit den entsprechenden Anmerkungen.

⁴⁰ Vgl. dazu K.Herrmann/C.Rohrbacher-Sticker, »Magische Traditionen der New Yorker *Hekhalot*-Handschrift JTS 8128 im Kontext ihrer Gesamtradaktion«, *FJB* 17, 1989, S. 101–149.

⁴¹ Vgl. dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XI; P.Schäfer, תיחומה של ספרות ההיכלות, in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, Jerusalem 1986, S. 87–92; id., »Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages«, *JJS* 41, 1990, S. 75–91; id., קטעים מגיית חרשים מן הגניזה, in: *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division C, vol. I: Jewish Thought and Literature, Jerusalem 1990, S. 245–252.

1. *Harba de-Moshe*

3. §§607–622: Magische Rezepte; klar strukturierte, hebräische Texteinheiten. Gliederungselemente: einleitend formelhafte Wendung, die den Zweck des magischen Rezepts benennt (וּאֵם רְצִיתָ ... bzw. ... ל, z.B. לְשִׂילַת חַלּוּם, לְאֵהֶבָה); danach Anweisungen (2. Person Singular) zu einer magischen Handlung; abschließend Bekräftigung, daß auf die beschriebene Weise das gewünschte Ziel garantiert sei.

In ähnlicher Weise ist auch die zweite Fassung von *Harba de-Moshe* (§§640–650) strukturiert:

1. §§640–644: Das »Schwert«, bestehend aus Namenreihen; teilweise unstrukturierte *nomina barbarum*, teilweise strukturierte Namenreihen.

2. §645: Beschwörungsgebet an besonders hohe Engel.

3. §§646–650: Magische Rezepte; klar strukturierte aramäische Texteinheiten. Gliederungselemente: einleitend formelhafte Wendung, die den Zweck des magischen Rezepts benennt (... אִי בְעִיתָ bzw. ... אֲנִי בְעִיתָ); danach Anweisungen (2. Person Singular) zu einer magischen Handlung; abschließend Bekräftigung, daß auf die beschriebene Weise das gewünschte Ziel garantiert sei.

1.5.1. *Harba de-Moshe* I (§§598–622)

1.5.1.1. §§598–601

§598: In MS Oxford einleitende Wendung (Hebräisch): »Im Namen des Herrn, *Harba de-Moshe*«. In MS New York stattdessen (Aramäisch): »Dies ist *Harba de-Moshe*« (so auch §640) und weiterführend ein angeschlossener Relativsatz (Hebräisch), der den *Harba de-Moshe*-Komplex redaktionell mit den klassischen Aufstiegstraditionen verknüpft. Im Anschluß daran eine Reihe von *nomina barbarum*, die v.a. zu Beginn noch formale Ansätze eines syntaktischen Zusammenhangs aufweist. Eine kleinere Namensequenz entspricht mit gewissen Abweichungen einer in *Sefer ha-Razim* überlieferten Namenreihe. MS New York hat stellenweise Sondergut an Namen.

§599ff.: Fortsetzung der Namenreihe (überwiegend *nomina barbarum*, vereinzelt auf א- auslautende Engelnamen und verständliche Wörter).

1.5.1.2. §§602–606

§602: Klar strukturierter aramäischer Text, der Engel unterschiedlicher Funktionen (»Naturengel«) mit ihren jeweiligen (überwiegend auf א- auslautenden) Namen aufführt; abschließend Bitte an Mose, für den Menschen um Erbarmen zu bitten.

§603: Mit אָמַר (»Er sagte«) eingeleitete Anweisung (Aramäisch 3. Person Singular) hinsichtlich einer bestimmten Gebetspraxis sowie Angabe der genauen Anzahl der zu nennenden Engelnamen (*nomina barbarum*), die danach aufgeführt werden; abschließend Bitte (Hebräisch 2. Person Plural) um Heilung an die Engel.

§604: Mit der Frage (Hebräisch) nach dem »großen Licht« eingeleitete Reihe von Namen (überwiegend *nomina barbarum*, vereinzelt sinnvolle Wörter bzw. kleinere Kontexte).

§605: Mit der formelhaften Wendung **הַשְׁבַּעְתִּי עֲלֵיכֶם** (»Ich beschwöre euch«) eingeleitete Beschwörung (Hebräisch 2. Person Plural) verschiedener Geister und Dämonen (besonders auffällig die weibliche Form der Imperative und Namen) mit Hilfe des Gottesnamens und verschiedener Engelnamen.

§606: Mit der Bekräftigung **אמת** (»wahrhaft«) eingeleiteter »historischer« Text (Hebräisch), der das dem Mose im Dornbusch übergebene »Schwert« (den »Namen«) als die (magische) Kraft benennt, mittels derer Mose Wunder vollbrachte und (verbotenen) Zauber unterband; in MS New York verbunden mit einem Zusatz, der den Aufstieg R. Yishma'els zur Merkava mit der Offenbarung an Mose gleichsetzt, womit erneut eine redaktionelle Verklammerung dieser magischen Überlieferung mit den klassischen Aufstiegstraditionen hergestellt wird. Das Stück schließt mit einer Anweisung zum rechten Umgang mit dem »Schwert« bzw. mit dem »Namen«, der Errettung aus aller Bedrängnis garantiert.

1.5.1.3. §§607–622

§607: Magisches Rezept (erste Anwendung des »Schwerts«); Anweisung: Mehrmaliges Sprechen des »Schwerts« über ein dichtbelaubtes Holz bei Sonnenaufgang, woraufhin das Holz verdorren werde.

§608: Magisches Rezept (Sicherung eines reichen Fischfangs); Anweisung: Sprechen des »Schwerts« über die Wurzel einer Dattelpalme und über Meeressand, welcher mit der linken Hand auf eine bestimmte Wasserstelle zu werfen ist, woraufhin sich eben dort ein reicher Fischschwarm bilde.

§609: Magisches Rezept (freies Laufen über Wasser); Anweisung: Sprechen und Schreiben des »Schwerts« auf ein an den Fuß gebundenes Eisengerät, woraufhin das freie Laufen über Wasser möglich sei.

Weiteres magisches Rezept, Sondergut MS Oxford (Sicherung von Gewinnchancen bei einem Wettrennen, mutmaßlich ein Pferderennen); Anweisung: Schreiben des »Schwerts« auf hiëratisches Papier (das vermutlich den Pferden/Reitern umgehängt werden soll); das gewünschte Ziel stelle sich ein, wenn die Pferde/Reiter außerdem Wein aus einem neuen Tonkrug trinken und ihr Gesicht hineintauchen.

§610: Magisches Rezept (SchadENZAUBER: Vernichtung eines Widersachers); Anweisung: Schreiben des »Schwerts« auf ein Kupferplättchen; Fortsetzung unverständlich.

§611: Magisches Rezept (Liebeszauber); Anweisung: Schreiben des eigenen Namens (MS New York zusätzlich: sowie des Namens der Frau) mit eigenem Blut auf das Haustor; Schreiben des eigenen Namens (bzw. des Namens der Frau und

des Namens des Mannes) mit Blut auf Hirschleder, woraufhin die Begehrte sich einstelle.

§612: Magisches Rezept (Hochachtung der Gemeinde); Anweisung: Werfen von Lauchsamen in die Mitte der versammelten Gemeinde; Sprechen des »Schwerts« und Verlassen der Gemeinde bis Sonnenaufgang, woraufhin die Gemeinde die gewünschte Hochachtung erweise.

Weiteres magisches Rezept, wobei allerdings das einleitende Gliederungselement (Benennung des Zwecks: mutmaßlich ein Offenbarungszauber) entfallen ist; Anweisung: Einhalten eines dreitägigen Fastens; Räuchern von Duftkräutern; Sprechen des »Schwerts« morgens und abends, woraufhin der Beschworene (vermutlich ein Engel) sich einstelle und zu Diensten sei.

§613: Magisches Rezept (Traumdeutung); Anweisung: Verwendung von Balsamöl; Schreiben (des »Schwerts«) auf hiëratiches Papier; Sprechen des »Schwerts« vor einer Leuchte, die mit einem Stock aus Olivenholz ausgeschlagen werden soll, woraufhin man (vielleicht auch ein zweiter) in einen Traumschlaf falle.

§614: Magisches Rezept (Gehör finden vor einem Bedeutenden); Anweisung: Sprechen des »Schwerts«, Waschen von Gesicht und Händen in Rosenöl, woraufhin man Gehör finde.

§615: Magisches Rezept (SchadENZAuber: Streit in der Gemeinde); Anweisung: Sprechen des »Schwerts« und Werfen von Senf in die versammelte Gemeinde, woraufhin ein Streit ausbreche.

§616: Magisches Rezept (SchadENZAuber: Trennung von Mann und Frau); Anweisung: Sprechen des »Schwerts« über Mann und Frau; Verwendung von Eselsfleisch; Fortsetzung unverständlich.

§617: Magisches Rezept (SchadENZAuber: Vernichtung eines Widersachers); Anweisung: Schreiben des »Schwerts« auf ein Bleiplättchen; Deponieren von Haar und Kleidung des betreffenden Widersachers in einem verlassenen Haus, woraufhin das Gewünschte eintreffe.

§618: Magisches Rezept (um sich unsichtbar zu machen); Anweisung: Räuchern von Wermut, Duftkräutern und Ruß; Verwendung von einem Fuchsherzen; Sprechen des »Schwerts« und Hinausgehen.

§619: Magisches Rezept (Schutz vor Unwetter auf See); Anweisung: Sprechen des »Schwerts« gegen die Wellen, woraufhin diese nachlassen; Schreiben (des »Schwerts«) auf einen Gegenstand aus Metall, Ton oder Holz, der an den Schiffsmast gehängt werden soll, wodurch das Schiff vor Havarie geschützt sei.

§620: Magisches Rezept (SchadENZAuber: Vernichtung eines Widersachers); Anweisung: Schreiben des »Schwerts« auf noch ungebrannten Ton, der daraufhin übertüncht und in das Haus des betreffenden Widersachers geworfen werden soll.

§621: Magisches Rezept zu jedwedem Zweck; Anweisung: Halten von Wermut in der rechten Hand; Sprechen des »Schwerts« gegen die Sonne, woraufhin das Ge-

wünschte eintreffe; weitere Anweisungen: Sich reinigen (sieben Tage); Erfüllen der Gebote gegenüber Freunden; Enthaltung von jedwedem Schwur; Üben von Bescheidenheit.

§622: Einleitend Reihe von *nomina barbarum* (vielleicht ehemals sinnvoller Kontext, der den Zweck des magischen Rezepts benannte); Anweisung: Schreiben (des »Schwerts«) auf die linke Handfläche; Gießen von Olivenöl und Naphta in eine neue Leuchte; Schlafen in reinen Kleidern in einem reinen Haus, woraufhin ein Engel erscheine und das Erfragte offenbare.

1.5.2. *Harba de-Moshe* II (§§640–650)

1.5.2.1. §§640–644

§640: Einleitende Wendung (Aramäisch): »Dies ist *Harba de-Moshe*« (so auch §598 [MS New York]); anschließend Namenreihe (*nomina barbarum*, vereinzelt griechische und griechisch anmutende Wörter); abschließend die beiden Namen קושטא קוסטיס (die ähnlich auch in §367 bzw. §953 als Namen des »Schwerts« und des »Regenbogens« vorkommen), übergehend in Tetragrammpermutationen.

§641: Namenreihe; klar strukturiert durch den jeweiligen Zusatz von צבאות («[der] Heerscharen»). Einige der Namen entnahm der Redaktor von MS New York offensichtlich der vorangehenden Tradition (Beschwörung des *šar ha-panim* §§623–639), um so die beiden Schriften redaktionell zu verklammern.

§642: Namenreihe (überwiegend *nomina barbarum*, vereinzelt auf א- auslautende Engelnamen).

§643: Namenreihe; klar strukturiert durch die jeweilige Bildung mit בר («... Sohn des ...»).

§644: Namenreihe (überwiegend *nomina barbarum*, vereinzelt Tetragrammpermutationen und auf א- auslautende Engelnamen).

1.5.2.2. §645

§645: Beschwörungsgebet (Aramäisch) an besonders hohe Engel; schlechter Textzustand. Das Stück bildet (wie §§605–606 in *Harba de-Moshe* I) den Übergang zum dritten Gliederungskomplex, der aus magischen Rezepten besteht; abschließend Bitte um Beistand und die Formel: »Amen, Amen, Sela«.

1.5.2.3. §§646–650

§646: Magisches Rezept zum Zwecke der Abwehr einer Bedrohung unklarer Art (*nomen barbarum* bzw. korruptes Wort) oder zum Zwecke eines Offenbarungszaubers; Anweisung: Sprechen des »Schwerts« gegen die Sonne; Bitte um Offenbarung an die Sonne (die in §§646–648 Objekt der Beschwörungen ist).

2. *Merkava Rabba*

Weiteres magisches Rezept (um mildtätig zu sein); Anweisung: Schreiben (des »Schwerts«) mit dem Blut eines *deraqon* (vermutlich ein Reptil) auf hiëratiches Papier und Hirschleder; Sprechen des »Schwerts« gegen die Sonne, was das Gewünschte bewirke.

§647: Magisches Rezept (um sich Nutzen zu verschaffen); Anweisung: Schreiben (des »Schwerts«) auf ein Palmblatt, das, verborgen (vor der Sonne?), gepreßt werden soll; Bannung der Sonne in ihrem Lauf; Sprechen des »Schwerts« (gegen die Sonne), woraufhin diese zu Diensten sei.

§648: Magisches Rezept (um zu heiraten); Anweisung: Einmaliges Sprechen (des »Schwerts«) und eines bestimmten Namens, woraufhin das Gewünschte eintreffe.

§649: Magisches Rezept (Liebeszauber); Anweisung: Schreiben (des Namens der Frau?) auf ein Stück Flachs, aus dem der Docht für eine Leuchte gefertigt werden soll; Anzünden der Leuchte und Sprechen des »Schwerts« sowie eines bestimmten Namens in der Haustür.

§650: Magisches Rezept; in der vorliegenden Fassung nicht mehr verständlich.

2. *Merkava Rabba*

2.1. *Handschriften*

Die Makroform *Merkava Rabba* ist durch fünf Handschriften bezeugt, die alle in die *Synopse zur Hekhalot-Literatur* aufgenommen wurden. Größere Textpassagen finden sich zudem in der esoterischen Schrift *Sode Razayya* des El'azar von Worms, die noch unediert sind⁴². Die *editio princeps* besorgte Shlomo Musajoff im Jahre 1921 in seiner Sammlung *Merkava Shelema*⁴³.

MS New York JTS 8128, fol. 36b–38a, 38b–43b; ashkenazisch, Ende 15./Anfang 16. Jh.

MS Oxford Michael 9 (Neubauer 1531), fol. 63b–66b; ashkenazisch, ca. 1300.

MS München Cod. hebr. 40, fol. 107a–108b; ashkenazisch, Ende 15. Jh.

MS München Cod. hebr. 22, fol. 179a–179b; italienisch, Mitte 16. Jh.

⁴² Wichtig ist vor allem die Parallele zur *Shi'ur Qoma*-Version von *Merkava Rabba*, die z. B. in MS München 81, fol. 183b/7 (entspricht dem Beginn von §695) bis fol. 184a/9 (= Ende von §703) enthalten ist; s. auch §695 mit Anm. 1.

⁴³ Jerusalem 1921, fol. 1a–6a. Der *Shi'ur Qoma*-Komplex von *Merkava Rabba* (entspricht den §§688–708 der *Synopse*) wurde von Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, 1985 [TSAJ 9], S. 54–76, mit MS New York als Basistext ediert (dazu auch 2.2.3. sowie 3.2.3.). Cohens Textedition wird im folgenden mit *Texts and Recensions*, seine zuvor erschienene Studie *The Shi'ur Qomah, Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham – New York – London 1983, mit *Shi'ur Qomah* abgekürzt.

MS Dropsie 436, fol. 72–78; sefardisch, 15. Jh.

Unter den Hekhalot-Fragmenten der Kairoer Geniza findet sich eine direkte Textparallele nur zu §623 (*šar ha-panim*), dessen Zugehörigkeit zur Makroform *Merkava Rabba* jedoch umstritten ist⁴⁴:

MS Cambridge T.-S. K 21.95.S (= G1), col. F/22ff.; orientalisches, vor dem 9. Jh.⁴⁵

2.2. Redaktion

2.2.1. Der in der *editio princeps* verwendete Titel מרכבה רבה findet sich in drei Handschriften der *Synopse* (MSS New York, Oxford und München 40), hier jedoch jeweils als Postskript: סליק מרכבה רבא/רבה («Zuende ist *Merkava Rabba*»; §708). Die vom Herausgeber des Erstdrucks beigegebene und (im Druck hervorgehobene) Überschrift רזו של סנדלפון («Das Geheimnis des Sandalfon») ist in der *Synopse* zu Beginn von §597 in MS Oxford («Das Geheimnis des Sandalfon usw.»; es schließt jedoch ein Akatri'el-Stück an) und im Text der *Merkava Rabba* (§656; »R. Yishma'el sagte: Ich fragte R. 'Aqiva nach dem Geheimnis des Sandalfon«) belegt. Aus diesem Textstück dürfte die Überschrift »Das Geheimnis des Sandalfon« in der *editio princeps* entlehnt sein. Der Titel *Merkava Rabba* ist sonst nur noch in MS Sassoon 290 (S. 331) zusammen mit dem Titel *Merkava Zuṭa* bezeugt, ohne daß aus dem Zusammenhang etwas über den Inhalt der beiden Schriften erkennbar wäre⁴⁶.

2.2.2. Das Textmaterial von *Merkava Rabba* bietet sich in den fünf Handschriften in unterschiedlichen Ausformungen dar, wobei MS München 22 mit der *editio princeps* besonders eng zusammengeht⁴⁷. Die Handschrift Dropsie bricht in §657 ab; die nachfolgenden Blätter mit dem Schluß von *Merkava Rabba* und womöglich weiterem Hekhalot-Material sind verlorengegangen. Auch der Hekhalot-Komplex in MS New York, der mit §712 endet, ist nicht mehr vollständig erhalten⁴⁸. Von den nachfolgenden Folio haben sich kleinere Papierreste erhalten, die erkennen lassen, daß die Kompilation von Hekhalot-Stücken mit dem genannten Paragraphen noch nicht erschöpft war.

Das Ende von *Merkava Rabba* wird, wie erwähnt, durch das Postskript *seleg merkava rabba* (§708) in den Handschriften Oxford, New York und München 40 eindeutig gekennzeichnet⁴⁹. Schwieriger ist es hingegen, den Beginn der Makroform abzugrenzen. Während Gruenwald von vornherein den *šar ha-panim*-Komplex (§§623–639) und das *ḥotam gadol/keter nora*²-Stück (§§651–654)⁵⁰ zum Be-

⁴⁴ Dazu unten 2.2.

⁴⁵ Dazu *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 9ff.

⁴⁶ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 18. Zu MS Sassoon 290 s. oben 1.2.

⁴⁷ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 17f.

⁴⁸ Zu den §§709–712, die an dieser Stelle nur in New York vorkommen, s. unten 2.2.3.

⁴⁹ Zu den in MS New York folgenden Paragraphen s. unten 2.2.3.

⁵⁰ Zu den §§640–650 (*Ḥarba de-Moshe* II) s. Abschnitt 1.

2. *Merkava Rabba*

stand von *Merkava Rabba* rechnet⁵¹, möchte Schäfer den Beginn der Schrift eher mit §655 ansetzen, wozu sich weitere Versatzstücke gruppiert hätten⁵². Die §655 eröffnende Formel (»R. Yishma'el sagte: Ich sah den König der Welt auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen ...«) wird im folgenden Kontext noch zweimal im Zusammenhang mit dem *Shi'ur Qoma*-Komplex dieser Makroform aufgegriffen (§§688 und 691). Diese Formel läßt also zumindest eine engere redaktionelle Zusammengehörigkeit der Abschnitte §§655ff. und §§688ff./691ff. erkennen⁵³.

Auch der mit §§655ff. einsetzende Textkomplex ist aus verschiedenen Einzelstücken (»Mikroformen«) redigiert, die sich teils sprachlich (Aramäisch), teils thematisch-inhaltlich vom Kontext abheben. Weiterhin fällt auf, daß mehrere Paragraphen Parallelen in anderen Makroformen haben. Zu den §§655–657 findet sich in MS Oxford eine Dublette, die jedoch in einem völlig anderen Kontext (§§821–824) und auffälligerweise der Textversion von München 22 (§§655–658) näher steht als der ersten Oxforder Fassung. Die *pardes*-Erzählung (§§671–673) ist in *Merkava Rabba* und *Hekhalot Zutarti* (§§344–346) bezeugt⁵⁴. Der *šar ha-tora*-Komplex der §§677–679 findet sich in mehreren Manuskripten im Kontext von *Hekhalot Rabbati* (§§277–280 bzw. §§308–309). Das Thronlied in §687 ist auch aus *Hekhalot Rabbati* (§§94 bzw. 154, hier jedoch nicht in allen Handschriften) bekannt. Zu erwähnen ist schließlich, daß der *Shi'ur Qoma*-Text von *Merkava Rabba* (§§688ff.) trotz erheblicher Textunterschiede hinsichtlich seiner Struktur sowie der Angabe von Maßen und Namen mit den in §947ff. beginnenden *Shi'ur Qoma*-Traditionen⁵⁵ verwandt ist und daher dem Redaktor von MS New York Anlaß bot, beide Fassungen ineinanderzuarbeiten⁵⁶. Deutliche thematische Bezüge zu der Aufstiegstradition von *Hekhalot Rabbati* weist das 'Aqiva-Stück der §§685f. auf.

Diese Beobachtungen zur Redaktion deuten eher auf ein spätes Stadium der Kompilation, in dem sehr verschiedene Traditionen redigiert wurden. Fragt man nach thematischen Kriterien, die für die Redaktion von *Merkava Rabba* konstitutiv sein könnten, so läßt sich sagen: »Inhaltlich zieht sich wie ein roter Faden durch den ganzen Text als Thema der MR (*Merkava Rabba*) das 'große Geheimnis' (*raz*, *midda* oder auch einfach *davar*), das als Geheimnis der Tora zu interpretieren ist.«⁵⁷ Von der *šar ha-tora*-Thematik aus betrachtet läßt sich nun auch

⁵¹ *Apocalyptic and Merkava Mysticism*, Leiden/Köln 1980 [AGAJU 14], S. 174ff.

⁵² *Hekhalot-Studien*, S. 22ff.

⁵³ Der *Shi'ur Qoma*-Komplex wird hingegen von Gruenwald überhaupt nicht in die inhaltliche Analyse von *Merkava Rabba* eingeschlossen, obwohl er durch die Unterschrift am Ende von §708 eindeutig als Bestandteil dieser Makroform ausgewiesen ist. Gruenwald folgt hier offensichtlich der *editio princeps*, in der dieses Stück unter Hinweis auf die Edition von *Shi'ur Qoma* im Amsterdamer Druck *Sefer Razi'el* (1701) fehlt. Auch in MS München 22 ist der *Shi'ur Qoma*-Komplex nicht enthalten; *Merkava Rabba* endet bereits mit §670.

⁵⁴ Zu den Unterschieden zwischen beiden Versionen s. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, §344 mit Anm. 1.

⁵⁵ Dazu unten Abschnitt 3.

⁵⁶ Dazu 2.2.3.

⁵⁷ Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 30.

eine engere inhaltliche Beziehung zwischen dem *šar ha-panim*- und *ḥotam gadol/keter nora*²-Stück auf der einen und den mit §§655ff. einsetzenden Traditionen auf der anderen Seite feststellen. Hier wie dort durchzieht das Thema des großen Geheimnisses bzw. der verborgenen Weisheit die Texte, womit auf den Erwerb von Tora-Erkenntnis bzw. den Schutz vor dem Vergessen der Tora angespielt wird⁵⁸. Das gesamte Textmaterial gehört in der vorliegenden redaktionellen und thematischen Ausformung also zum Umfeld der *šar ha-tora*-Tradition. In welchen Einzelschritten die Redaktion auch verlaufen sein mag (dies wird erst aufgrund eingehender literar- und redaktionskritischer Studien zu eruieren sein), ihr leitender Gesichtspunkt ist zweifellos die *šar ha-tora*-Thematik.

Die folgende synoptische Tabelle veranschaulicht den Aufriß der fünf Handschriften unter Einschluß des *šar ha-panim*- und *ḥotam gadol/keter nora*²-Stückes⁵⁹:

N8128	O1531	M40	M22	D436
623–639 ⁶⁰	623–639	623–639	623–639	623–639
640–650 ⁶¹	-	-	-	-
-	651–654 ⁶²	651–654	-	651–654
655–657	655–657	655–657	655–657	655–657 ⁶³
-	-	-	658	-
659–665	659–665	659–665	659–665	-
666–670	666–670	666–670 ⁶⁴	666–670	-
671–674	671–674	- ⁶⁵	-	-
675–676	675–676	675–676	-	-
677–679 ⁶⁶	677–679	677–679	-	-
680–708	680–708	680–708	-	-
709–712 ⁶⁷	-	-	-	-
-	821–824 ⁶⁸	-	-	-

⁵⁸ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 118 (*šar ha-panim*), S. 37 (*ḥotam gadol/keter nora*²) und S. 30 (*Merkava Rabba*).

⁵⁹ Zur inhaltlichen Strukturierung s. unten 2.5.

⁶⁰ Beschwörung des *šar ha-panim*; in MSS New York und Oxford geht *Harba de-Moshe I* voran (s. oben Abschnitt 1.), in MSS München 40 und Dropsie schließt das Stück an *Ma'ase Merkava* an.

⁶¹ *Harba de-Moshe II*.

⁶² *ḥotam/keter*-Stück.

⁶³ Das Manuskript bricht am Ende von fol. 78 ab.

⁶⁴ In MS München 40 ist ein größeres Textstück infolge eines Schreibfehlers ausgefallen; s. §665 mit Anm. 7.

⁶⁵ MS München 40 zitiert von der mit §671 beginnenden *pardes*-Erzählung nur den einleitenden Satz; s. §671 mit Anm. 1.

⁶⁶ In der *Synopse* wird hier zusätzlich die Textparallele von MSS Budapest, Vatikan und München 22, die im Kontext der Makroform *Hekhalot Rabbati* überliefert ist, synoptisch wiedergegeben; s. auch die synoptische Übersetzung dieses Stückes im vorliegenden Band.

⁶⁷ Zu diesem Stück s. 2.2.3.

⁶⁸ Dublette zu den §§655–658.

2. Merkava Rabba

2.2.3. Wie im Blick auf die Redaktion der vorangehenden Hekhalot-Texte festgestellt⁶⁹, weist auch die Makroform *Merkava Rabba* in MS New York einige signifikante Textunterschiede zu den übrigen Handschriften auf, die auf eine zielgerichtete Redaktion des gesamten in diesem Manuskript enthaltenen Hekhalot-Materials zurückgehen. Das Fehlen des *ḥotam gadol/keter nora*²-Stückes (§§651–654) mag damit zusammenhängen, daß der Redaktor eine Dublette zu der im Kontext von *Hekhalot Rabbati* überlieferten Version (§§318–321) vermeiden wollte. Die zweite, nur in MS New York enthaltene Fassung von *Harba de-Moshe* (§§640–650) ist im Zusammenhang mit weiteren magischen Traditionen zu sehen, die in mehrere Makroformen inkorporiert wurden⁷⁰.

Auffallend ist vor allem die Bearbeitung des *Shi'ur Qoma*-Materials von *Merkava Rabba* in MS New York (§§688ff.), in das die *Shi'ur Qoma*-Tradition der §§947ff.⁷¹ durchgängig eingearbeitet ist. Abweichende Lesungen bei den Maßen der Körperl Glieder Gottes werden häufig mit »andere Lesart« eingeleitet⁷²; unterschiedliche Namenstraditionen sind nur zum Teil gekennzeichnet⁷³, so daß etwa zu den Fingern einer Hand bzw. zu den Zehen eines Fußes zehn statt fünf Namen angegeben werden⁷⁴. Weitere *Shi'ur Qoma*-Stücke hat der Redaktor in *Hekhalot Zutarti* eingeschaltet⁷⁵. Zur *Shi'ur Qoma*-Tradition gehören ferner die §§710 und 711, die erst im Anschluß an das auch in MS New York deutlich gekennzeichnete Ende von *Merkava Rabba* folgen und den Text der §§952f. in stark bearbeiteter Form beinhalten. Um die Redaktion zu verdeutlichen, wird in der Übersetzung die *Shi'ur Qoma*-Version von MS New York durchgängig synoptisch wiedergegeben⁷⁶.

Hingewiesen sei schließlich noch auf die *pardes*-Erzählung (§§671ff.), die nur in MS New York mit Traditionen aus b Ḥagiga ausgestaltet ist⁷⁷.

2.3. Sprache

Die Makroform *Merkava Rabba* ist überwiegend in Hebräisch verfaßt. Ein aramäischer Passus liegt in dem thematisch abgeschlossenen Stück §§664–670 vor, das sich also schon aufgrund der Sprache vom Kontext deutlich unterscheidet. Identifizierbare griechische Lehnworte, die in mehreren Makroformen der Hekhalot-Literatur nachgewiesen werden konnten (vor allem in *Hekhalot Rabbati*⁷⁸,

⁶⁹ S. *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XIIff.

⁷⁰ Dazu auch Herrmann/Rohrbacher-Sticker, *FJB* 17, 1989, S. 101ff.

⁷¹ Dazu Abschnitt 3.

⁷² Z.B. §§695, 697 u.ö.

⁷³ S. die Namenslisten in §§696 (die Namen auf Gottes Herzen) und 698 (die Namen auf Gottes Stirn).

⁷⁴ S. §702.

⁷⁵ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XIIff.

⁷⁶ Cohens sog. kritische Edition der *Shi'ur Qoma*-Tradition von *Merkava Rabba* (*Texts and Recensions*, S. 54ff.) läßt die redaktionellen Zusammenhänge nicht mehr erkennen.

⁷⁷ Zur Redaktion der *pardes*-Erzählung in diesem Manuskript s. Herrmann/Rohrbacher-Sticker, *FJB* 17, 1989, S. 112ff.

⁷⁸ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XIXf.

*Hekhalot Zutarti*⁷⁹ und in den beiden Versionen von *Harba de-Moshe*) fehlen hier.

2.4. Datierung und Herkunft

Jeder Versuch, die Entstehungszeit der Makroform *Merkava Rabba* im Sinne einer absoluten Chronologie festlegen zu wollen, erscheint beim gegenwärtigen Stand der Forschung aussichtslos⁸⁰. Grundsätzlich wird man zwischen dem Alter der Einzeltraditionen (Mikroformen) und dem ihrer redaktionellen Zusammenstellung zur Makroform *Merkava Rabba*, wie sie aus den mittelalterlichen Handschriften bekannt ist, zu unterscheiden haben⁸¹. Weder die Mikroformen noch die Makroform *Merkava Rabba* sind jedoch so intensiv erforscht, daß man für das eine oder andere ein fixes Datum angeben könnte. Die Beobachtungen zur Redaktion (Abschnitt 2.2.) sprechen im Blick auf die relative Chronologie eher für ein spätes Stadium der Endredaktion von *Merkava Rabba* innerhalb der Hekhalot-Tradition. Vieles deutet darauf hin, daß hier sehr verschiedene Traditionen unter dem leitenden Thema »das große Geheimnis der Tora« (*šar ha-tora*-Thematik) redigiert wurden.

Entscheidend für die Datierung wäre also zunächst die Klärung der Frage, wie sich die Einzeltraditionen (Mikroformen) zueinander verhalten. Daß die Forschung von einem Konsens in dieser Frage noch weit entfernt ist, soll hier an dem für *Merkava Rabba* zentralen Thema des *šar ha-tora* illustriert werden. Scholem räumte der Aufstiegstradition, wie sie sich vor allem in *Hekhalot Zutarti* und *Hekhalot Rabbati* erhalten hat, die zeitliche Priorität vor der *šar ha-tora*-Thematik ein⁸². Wenn am Ende von *Hekhalot Rabbati* in zahlreichen Handschriften ein umfangreicher *šar ha-tora*-Komplex an die Aufstiegstraditionen anschließt (§§278ff.), so drücke sich in diesem literarischen Nacheinander auch ein zeitliches Gefälle aus⁸³. Auch für Gruenwald ist die *šar ha-tora*-Tradition sekundärer Natur, was sich zudem an einem in *Merkava Rabba* enthaltenen Textstück eindeutig festmachen lasse. Die Wendung »Tag für Tag erschien es mir (= R. Yishma'el), als stünde ich vor dem Thron der Herrlichkeit« (§680) wird von ihm dahingehend interpretiert, daß sie »betrays the fact that the *Sar-Torah* experience was considered a substitute for the ascension unto the heavenly Merkavah«⁸⁴. Halperin geht

⁷⁹ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XVI.

⁸⁰ S. auch *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. 20ff., und III, S. 16f. und 32ff.

⁸¹ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 30.

⁸² Vgl. *Jewish Gnosticism*, S. 12.

⁸³ S. dazu auch Scholems Artikel »Merkabah Mysticism«, in: *Encyclopaedia Judaica* XI, 1971, Sp. 1387: »Chapters 27–30 (sc. of *Hekhalot Rabbati*) include a special tract, found in several manuscripts under the title *Sar Torah*, which was composed much later than the bulk of the work.« Vgl. auch E.E. Urbach, *המסורות על תורת הסוד בתקופת התנאים*, in: *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Hebrew Section, Jerusalem 1967, S. 1ff., und insbesondere S. 23ff.

⁸⁴ *Apocalyptic and Merkava Mysticism*, S. 179; s. auch S. 169ff. zu dem *šar ha-tora*-Komplex am Ende von *Hekhalot Rabbati*.

2. *Merkava Rabba*

neuerdings davon aus, daß Aufstiegstradition und *šar ha-tora* sich aus einer gemeinsamen Wurzel, der »popular synagogue tradition of merkabah interpretation«⁸⁵ entwickelt hätten, wobei er für die Träger der Hekhalot-Tradition den *šam ha-areš* und damit eine antirabbinische Bewegung postuliert. Die Hekhalot-Tradition wird von ihm zum »revolutionary manifesto« der »Jewish masses«⁸⁶ hochstilisiert, deren Träger ein Exempel statuieren wollten »of their own struggle with the rabbinic elite for a place of honour within Jewish society – an unequal and frustrating struggle which they waged with magic as their chief weapon«⁸⁷.

Es versteht sich von selbst, daß gerade *Merkava Rabba*, wo das magische Element sehr viel stärker ausgeprägt ist als in den meisten anderen Hekhalot-Texten, ein wichtiger Baustein für Halperins Gewichtung des Magischen, und hier vor allem der *šar ha-tora*-Tradition, darstellt⁸⁸. Halperins These ist in ihren Voraussetzungen gewiß äußerst problematisch und in ihrem Versuch, ein Erklärungsmodell für die gesamte Hekhalot-Überlieferung zu bieten, nicht haltbar⁸⁹. Auch Scholems Argumentation ist im Hinblick auf *Merkava Rabba* nicht konsequent, wenn er einerseits den *šar ha-tora*-Komplex und damit *Merkava Rabba* als »spät« einstuft, andererseits die *Ši'ur Qoma*-Tradition, die er spätestens ins 2. Jh. datiert wissen möchte⁹⁰, als ursprünglichen Bestand von *Merkava Rabba* vermutet⁹¹.

Die in der gegenwärtigen Forschung vertretenen, höchst kontroversen Positionen hinsichtlich der Fragen nach Alter und Herkunft der Hekhalot-Literatur lassen, gerade auch im Blick auf *Merkava Rabba*, einmal mehr die Notwendigkeit genauerer literar-, redaktions- und traditionsgeschichtlicher Analysen erkennen.

2.5. *Aufbau und Inhalt*

Das Textmaterial von *Merkava Rabba* läßt sich unter Einschluß der Beschwörung des *šar ha-panim* und des *ḥotam gadol/keter nora*²-Stückes in folgende Einheiten gliedern:

1. §§623–639: Beschwörung des *šar ha-panim* (Fürst des Angesichts).
2. §§651–654: *ḥotam gadol/keter nora*²-Stück (das Große Siegel und die Furchtbare Krone).
3. §§655–658 = §§821–824: Das Geheimnis von Sandalfon.

⁸⁵ *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988 [TSAJ 16], S. 387.

⁸⁶ *Ibid.*, S. 385.

⁸⁷ *Ibid.*, S. 450.

⁸⁸ Vgl. *ibid.*, S. 384: »It is not easy to see why anyone would care about 'descent to the merkabah'; unless, as *Merkavah Rabbah* suggests, he saw in this journey a source and legitimation for *Šar Torah*«.

⁸⁹ Vgl. Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott* (im Druck).

⁹⁰ *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962 [SJ 3], S. 17.

⁹¹ *Jewish Gnosticism*, S. 7; vgl. auch Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 28. Zur Datierung von *Ši'ur Qoma* s. unten 3.3.

Einleitung

4. §§659–663: Magische Praktiken zu bestimmten Festzeiten.
5. §§664–670: Die über die sieben *requ'im* (Himmel) gesetzten Engelfürsten und ihr Lobpreis.
6. §§671–674: *pardes*-Erzählung.
7. §§675–687: Das große Geheimnis; *šar ha-tora*-Traditionen.
8. §§688–704: *Ši'ur Qoma*-Beschreibung der thronenden Gottheit.
9. §§705–708: Das große Geheimnis; Beschwörung und Benediktionen.
10. §§709–712: Lehrtradition über die Verheißungen des *Ši'ur Qoma*; das Geheimnis des »großen Buches«.

Im folgenden werden die einzelnen Textstücke nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten beschrieben.

2.5.1. §§623–639

§623: Einleitungsformel (»R. 'Aqiva fragte R. Elie'zer«); Beginn der Beschwörung des *šar ha-panim* mit dem Ziel, ihn auf die Erde hinabsteigen zu lassen. Er soll dem Beschwörer die »Geheimnisse oben und unten ... die verborgenen (Tiefen) der Weisheit (תעלומות חכמה) und die Klugheit der Einsicht (ערמת תושיה)« offenbaren. Verschiedene Reinigungspraktiken werden als Voraussetzung für die Beschwörung genannt.

§624: Beschwörung der »Fürsten des Schreckens, der Furcht und des Zitterns« mit dem 42buchstabigen Namen.

§625: Hier beginnt die eigentliche Beschwörung, die ein kunstvoll komponiertes und dramatisch strukturiertes Beschwörungsformular darstellt, das sich bis zu dem höchsten und geheimnisvollsten Namen des *šar ha-panim* steigert (§630). Jedes der folgenden vier Beschwörungsformulare besteht aus den beiden Elementen der Anrufung (אני קורא לך = »ich rufe dich an«) und der Beschwörung (אני משביע עליך = »ich beschwöre dich«).

§626: Die Anrufung mit dem Namen 'WZHY' und dem Beinamen »Jüngling« deutet darauf hin, daß der *šar ha-panim* mit Meṭaṭron zu identifizieren ist.

§627: Beschwörung des *šar ha-panim*, damit er sich auch weiterhin dem Willen des Beschwörers verbinde (גזיק).

§628: Anrufung mit den 14 Namen, die in zwei unterschiedlichen Schreibweisen wiedergegeben werden.

§629: Beschwörung mit den 14 Namen.

§630: Die vier (der 14 Namen), die auf den Häuptionen der *ḥayyot* eingraviert sind.

2. Merkava Rabba

§631: Die vier Namen auf den vier Seiten des Thrones.

§632: Die vier Namen auf den vier Kronen der Ofanim.

§633: Die beiden letzten der 14 Namen, die auf Gottes Krone eingraviert sind.

§634: Die Beschwörung mit den 14 Namen zielt wiederum darauf ab, den *šar ha-panim* hinabsteigen zu lassen, damit er die schon in §623 genannten Geheimnisse offenbare. Der Text wechselt am Ende zur Beschreibung des Thrones der Herrlichkeit über.

§635: Anrufung mit den fünf Namen, die jeweils mit dem theophoren Element **אל** **יה** enden.

§636: Beschwörung mit den fünf Namen, deren »Buchstaben in Feuer geschrieben sind«; erneute Aufforderung an den *šar ha-panim* hinabzusteigen und den Willen des Beschwörers zu erfüllen. Mit den magischen Namen gewinnt der Beschwörer solche Macht über den *šar ha-panim*, daß er ihm sogar Bestrafung und Vernichtung im Falle seines Zauderns androhen kann.

§637: Anrufung mit dem höchsten und geheimnisvollsten Namen, der mit Ausnahme eines Buchstabens dem Gottesnamen entspricht. Auch dies deutet wiederum auf die Identifikation des *šar ha-panim* mit Meṭaṭron hin. Der Name wird in verschlüsselter Form und in der »reinen Sprache«, d.h. als Tetragrammpermutation, wiedergegeben.

§638: Beschwörung mit dem höchsten Namen, der wiederum in zwei Darstellungsformen genannt wird.

§639: Rückkehr des *šar ha-panim*: »Steig auf in Frieden«. Auch die Rückkehr ist mit der Nennung von (Gottes-)Namen verbunden.

2.5.2. §§651-654

§651: Einleitung: R. Yishma'el fragt R. Neḥunya b. Haqana nach den Namen des »Großen Siegels« (**חותם גדול**) und der »Furchtbaren Krone« (**כתר נורא**); von den folgenden, meist unverständlichen Namen könnte ein Name der Krone, **אזובגה**, dessen drei Buchstabenpaare jeweils die Zahl 8 ergeben, auf die gnostische Ogdoas-Spekulation hindeuten. Die kosmologische Bedeutung des Siegels (»mit dem Himmel und Erde besiegelt wurden«) und die magische Potenz der Krone (»mit der man alle Fürsten der Weisheit beschwört«) werden hervorgehoben.

§652: Anweisungen über die für den Gebrauch des Großen Siegels und der Furchtbaren Krone vorgeschriebenen Gebete.

§653: Das Gebet des Großen Siegels, in dem das Thema der Schöpfermacht Gottes entfaltet wird.

§654: Das Gebet der Furchtbaren Krone in Form eines Lobpreises Gottes, dessen »Krone größer und geliebter ist als alle Kronen«.

2.5.3. §§655-658/821-824

§655/§821: Einleitungsformel (»R. Yishma'el sagte: Ich sah den König der Welt auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen«); ein Sandalfon-Stück, offenbar in Anlehnung an b Ḥag 13b. Sandalfon nimmt die Tefillin von Gottes Haupt, um Strafverfügungen von der Erde abzuwenden (während er nach der Bavli-Tradition dafür sorgt, daß die Kronen, bestehend aus Israels Gebeten, auf Gottes Kopf gelangen). Am Paragraphenende ist vom »Geheimnis« (רזו) die Rede, womit die Beschwörung des Sandalfon gemeint sein dürfte.

§656/§822: Lehrtradition, die R. Yishma'el von R. 'Aqiva über das »Geheimnis des Sandalfon« (רזו של סנדלפון) empfängt; inhaltlich geht es um verschiedene Geheimnamen. Der Mystiker erfährt die Erleuchtung (אור) des Herzens, d.h. wohl Erleuchtung durch die Tora.

§§657f./§823f.: Einleitungsformel (R. Yishma'el); das Geheimnis Sandalfons gibt dem Menschen, sogar dem der Halakha Unkundigen (»Viehhirt«), Tora-Erkenntnis (so explizit in MSS München 22 und Oxford, §823); Voraussetzung sind jedoch bestimmte magische Praktiken und das korrekte Aufschreiben der Namen.

2.5.4. §§659-663

§659: Lehrtradition R. Yishma'els von R. 'Aqiva über magische Handlungen zu bestimmten Festzeiten: 'Aşeret, Neujahr, Neumonde und Neumond von Adar. Als Voraussetzung werden ethische Qualitäten wie »Reinheit, Aufrichtigkeit und Frömmigkeit« genannt.

§660: Die magische Handlung von 'Aşeret, die im Aufschreiben von Namen auf Myrtenblättern und ihrem Auslöschen mit Speichel besteht.

§661: Die magische Handlung von Neujahr entspricht der von 'Aşeret, jedoch sind Lorbeerblätter zu verwenden.

§662: Die magische Handlung an jedem Neumond, nach welcher die Namen auf Fingernägeln geschrieben und mit Speichel ausgelöscht werden sollen; in MS New York findet sich der Zusatz, daß man Salz als Beigabe verwenden und Wasser trinken solle.

§663: Die Prozedur des Adar-Neumonds unterscheidet sich von den vorangehenden Praktiken darin, daß die magischen Buchstaben in eine Silberschüssel geschrieben und mit Wein ausgelöscht, d.h. in Wein aufgelöst getrunken werden sollen. Es folgt ein mit *she'ela* eingeleitetes Stück über den unaussprechlichen Namen. Bevor man ihn »betet«, muß man sich reinigen und Galil(?) -Blätter zerkauen.

2.5.5. §§664–670

§664: Ohne Einleitungsformel; der Text wechselt hier zum Aramäischen. Lobpreis des Gottesnamens (vor allem Tetragrammpermutationen) durch die sieben über die sieben Himmel eingesetzten Engelfürsten, eröffnet von Mikha'el, dem »großen Engel«, im ersten Himmel (so MS New York).

§665: Lobpreis Gavri'els, der hier den Beinamen »gerechter Engel« trägt, im zweiten Himmel.

§666: SWRY'L im dritten Himmel; die anschließende Namenreihe beginnt mit dem Zitat Ex 34,6.

§667: Akatri'el im vierten Himmel; Namenreihe mit der Selbstoffenbarungsformel Gottes von Ex 3,14. Es folgt ein kurzes Meṭaṭron-Stück mit weiteren Namenstraditionen.

§668: Rafa'el im fünften Himmel.

§669: BWDY'L (mit Varianten) im sechsten Himmel.

§670: YWM(Y)L im siebenten Himmel; es folgen jedoch keine Namen, wie von der Struktur des Kontextes her zu erwarten wäre. Stattdessen werden magische Praktiken genannt, wonach das »Beten« der von den sieben Engeln vorgetragenen Namen die Erhöhung zu jeder Zeit und an jedem Ort garantiert.

2.5.6. §§671–674

§§671f. (die folgenden Textstücke wieder in Hebräisch): *pardes*-Erzählung (vgl. §§344f.). Einleitungsformel (R. 'Aqiva); die in MS New York enthaltene Fassung entspricht weitgehend b Ḥag 14bf., wobei die aramäische Bavli-Tradition über Elisha' b. Avuya ins Hebräische übertragen ist.

§673: Einleitungsformel (»R. 'Aqiva sagte«); Aufstiegsbericht R. 'Aqivas, der beim Aufstieg in den Himmel (magische) Zeichen an den Eingängen des Himmels anbrachte. Befehl Gottes an die Engel des Verderbens, von 'Aqiva abzulassen (entspricht §346, *Hekhalot Zuṭarti*).

§674: Aufstiegsbericht 'Aqivas, von dem jedoch nur der Anfang zitiert wird. Der volle Wortlaut des Stückes findet sich in *Hekhalot Zuṭarti* (§348).

2.5.7. §§675–687

§§675: Einleitungsformel (R. Yishma'el); die folgenden Paragraphen knüpfen mit der Erwähnung des »Geheimnisses« (סֵתֶר), das als das Geheimnis der Tora aufzufassen ist, an das Thema der §§655–658 an. Verheißungen an den Menschen, der das Geheimnis lernt und den Lobpreis Gottes spricht.

§676: In hymnischer Form wird Gott als der »Weise der Geheimnisse« und als »Herr des Verborgenen« gepriesen, der das Geheimnis in einer an m Av 1,1ff.

erinnernden Kette Mose, Josua, den Ältesten, den Propheten, den Frommen, den Gottesfürchtigen und schließlich ganz Israel offenbart hat.

§§677f.: Einleitungsformel (R. Yishma'el); R. Yishma'el vergißt im Alter von 13 Jahren die gelernte Tora und wird von seinem Meister R. Neḥunya b. Haqana zur Quaderhalle im Tempel gebracht. Dort beschwört Neḥunya b. Haqana ihn mit dem »Großen Siegel« (חֹתֶם גְּדוֹל) des ZBWDY'L (= Meṭaṭron), und sogleich wird ihm das »Geheimnis der Tora« (סֵדֶרֶה שֶׁל תּוֹרָה) offenbart und sein Herz erleuchtet, auf daß er nichts mehr vergißt.

§679: Ein kurzes, sehr schwieriges Stück, das wohl mit dem vorangehenden Kontext in Zusammenhang steht. Gemeint ist vielleicht, daß die durch das »Große Siegel« vermittelte Tora-Erkenntnis alle mühsam gelernte Tora aufwiegt.

§680: Schildert die Freude R. Yishma'els über die mittels des »großen Geheimnisses« (neugewonnene) Tora-Erkenntnis.

§681: Einleitungsformel (R. Yishma'el); R. 'Aqiva schickt R. Yishma'el noch einmal zu Neḥunya b. Haqana, der ihm das Geheimnis (hier als מִדָּה bezeichnet) erläutern soll, damit er es nicht falsch anwende und womöglich zu Schaden komme. Die kryptische Antwort Neḥunyas lautet: »Die Diener (Engel) beschwört man mit ihrem König (Gott) und den Knecht (Meṭaṭron) beschwört man mit seinem Meister (Gott)«. Jeder, der sich des »Geheimnisses« bedienen möchte, soll (magische) Namen nennen, und bis 111 zählen.

§682: Einleitungsformel (R. Yishma'el); theurgische Praktiken, die jeder, der im Besitz des »großen Geheimnisses« (רַז גְּדוֹל) ist, im Verlauf des täglichen Gebets erfüllen muß. Den Abschluß bildet eine Namenslitanei, in der jeder einzelne Name mit Meṭaṭron gleichgesetzt wird.

§683: Einleitungsformel (R. Yishma'el); ein kurzer Abschnitt über die Art und Weise, in der sich der Mensch »dieser Sache« (דְּבַר זֶה; gemeint ist zweifellos wieder das große Geheimnis) bedienen muß; Aufzählung ethischer Qualitäten.

§684: Einleitungsformel (R. Yishma'el); ein kurzes Stück über 40tägiges Fasten.

§685: Einleitungsformel (R. Yishma'el); ein kurzes Stück über R. 'Aqiva, der hinabstieg, um »die Merkava auszulegen« (לְדַרֹּשׁ בְּמַרְכָּבָה), wie es hier - offenbar in Anlehnung an m Ḥag 2,1 - heißt. Die zehn Namen Meṭaṭrons; vgl. dazu §277 (*Hekhalot Rabbati*). Den Abschluß bildet das Zitat Ex 34,6.

§686: Einleitungsformel (R. 'Aqiva); R. 'Aqiva tritt vor den Thron der Herrlichkeit und erfährt dort, daß auch ein Proselyt dieses »Geheimnis« anwenden kann, um im Torastudium erfolgreich zu sein. Dieses »Geheimnis« (מִדָּה) soll 'Aqiva den Menschen mitteilen. Der Paragraph zeigt enge thematische Parallelen zu *Hekhalot Rabbati*.

§687: Einleitungsformel (R. Yishma'el); jeder, der das »große Geheimnis« (רַז גְּדוֹל) lernt, soll eine Berakha sprechen. Es folgt völlig unvermittelt ein Thronlied,

2. Merkava Rabba

das auch aus *Hekhalot Rabbati* (§§94 und 154) bekannt ist und hier wahrscheinlich zum nachfolgenden *Shi'ur Qoma*-Komplex überleitet.

2.5.8. §§688-704

§688: Einleitungsformel (»R. Yishma'el sagte: Ich sah den König der Welt auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen ...«); hier beginnt der große *Shi'ur Qoma*-Komplex in der Fassung von *Merkava Rabba*. Aufforderung Yishma'els an den Fürsten der Tora: »Lehre mich das Maß unseres Bildners«. Die Antwort des Fürsten wird ausdrücklich als »Maß der Gestalt« (שיעור קומה) bezeichnet, wenngleich konkrete Maße erst von §695 an genannt werden.

§689: Beschwörung mit dem »Großen Siegel« (חותם גדול) und dem »Großen Schwur« (שבועה גדולה).

§690: Metatron-Tradition (der hier נער = »Jüngling« genannt wird); Metatron nennt Gott bei seinem »reinen, starken, mächtigen und furchtbaren Namen«. Der Name besteht vor allem aus Permutationen des Tetragramms.

§691: Die Einleitungsformel von §688 (»Ich sah ... den König der Welt auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen«) wird noch einmal aufgegriffen. Die anschließende Namenreihe hat eine Parallele in der *Shi'ur Qoma*-Version von §947. In MS New York sind beide Versionen miteinander kontaminiert.

§§692-694: Auf die erneute Antwort (vgl. §688): »Ich sage dir das Maß unseres Bildners« folgt zunächst ein Lobpreis des Gottesnamens, der vor allem aus Tetragramm-Permutationen besteht (§693).

§695: Beginn der eigentlichen *Shi'ur Qoma*-Tradition über die Maße und (Geheim-)Namen der Körperteile Gottes, beginnend mit den Fußsohlen, Fußgelenken und Unterschenkeln.

§696: Die Maße von den Oberschenkeln bis zum Hals; in MS New York mit Stücken aus der *Shi'ur Qoma*-Tradition von §948 (vor allem die in zwei Versionen überlieferten Namen auf Gottes Herzen) erweitert.

§697: Höhe des Halses, Kopfumfang und Größe der Krone mit der בשכמל"ז-Formel am Ende (in MS New York erweitert).

§698: Anzahl von Gottes Locken vor und nach der Tempelzerstörung; Beschreibung der Kopfpartie (Stirn, Ohren, Augen); in MS New York ist zusätzlich die Tradition über die 70 bzw. 72 Buchstaben auf Gottes Stirn eingearbeitet (vgl. §949).

§699: Fortsetzung der Beschreibung von Gottes Kopf, in die ein poetisches Stück über den »Anblick des Angesichts und der Wangen« sowie über Gottes aus Finsternis und Wolkendunkel aufleuchtenden Glanz eingearbeitet ist. Darauf folgt die Wendung: »Wir haben kein Maß in unseren Händen, doch die Namen sind uns enthüllt.«

Einleitung

§700: Sondergut in MS New York (R. Natan-Stück), das aus der *Shi'ur Qoma*-Tradition von §951 stammt.

§§701f.: Die Beschreibung der Körperglieder Gottes läuft hier wieder abwärts, von den Ohren über die Schultern und Finger bis zu den Zehen (in MS New York erweitert).

§703: Umrechnung der göttlichen Maße (»seine Parasangen«) in menschliche, gestützt auf Jes 40,12 (in MS New York mit der Parallelüberlieferung von §950 kontaminiert). Es folgen die Maße und Namen von Armen und Händen (in MS New York schon in §701 enthalten).

§704: Abschluß des *Shi'ur Qoma*-Stückes mit dem Zitat Cant 5,9-16. Während die Handschriften Oxford und München 40 nur Anfang und Ende des Zitates anführen, gibt MS New York den vollen Wortlaut wieder, wobei die Verse nicht in der Reihenfolge der Bibel, sondern in Analogie zum vorangehenden *Shi'ur Qoma*-Text wiedergegeben werden.

2.5.9. §§705–708

§705: Einleitungsformel (R. Yishma'el); Thema ist wieder das »Große Geheimnis« (רז גדול). Beschrieben bzw. verheißen wird der Erfolg dessen, der dieses Geheimnis lernt. Der Schlußsatz bezieht das Stück auf den vorangehenden *Shi'ur Qoma*-Text.

§706: Anweisung zum täglichen Lernen bzw. Rezitieren des »Geheimnisses« (nur in MS New York mit »R. Yishma'el sagte« eingeleitet). Es folgt eine Beschwörung Meṭatron's, die deutlich auf den vorangehenden Paragraphen Bezug nimmt.

§707: Hymnisches Gebet mit sechs Berakhot, in dem das Thema von *Merkava Rabba* (das große Geheimnis, Tora-Erkenntnis u.a.) noch einmal zusammenfassend aufgegriffen wird.

§708: Den Abschluß von *Merkava Rabba* bildet eine Wortfolge, in der übersetzbare und unübersetzbare Satzfragmente und Namen ineinander übergehen; es folgen eine Bitte um Erhörung des Gebets und das Postskript »Zuende ist *Merkava Rabba*«.

2.5.10. §§709–712

§§709–712: Nur in MS New York an dieser Stelle; die §§710f. stammen aus der *Shi'ur Qoma*-Tradition der §§952f. (stark bearbeitet); §712 ist ein Stück über die in dem »großen Buch« enthaltenen Namen (entspricht §500 im MS München 22 bzw. §854 in MS Oxford).

3. *Shi'ur Qoma*

3.1. *Handschriften*

Die Makroform *Shi'ur Qoma*, deren Kern die gänzlich anthropomorphe Beschreibung der thronenden Gottheit bildet, ist aus zahlreichen mittelalterlichen Handschriften bekannt⁹². In der *Synopse zur Hekhalot-Literatur* findet sich, abgesehen von der in Abschnitt 2 besprochenen *Shi'ur Qoma*-Tradition der Makroform *Merkava Rabba* und einem kurzen *Shi'ur Qoma*-Versatzstück in *Hekhalot Rabbati* (§167), eine Texteinheit in den Handschriften Oxford, München 22 und München 40 (§§468ff. = 728ff.)⁹³, die im dritten Übersetzungsband bei der Textparallele von MS New York durchgängig berücksichtigt ist (§§376ff.)⁹⁴ und daher im vorliegenden Übersetzungsband nicht noch einmal übersetzt wird.

In MS München 40 ist ein weiteres, sehr viel umfangreicheres *Shi'ur Qoma*-Stück enthalten (§§939ff.), das mit der *Shi'ur Qoma*-Tradition der zum selben Kodex gehörenden Geniza-Fragmente MS Cambridge T.-S. K 21.95.C (= G8)⁹⁵ und MS Oxford Heb. c.65.6 (= G9)⁹⁶ eng zusammengeht⁹⁷. Das Oxforder Fragment stellt aller Wahrscheinlichkeit nach die unmittelbare Fortsetzung des zuvor genannten Fragments dar⁹⁸. Diese *Shi'ur Qoma*-Tradition ist in MS New York teils in *Hekhalot Zutarti* (§§367ff.)⁹⁹, teils in *Merkava Rabba* (§§688ff.)¹⁰⁰ eingearbeitet. Die Textversion von MS New York ist im dritten Übersetzungsband (*Hekhalot Zutarti*) bzw. im vorliegenden Band (*Merkava Rabba*) durchgängig wiedergegeben und wird bei den §§939ff. nicht mehr berücksichtigt.

Zum ersten *Shi'ur Qoma*-Stück von §939 liegt ein weiterer Textzeuge in dem Geniza-Fragment MS Cambridge T.-S. K 21.95.I (= G4), fol. 1af./16ff. vor¹⁰¹. Es fällt auf, daß der Text dieses Paragraphen hier stärker aramaisiert ist als in den übrigen Textzeugen. Die *Hekhalot Rabbati*-Texte auf fol. 2af. stellen mit Sicherheit nicht die ursprüngliche Fortsetzung der *Shi'ur Qoma*-Tradition dar, über deren ursprünglichen Textumfang sich aufgrund des fragmentarischen Zustands dieser Handschrift nichts Sicheres sagen läßt.

⁹² Zu den Handschriften s. vor allem Cohen, *Texts and Recensions*. Mehrere wichtige Geniza-Fragmente waren Cohen unbekannt; dazu und zu Cohens Editionspraxis und Urtexthypothese s. unten 3.2.

⁹³ Dieser *Shi'ur Qoma*-Text stellt bei Cohen keine eigene Rezension dar.

⁹⁴ S. auch die Übersichtstabelle in *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XIIIff. Dieser Texttradition steht das Geniza-Fragment MS Sassoon 522 nahe; s. *ibid.*, S. XIV, und die Edition bei Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 104ff. Teiledition bei Cohen, *Texts and Recensions*, S. 188f.

⁹⁵ Dazu *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 97ff.; von Cohen, *Texts and Recensions*, nicht benutzt.

⁹⁶ Dazu *ibid.*, S. 112ff. = Cohen, *Texts and Recensions*, S. 183ff.

⁹⁷ Zu den Unterschieden in Umfang und Aufbau des Textes s. unten 3.2.

⁹⁸ S. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 79.

⁹⁹ Dazu *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* III, S. XIIIff.

¹⁰⁰ Dazu oben 2.2.3.

¹⁰¹ *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 69.

Die *Shi'ur Qoma*-Texte in MS München 22 (§§480ff.) gehen mit den §§947ff. zusammen, wenngleich hinsichtlich der Redaktion und Textqualität zum Teil erhebliche Unterschiede bestehen. Die übrigen *Shi'ur Qoma*-Stücke in diesem Manuskript sind in den dritten Übersetzungsband aufgenommen¹⁰².

Aus der Kairoer Geniza ist eine weitere *Shi'ur Qoma*-Version bekannt, die in den europäischen Handschriften keine Parallele hat und durch die Fragmente T.-S. K 21.95.H (= G10)¹⁰³ und T.-S. K 21.95.J (= G11)¹⁰⁴ repräsentiert wird. Der *Shi'ur Qoma*-Text beider Fragmente, der insgesamt erheblich kürzer als die Versionen der zuvor genannten Textzeugen ist, wird weitgehend synoptisch übersetzt.

Die Übersetzung von *Shi'ur Qoma* stützt sich somit auf folgende Handschriften und Fragmente:

MS München Cod. hebr. 40, fol. 132b-138b; ashkenazisch, Ende 15. Jh.

MS München Cod. hebr. 22, fol. 169b-170b; italienisch, Mitte 16. Jh.¹⁰⁵

MS Cambridge T.-S. K 21.95.C (= G8), fol. 1a-b; orientalisch, vor der Mitte des 11. Jh.

MS Oxford Heb. c.65.6 (= G9), fol. 6a-b; orientalisch, vor der Mitte des 11. Jh. (Fortsetzung von G8).

MS Cambridge T.-S. K 21.95.I (= G4), fol. 1a-b; orientalisch, ca. 12. Jh. oder etwas später.

MS Cambridge T.-S. K 21.95.H (= G10), fol. 1a; orientalisch, wahrscheinlich vor der Mitte des 11. Jh.

MS Cambridge T.-S. K 21.95.J (= G11), fol. 1a-b; Iraq, relativ spät.

3.2. Redaktion

3.2.1. Die in der modernen Forschung geläufige Bezeichnung *שיעור קומה* («Maß der Gestalt») wird schon in der Hekhalot-Tradition selbst als terminus technicus für die anthropomorphe Spekulation um die Maße der thronenden Gottheit verwandt¹⁰⁶. Sie ist in mehreren Handschriften im Sinne einer Überschrift dem Text vorangestellt und z.T. durch eine eigene Textzeile besonders hervorgehoben¹⁰⁷. Daneben finden sich in den Handschriften noch weitere Titel wie *ספר הקומה* («Buch von [Gottes] Gestalt») ¹⁰⁸, *ספר השיעור* («Buch von [Gottes] Maß») ¹⁰⁹, *סוד*

¹⁰² S. dort S. XIIIff. und XV (1.2.6.).

¹⁰³ Dazu *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 129ff.

¹⁰⁴ Dazu *ibid.*, S. 131ff. Beide Fragmente waren Cohen unbekannt.

¹⁰⁵ Zu der Textparallele zu §947 (die Namen Metatrons) in dem Fragment T.-S. K 21.95.L (*Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 135ff.) s. §947 mit Anm. 1.

¹⁰⁶ Vgl. §§688, 692, 697, 948 und 952.

¹⁰⁷ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 82; Cohen, *The Shi'ur Qomah*, S. 77ff.; *id.*, *Texts and Recensions*, S. 125 und 192 (MS Londen Or. 10675, der von Cohen vermutete Urtext; dazu unten 3.2.3.).

¹⁰⁸ Cohen, *Texts and Recensions*, S. 125.

¹⁰⁹ Cohen, *ibid.*, S. 27.

3. Shi'ur Qoma

שיעור קומה («Mysterium vom Maß der Gestalt»)¹¹⁰ und שער הקומה («Pforte¹¹¹ von [Gottes] Gestalt») ¹¹².

3.2.2. Die handschriftliche Überlieferung des *Shi'ur Qoma* läßt erkennen, daß im Mittelalter mehrere, stark voneinander abweichende redaktionelle Ausformungen dieser Spekulation im Umlauf waren. Die am besten bezeugte Texttradition entspricht der in der *Synopse*, §§939–978, edierten Fassung, wobei ein genauer Vergleich der Textzeugen auch hier z.T. erhebliche Unterschiede in Aufbau und, vor allem, Umfang des Textes zeigt. Dieser Tradition stehen die bei Cohen als *Sefer Razi'el*¹¹³ und *Sefer ha-Qoma*¹¹⁴ bezeichneten Rezensionen am nächsten; mit ihr gehen, wie bereits in 3.1. erwähnt, die Geniza-Fragmente G8 und G9 eng zusammen¹¹⁵. Hinsichtlich der Redaktion der §§939–946 weist G8 jedoch einen charakteristischen Unterschied zu den europäischen Handschriften auf. Der Text des Fragments ist so redigiert, daß die beiden *Shi'ur Qoma*-Stücke von §939 und §§947–951 kombiniert sind¹¹⁶, während in den übrigen Handschriften die große *melekh-Litanei* (§§941–945) in die Beschreibung des *Shi'ur Qoma* eingeschaltet ist, die in dem Fragment der eigentlichen Beschreibung Gottes vorangeht¹¹⁷.

Die Nähe der *Shi'ur Qoma*-Tradition der Fragmente zu den europäischen Handschriften sollte jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, daß in G8 solche Hekhalot-Texte zum Kontext von *Shi'ur Qoma* gehören, die in Wortlaut und Duktus von der europäischen Handschriftentradition erheblich abweichen bzw. ohne Parallele bleiben.¹¹⁸

¹¹⁰ MS Sassoon 290; so nach Cohen, *The Shi'ur Qomah*, S. 80. Zu dieser Handschrift s. auch Abschnitt 1.

¹¹¹ Im Sinne von Abschnitt/thematische Einheit.

¹¹² MSS Oxford Michael 175 (Neubauer I, 2257) und Oxford Opp. 495 (Neubauer I, 1568); dazu Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 157f. bzw. 159f. Der Zusatz מבעל הרוקח in der Überschrift zeigt, daß diese Texttradition auf El'azar von Worms zurückgeht.

¹¹³ So nach dem Amsterdamer Erstdruck von 1701 genannt; *Texts and Recensions*, S. 77–124.

¹¹⁴ Ibid., S. 125–182. MS München 40 gehört bei Cohen zu dieser Rezension und wird dort unter dem Siglum ל im Variantenapparat wiedergegeben.

¹¹⁵ Nur G9 war Cohen bekannt. Dieses Fragment ist in den Appendices von *Texts and Recensions* fortlaufend ediert und darüber hinaus im Variantenapparat der *Sefer Haqqomah*-Rezension wiedergegeben (Siglum א). Die z.T. unterschiedliche Zeilenzählung zu den *Geniza-Fragmenten zur Hekhalot-Literatur* ergibt sich daraus, daß Cohen auf fol. 6a die Zeile 33 ausgelassen hat.

¹¹⁶ Dazwischen steht nur ein kurzer magischer Abschnitt (fol. 1b/40–45), der dem Beginn von §940 entspricht.

¹¹⁷ S. die nachfolgende Übersichtstabelle. G8 setzt erst mit §944, am Ende der nach einem Akrostichon des hebräischen Alphabets aufgebauten *melekh-Litanei* ein (Buchstabe *resh*). Von daher ist anzunehmen, daß die §§941ff. zum ursprünglichen Bestand dieser Handschrift gehörten.

¹¹⁸ S. beispielsweise die im dritten Übersetzungsband synoptisch wiedergegebene Parallele von G8 zu §§420f. (*Hekhalot Zutarti*). Zu den unbekanntenen Hekhalot-Texten vgl. den Kommentar der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 110ff. Zu beachten ist auch, daß fol. 2af. nicht die ursprüngliche Fortsetzung der *Shi'ur Qoma*-Tradition von fol. 1af. darstellen. Das *Shi'ur Qoma*-Stück findet in G9 seine Fortsetzung.

Das Fragment G4 enthält die *Shi'ur Qoma*-Tradition von §939. Dem *Shi'ur Qoma*-Stück geht in diesem Fragment ein Preisgebet voraus, das in den Handschriften der *Synopse* keine Parallele hat, wohl aber in anderen mittelalterlichen Textzeugen mit *Shi'ur Qoma* kombiniert vorkommt¹¹⁹. In mehreren Handschriften bildet das Stück offenkundig die redaktionelle Nahtstelle zwischen *Seder Rabba di-Bereshit* und *Shi'ur Qoma*¹²⁰. Das Bekenntnis zu Gottes Schöpfermacht (»Gepriesen seist du ... Schöpfer des Himmels und der Erde«) dient dabei zweifellos als Anknüpfungspunkt für die Anbindung von *Seder Rabba di-Bereshit* an dieses Gebet.

Die Fragmente G10 und G11 aus der Kairoer Geniza, die von allen zuvor besprochenen Texttraditionen erheblich abweichen, sind wesentlich kürzer und weisen Unterschiede im Aufbau sowie bei den Namen und Maßangaben auf¹²¹. Auch der redaktionelle Rahmen von G11 weicht von den europäischen Handschriften ab¹²². So geht hier §947 ein Stück über den Engel Israels (= Metatron?) voran, das bisher unbekannt ist¹²³. Auf das *Shi'ur Qoma*-Fragment (§§947–950) folgt (fol. 2a-b) eine Beschreibung des himmlischen Gerichtes, die Berührungspunkte mit Hekhalot-Texten und verwandten Schriften erkennen läßt, doch keiner bekannten Texttradition eindeutig zugeordnet werden kann¹²⁴.

Auf die Sonderrolle, die M22 unter den europäischen Hekhalot-Handschriften spielt, wurde schon im dritten Übersetzungsband hingewiesen¹²⁵. Die im vierten Übersetzungsband wiedergegebenen §§480–484 decken sich weitgehend mit den §§947–954. Im Blick auf die Textqualität (einige Passagen erwecken den Eindruck völliger Korruption), aber auch auf die Namen und Maßangaben der einzelnen Körperglieder Gottes sowie die Stellung einzelner Textstücke spricht einiges dafür, daß M22 hier einer eigenen Texttradition folgt. Um die redaktionellen Zusammenhänge von München 22 zu erfassen, müßte die Hekhalot-Tradition dieser Handschrift als Ganze aufgeschlüsselt werden¹²⁶.

Die nachfolgende Übersicht verdeutlicht den unterschiedlichen Aufbau des *Shi'ur Qoma*-Komplexes in den Handschriften und Geniza-Fragmenten:

¹¹⁹ Vgl. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 68, und Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 161. S. auch die Edition des Stückes bei Cohen, *Texts and Recensions*, S. 77f. und 125f.

¹²⁰ Vgl. N. Séd, *REJ* 124, 1965, S. 92–95, und id., *La mystique cosmologique Juive*, Berlin – Paris – New York 1981, S. 273ff.

¹²¹ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 80f.

¹²² Über den Kontext von G10 lassen sich aufgrund des fragmentarischen Charakters keine Aussagen machen.

¹²³ Vgl. den Kommentar der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 134.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ S. XVI; s. auch S. XV (1.2.6.)

¹²⁶ Auffallend ist eine gewisse Nähe einzelner *Shi'ur Qoma*-Stücke zu den MSS Jerusalem 381 und New York JTS 1746 (dazu Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 171ff. bzw. 187f.), die bei Cohen eine eigenständige, *Siddur Rabbah* genannte Rezension bilden (*Texts and Recensions*, S. 38–53). Vgl. K.Herrmann, »Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des *Shi'ur Qoma*«, *FJB* 16, 1988, S. 126ff.

3. *Shi'ur Qoma*

M40	G8/G9	G4	M22	G10/G11
939	– ¹²⁷	939	–	–
940–943	–	–	–	–
944–946	944–946 ¹²⁸	–	–	–
–	939–940 ¹²⁹	–	–	–
947	947	–	480	947
948–950	948–950	–	481–482	948–950 ¹³⁰
951	951	–	483	–
952–953	952–953	–	484	952–953 ¹³¹
954	954	–	484 ¹³²	–
954–963	954–963	–	–	–
963–978	–	–	–	–

Hinzuweisen ist schließlich noch auf die in Abschnitt 2 beschriebene *Shi'ur Qoma*-Version von *Merkava Rabba* (§§688ff.), die mit §§947ff. parallelläuft, jedoch wiederum mit Abweichungen in Anordnung und Umfang des Textmaterials sowie bei den Namen und besonders bei den Maßen¹³³.

3.2.3. Die vorangehende Beschreibung der verschiedenen Rezensionen von *Shi'ur Qoma* hat deutlich gemacht, daß die textgeschichtlichen Probleme hier besonders kompliziert sind. In welchem Verhältnis stehen die einzelnen Rezensionen zueinander? Inwiefern lassen sich diese Rezensionen in ein zeitliches Schema einordnen? Einen ersten Versuch zur Beantwortung dieser Fragen unternahm G.Scholem, der *Shi'ur Qoma* als ursprünglichen Bestandteil von *Merkava Rabba* betrachtete¹³⁴. Gegen Scholems Annahme, die von ihm nicht näher begründet wird, wurden bereits Bedenken angemeldet¹³⁵. Im vorangehenden Abschnitt wurde zudem auf den Widerspruch zu seiner Einschätzung der *šar ha-tora*-Tradition (die im Zentrum von *Merkava Rabba* steht) als einer späten Entwicklung der

¹²⁷ In G8 folgen dieses Textstück und der Beginn des nächsten Paragraphen erst im Anschluß an §946.

¹²⁸ G8 setzt mit *רוח כופי רוח על הכרובים ועל כסא כבוד* am Ende einer langen, nach der Reihenfolge des hebräischen Alphabets aufgebauten *melekh*-Litanei ein (beim Buchstaben *resh*). Offensichtlich enthielt das vorangehende, nicht mehr erhaltene Blatt den Beginn der Litanei (entspricht §§941–943).

¹²⁹ Bis: *ומכל מיני פורעניות*.

¹³⁰ Der Text von G11 bricht am Ende von fol. 1b mitten in §950 (bis *ועין שמאלו י'ס'מ'צ'יה'* (שמא) ab; s. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 132. G10 beginnt im laufenden Text von §948 mit *ולשמאל ומיריכתיו ועד צוארו* ab; s. *ibid.*, S. 130.

¹³¹ G10 bricht mit *וקוצתו כקומן* ab; s. *ibid.*, S. 130.

¹³² Bis: *רביעית בבכב שמו*.

¹³³ Eine weitere Rezension, die Cohen als *Sefer Hashi'ur* bezeichnet (*Texts and Recensions*, S. 27–36), hat in den Handschriften der *Synopse* keine Parallele.

¹³⁴ *Jewish Gnosticism*, S. 7.

¹³⁵ Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 28.

Hekhalot-Überlieferung hingewiesen, soll doch andererseits *Shi'ur Qoma* schon in das 2. Jahrhundert n. Chr. und damit zu den ältesten Hekhalot-Texten gehören.

Komplizierte textgeschichtliche Zusammenhänge drängen häufig auf einfache oder, genauer, vereinfachende Lösungsmodelle. Dies trifft gewiß auch auf die Urtexthypothese von Cohen zu, der in einer Handschrift der British Library (MS Or. 10675 = Gaster MS 187) den »Urtext« von *Shi'ur Qoma* gefunden zu haben glaubt¹³⁶. Diesem Urtext sei das Stadium der konkreten mystischen Erfahrung vorangegangen¹³⁷. Der Urtext selbst habe sich später in fünf größere und mehrere kleinere Rezensionen verzweigt¹³⁸. Zusätzliche Argumente für die Urtexthypothese sind für Cohen der »originale« Titel »*Shi'ur Qoma*« und das nachfolgende Zitat Jes 60,21, das die klassische Formel zur Einleitung der liturgischen Mishna-Lesung des Traktats Avot darstellt und daher auch auf die liturgische Verwendung von *Shi'ur Qoma* hindeutet.

Diese Argumente und Prämissen sind allesamt problematisch¹³⁹. Schon das von Cohen für MS London Or. 10675 vermutete hohe Alter (11. oder sogar 10. Jh.) bestätigte sich nicht. Wie aus einer von M. Beit-Arié durchgeführten paläographischen Analyse hervorgeht, läßt sich an Hand der Wasserzeichen nachweisen, daß die Handschrift »ausgesprochen spät und in das 18. Jahrhundert (!) zu datieren ist«¹⁴⁰. Was bereits das junge Alter dieser Handschrift nahelegt, lassen dann der Vergleich von MS London Or. 10675 mit den Geniza-Fragmenten, den ältesten erhaltenen Textzeugen¹⁴¹, und die Analyse einer ausgewählten Textstelle¹⁴² zur Gewißheit werden: »Weder das Alter der Handschrift noch (vor allem) die Struktur des Textes noch seine liturgische Verwendung spricht für eine im Verhältnis zu den anderen Texten und Textfragmenten besonders alte Fassung, geschweige denn für einen Urtext.«¹⁴³ Zudem stellte sich im Zuge einer genaueren Textanalyse heraus, daß Cohen bei den Rezensionen *Sefer Razi'el*, *Sefer ha-Qoma* und *Merkava Rabba* jeweils einen Textzeugen als Basistext wählte, der ein jüngeres Stadium der Textentwicklung repräsentiert¹⁴⁴. Dies führt vor allem bei den Rezensionen *Merkava Rabba* und *Sefer ha-Qoma* zu sehr umfangreichen Variantenapparaten, da der Basistext von *Merkava Rabba*, MS New York JTS 8128, eine Mischform zweier Rezensionen darstellt¹⁴⁵, während der Basistext von *Sefer ha-Qoma*, MS New York JTS 1791, eine offenkundig gekürzte Version ist.

Die textgeschichtlichen Probleme von *Shi'ur Qoma* sind mit Sicherheit sehr viel komplizierter als von Cohen angenommen. Ziel der Übersetzung ist es daher,

¹³⁶ Ediert in *Texts and Recensions*, S. 192ff.

¹³⁷ S. dazu auch 3.4.

¹³⁸ Zum Ganzen s. *Texts and Recensions*, S. 3ff.

¹³⁹ Vgl. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 75ff.; Herrmann, *FJB* 16, 1988, S. 89ff.

¹⁴⁰ Schäfer, *ibid.*, S. 76.

¹⁴¹ Dazu *ibid.*, S. 77ff.

¹⁴² Dazu Herrmann, *ibid.*, S. 94-117.

¹⁴³ Schäfer, *ibid.*, S. 83.

¹⁴⁴ S. Herrmann, *ibid.*, S. 134ff.

¹⁴⁵ Dazu auch oben 2.2.3.

3. *Shi'ur Qoma*

die Textstruktur der wiedergegebenen Versionen zu verdeutlichen, um die künftige Arbeit an den *Shi'ur Qoma*-Texten zu erleichtern.

3.3. *Sprache*

Der bei weitem größte Teil der *Shi'ur Qoma*-Texte ist in hebräischer Sprache geschrieben. Aramäische Wendungen finden sich in der *Shi'ur Qoma*-Tradition von §939, die in dem Geniza-Fragment G4 am stärksten aramaisiert ist¹⁴⁶. Unter den zahlreichen Geheimnamen, mit denen die einzelnen Körperglieder Gottes und andere Gegenstände des himmlischen Inventars bezeichnet sind, haben sich bisher keine griechischen Wörter identifizieren lassen. Hinzuweisen ist schließlich noch auf das persische Lehnwort פרסה (Plural פרסאות = »Parasangen«), das die grundlegende Maßeinheit von *Shi'ur Qoma* darstellt¹⁴⁷.

3.4. *Datierung und Herkunft*

Die Frage nach Entstehung und Herkunft des *Shi'ur Qoma* ist umstritten, seitdem sich die Wissenschaft des Judentums im 19. Jh. für diese Texte zu interessieren begann. Aus mehr apologetischen denn wissenschaftlich-historischen Gründen war H. Graetz um den Nachweis bemüht, die jüdische Mystik insgesamt in die nachtalmudische Periode zu datieren und ihre Entstehungszeit auf die erste Hälfte des 9. Jh. festzulegen¹⁴⁸. Seine Polemik gegen die Hekhalot-Literatur gipfelte schließlich in der Aussage, die *Shi'ur Qoma*-Tradition sei »durch und durch unjüdisch und antijüdisch« und verdanke sich der »Extravaganz muhammedanischer Theologie«¹⁴⁹. Kritik an seiner Position wurde vor allem von A. Jellinek¹⁵⁰ und M. Gaster¹⁵¹ geübt, wobei letzterer für ein wesentlich höheres Alter der *Shi'ur Qoma*-Texte eintrat. Gaster sah in der Beschreibung des »Körpers der Wahrheit« des Gnostikers Markos, Schüler des Valentinus im 2. Jh. n. Chr., eine direkte religionsgeschichtliche Parallele zum *Shi'ur Qoma*, die einen wichtigen Anhaltspunkt für die Frühdatierung dieser Texte darstelle.

Scholem nahm Gasters Frühdatierung auf und meinte, die *Shi'ur Qoma*-Texte gehörten »mit Sicherheit ins 2. Jahrhundert, keinesfalls später«¹⁵². Für ihn sind weitere religionsgeschichtliche Parallelen und Kirchenväterzitate in der Datierungsfrage ausschlaggebend. Einen eindeutigen Hinweis auf die *Shi'ur Qoma*-Spekulation und die jüdische Mystik überhaupt sieht Scholem in der Einleitung

¹⁴⁶ Vgl. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 68.

¹⁴⁷ S. dazu auch die Umrechnungstabelle in §950.

¹⁴⁸ »Die mystische Literatur in der gaonäischen Epoche«, *MGWJ* 8, 1859, S. 67–78, 103–118, 140–153.

¹⁴⁹ *Ibid.*, S. 115.

¹⁵⁰ *Bet ha-Midrash VI*, Nachdruck Jerusalem 1967, S. XXXXII f.

¹⁵¹ »Das Schiur Komah«, *MGWJ* 37, 1893, S. 179–185, 213–230; wiederabgedruckt in *id.*, *Studies and Texts II*, New York 1971, S. 1330–1353.

¹⁵² *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 17.

zum Hoheliedkommentar des Origenes (gest. um 253/4), wonach bei den Juden das Studium des Hohenliedes, des ersten und der letzten Kapitel von Ezechiel sowie des Beginns von Genesis nur im reifen Alter gestattet gewesen sei¹⁵³. Da hier die biblischen Texte der beiden klassischen esoterischen Disziplinen *Ma'ase Mer-kava* (»Thronwagenwerk«) und *Ma'ase Bereshit* (»Schöpfungswerk«), Ez 1 und Gen 1, genannt werden¹⁵⁴, könne kaum ein Zweifel daran bestehen, daß sich die Einschränkung der Lehre des Hohenliedes auf die *Shi'ur Qoma*-Tradition beziehe, da die Beschreibung des Geliebten in Cant 5,10-16, die in den meisten *Shi'ur Qoma*-Texten zitiert wird, mit dieser Spekulation aufs engste verbunden sei¹⁵⁵. Die These von der Entstehung des *Shi'ur Qoma* aus der Beschreibung des Geliebten im Hohenlied ist erstmals von Jellinek vertreten worden¹⁵⁶; Lieberman hat sie dann in seinem als Appendix zu Scholems *Jewish Gnosticism* publizierten Beitrag *Mishnat Shir ha-Shirim* vertieft¹⁵⁷.

Einen früheren Beleg als Origenes, der für die Existenz von *Shi'ur Qoma* in tannaitischer Zeit spricht, möchte Scholem schon bei Justinus Martyr (gest. um 165) finden, wenn es in dessen *Dialog mit Tryphon* (Kap. 114) heißt, daß nach Meinung der jüdischen Lehrer Gott eine menschliche Gestalt und Glieder habe¹⁵⁸. In der Frage nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund von *Shi'ur Qoma* sind für Scholem weiterhin magische Amulette und Zauberpapyri wichtig, in denen einzelne Körperteile einer menschlichen Gestalt mit Geheimnamen gekennzeichnet sind¹⁵⁹. Ein besonders deutlicher Hinweis auf die *Shi'ur Qoma*-Texte sei schließlich im slavischen Henochbuch zu finden (Kap. 13)¹⁶⁰, wobei sich in dem besagten Textstück über die Erscheinung Gottes auf dem Thron sogar noch die hebräische Terminologie des *Shi'ur Qoma* in der slavischen Sprache wieder-spiegle¹⁶¹.

Auf einen möglichen Zusammenhang zwischen *Shi'ur Qoma* und Zahlenspekulationen, die in dem nur aus Kirchenväterzitate bekannten Buch Elchasai überliefert sind¹⁶², hat J.M.Baumgarten hingewiesen¹⁶³. Dieses Buch, das wahr-

¹⁵³ PL XIII, S. 63.

¹⁵⁴ Vgl. m Hag 2,1 par.

¹⁵⁵ *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt a.M. 1977, S. 23f.; *Jewish Gnosticism*, S. 36-42. Zum Verhältnis des Origenes zur Mer-kava-Tradition s. jetzt auch Halperin, *The Faces of the Chariot*, S. 25ff. und 322ff.

¹⁵⁶ *Bet ha-Midrash* VI, S. XXXXII.

¹⁵⁷ S. 111-126.

¹⁵⁸ *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, S. 25f.; in Scholems Beweisführung würden sich hier zwei weitere, ihm aber offenbar nicht bekannte Textstellen bei Origenes gut einfügen (In Gen. hom. III.1 [GCS VI.39] und In Gen. hom. I.13 [GCS XVI.15, 17]), in denen Origenes gegen Anthropomorphismen bei den Juden polemisiert. S. dazu N.R.M. de Lange, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*, Cambridge 1976, S. 44 und S. 171 Anm. 46f., und Cohen, *The Shi'ur Qomah*, S. 39f. Anm. 65.

¹⁵⁹ S. dazu seinen Artikel »Shi'ur Komah«, in: *Encyclopaedia Judaica* XIV, 1971, Sp. 1418.

¹⁶⁰ Ed. A.Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch*, Paris 1952, S. 39.

¹⁶¹ So in seinem Beitrag »Kabbalah«, in: *Encyclopaedia Judaica* X, 1971, Sp. 502.

¹⁶² Hippolyt, Ref. 9,13-17 und 10,29; Epiphanius, haer. 19 und 30.

¹⁶³ »The Book of Elkesai and Merkabah Mysticism«, *JSJ* 17, 1986, S. 212ff. Zu den Elkesaiten s. G.Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, Tübingen 1985 [TSAJ 8].

3. *Shi'ur Qoma*

scheinlich zur Zeit des römischen Kaisers Trajan verfaßt wurde, enthielt offensichtlich auch Spekulationen über die gigantischen Körpermaße des »Sohnes Gottes« und des »Heiligen Geistes«.

Die Beweiskraft der hier genannten Argumente für das hohe Alter von *Shi'ur Qoma* ist zuletzt von M.S.Cohen in seiner Dissertation *The Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*¹⁶⁴ grundsätzlich in Frage gestellt worden. Im folgenden seien seine wichtigsten Gegenargumente kurz angeführt. Im Blick auf die Spekulation des Gnostikers Markos und die *Shi'ur Qoma*-Tradition sei zu bedenken, daß »their common anthropomorphic shape« keineswegs ausreiche, »to connect the two texts historically on that account«¹⁶⁵. Origenes scheidet für ihn als Beweis für die Kenntnis von *Shi'ur Qoma*-Traditionen im Palästina des 3. Jh. n. Chr. vor allem deshalb aus, weil die Entstehung des *Shi'ur Qoma* aus dem Hohenlied nicht zu erweisen sei¹⁶⁶. Das Fehlen der *Shi'ur Qoma*-Tradition im rabbinischen Schrifttum ist für ihn dann ein schlüssiger Beweis dafür, daß *Shi'ur Qoma* »was composed after the close of the Talmudic period of redaction (i.e. after the fifth century C.E.)«¹⁶⁷. Als *terminus ante quem* seien die Anspielungen und wörtlichen Zitate bei Kallir und Saadja Gaon sowie bei den Karäern Qirqisani und Salmon b. Yeruḥim anzusehen¹⁶⁸.

Die Herkunft von *Shi'ur Qoma* aus Babylonien, statt, wie Scholem annahm, aus Palästina sei wahrscheinlicher, wenngleich nicht mit letzter Sicherheit zu beweisen. Für eine babylonische Herkunft des Urtextes von *Shi'ur Qoma* spreche das magische Element, das hier offenbar stärker entwickelt war, sowie Anspielungen auf *Merkava*-Traditionen (nicht *Shi'ur Qoma*!) in Bavli Ḥagiga. Auch die pseud-epigraphische Verknüpfung einer *Shi'ur Qoma*-Tradition mit R. Natan, der nach der rabbinischen Tradition den Beinamen »ha-Bavli« trägt und zur Zeit Rabban Shim'on b. Gamliel II. aus Babylonien nach Palästina gekommen war, könne

¹⁶⁴ Lanham – New York – London 1983. S. auch die kurze Zusammenfassung der wichtigsten Forschungsergebnisse in der Einleitung seiner Textedition *The Shi'ur Qomah. Texts and Recensions*, Tübingen 1985 [TSAJ 9]. Zu den hier verwendeten Kurztiteln beider Werke s. oben Anm. 43.

¹⁶⁵ Ibid., S. 25. Auf die Bedeutung der Buchstabenspekulation von Markos hat jetzt wieder M. Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, New York 1990, S. 18, hingewiesen.

¹⁶⁶ So schon Gaster, *Studies and Texts* II, S. 1333 (gegen Jellinek): »Es fehlt für diese Hypothese (sc. des *Shi'ur Qoma* als esoterische Auslegung des Hohenliedes) der bündige Beweis. Denn Anlehnung an biblische Texte ist nicht immer zu gleicher Zeit auch Abhängigkeit von denselben«.

¹⁶⁷ *The Shi'ur Qoma*, S. 52. Die Annahme Liebermans und Scholems, daß die Maßangabe »die Länge der Nase ist wie die Länge des kleinen Fingers« in b Bekh 44a ein wörtliches Zitat aus *Shi'ur Qoma* (§951; Natan-Stück) anzusehen sei (s. dazu *Jewish Gnosticism*, S. 40f.), wird von Cohen sicher mit Recht zurückgewiesen. Hier handelt es sich doch eher um ein allgemeinemenschliches Maß denn um eine spezifische *Shi'ur Qoma*-Tradition.

¹⁶⁸ Zu den Belegstellen s. *ibid.*, S. 31ff. (Anm. 1 zu Kap. 2) mit weiteren Hinweisen auf spätere Zitate im mittelalterlichen jüdischen Schrifttum; zu Kallir ausführlich S. 61ff. Vgl. auch *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XXI Anm. 100–103.

einen Nachklang auf die babylonische Herkunft von *Shi'ur Qoma* enthalten¹⁶⁹. In der Einleitung zur Textedition¹⁷⁰ wird noch deutlicher zwischen der mündlichen Überlieferung und der schriftlichen Fixierung des Urtextes in Babylonien unterschieden, wobei Cohen für die Entstehung der mündlichen Tradition auch Palästina erwägt: »Whether the original fund of information was itself Babylonian, or whether it was originally of Palestinian provenance, as the text itself seems to suggest by introducing R. Aqiba and R. Ishmael as its major tradents, cannot be known in the absence of any secondary testimonia.«

So sehr Cohen in einzelnen Kritikpunkten an den für die Frühdatierung ins Feld geführten Argumenten zuzustimmen ist, so problematisch und gewiß nicht weniger fragwürdig sind seine eigenen Hypothesen zu den Fragen nach Entstehung und Datierung dieser Texte. Das Schweigen des Talmud Bavli über *Shi'ur Qoma* ist gewiß kein schlüssiges Argument gegen die Kenntnis dieser Spekulation zur Zeit der Redaktion des Talmud. Gerade der Abschnitt von Bavli Ḥagiga, der die meisten Anspielungen auf Merkava-Traditionen enthält, warnt – gestützt auf das Zitat Sir 3,21f. – vor Spekulationen, die über den höchsten Himmel hinausreichen. Auf der anderen Seite wird im Talmud Bavli über die Bereiche unmittelbar unterhalb der thronenden Gottheit, so etwa über die gigantischen Körpermaße der *ḥayyot ha-qodesh*, frei spekuliert (Ḥag 13a). Auch der spätere mittelalterliche und neuzeitliche Umgang mit *Shi'ur Qoma* (von der Bewertung als Geheimlehre bis hin zu schlichter Ablehnung) wirft die Frage auf, ob *Shi'ur Qoma*-Spekulationen nicht möglicherweise bei der Redaktion des Bavli bewußt, und damit ganz im Sinne der Halakha von Ḥag 2,1, ausgegrenzt wurden.

Ein weiteres Problem betrifft die Frage des Verhältnisses von *Shi'ur Qoma* und Hoheliedexegese. Geht man, wie Cohen, davon aus, daß *Shi'ur Qoma* nicht als esoterische Auslegung des Hohenliedes in Kreisen des rabbinischen Judentums anzusiedeln ist, so schließt unmittelbar die Frage an, wo dann der Sitz im Leben dieser Tradition zu suchen sei, und des weiteren die Frage, wann *Shi'ur Qoma* mit dem Zitat Cant 5,10–16 verknüpft wurde. Die Beschreibung von *Shi'ur Qoma* als »a mystic meditation ... on the Deity, the recitation of which was meant to yield practical physical and metaphysical results«¹⁷¹ ist gewiß keine befriedigende Antwort auf diese Fragen. Cohens Annahme, »that the original fund of names and figures (sc. of God) upon which the Urtext was based was originally formulated as the result of an actual experience of mystic communion with God«¹⁷², läßt völlig offen, warum sich mit einem Mal im Judentum solch eine mystische Spekulation Bahn gebrochen haben soll, die dann in Babylonien kurz nach der Endredaktion des Talmud schriftlich fixiert wurde. Es erscheint jedenfalls bei einem Text, der hauptsächlich aus Zahlen und Namen besteht, nur schwer vorstellbar, daß er längere Zeit mündlich tradiert wurde¹⁷³. Ganz unwahrscheinlich ist Cohens These,

¹⁶⁹ Ibid., S. 66.

¹⁷⁰ *Texts and Recensions*, S. 2.

¹⁷¹ *The Shi'ur Qomah*, S. 69.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Vgl. Schäfer, *JSJ* 16, 1985, S. 129–131.

3. *Shi'ur Qoma*

wonach die mündliche Tradition literarische Gestalt in einem Urtext annahm, der sich dann in mehrere Rezensionen verzweigt habe¹⁷⁴. So bleibt schließlich Cohens These, »that *Shi'ur Qomah* was composed as a response to inner Jewish developments«¹⁷⁵ den Nachweis schuldig, wo die innerjüdischen Voraussetzungen von *Shi'ur Qoma* liegen.

Eine Antwort auf diese Frage glaubt Halperin, wie schon in Abschnitt 2.3. erwähnt, in der »synagogue tradition of *merkabah* exegesis« gefunden zu haben. Vor diesem Hintergrund analysiert Halperin auch den *Shi'ur Qoma*-Abschnitt §939, wo er den Einfluß des Targums zu Ez 1,27 ausfindig zu machen meint. Die Schwierigkeit, die gerade darin besteht, daß der Targum anthropomorphe Vorstellungen abwehrt, möchte er durch die Annahme lösen, daß die Übersetzer des Targums »are repressing what they know to be powerful tendencies in themselves and in their hearers«¹⁷⁶. Der Versuch, die gesamte Hekhalot-Tradition mit Hilfe eines Erklärungsmodells zu beschreiben, führt auch hier zu sehr gewaltsamen Lösungen.

3.5. *Aufbau und Inhalt*

Grundsätzlich ist zwischen der eigentlichen Beschreibung der Körperglieder Gottes auf der einen und dem liturgisch-theurgischen Rahmenwerk auf der anderen Seite zu unterscheiden. Das Textmaterial läßt sich in folgende größere Sinn-einheiten gliedern:

1. §939: *Shi'ur Qoma*-Text über Gottes Gesamtgröße und die Maße einzelner Körperteile.
2. §§940-946: Meṭaṭron-Traditionen.
3. §§947-956: *Shi'ur Qoma*-Beschreibung der thronenden Gottheit mit detaillierten Angaben über Maße und Namen der einzelnen Körperglieder. Am Ende Namenstraditionen, u.a. zum Thron und seinen Füßen mit liturgischem Abschluß.
4. §§957-963: Meṭaṭron-Traditionen mit einer Litanei der Attribute Gottes und seines Namens am Ende.
5. §§964-978: Lobpreisungen mit zahlreichen Bibelzitatzen und Textstücken, die auch aus anderen Kontexten (*Sefer ha-Razim*, Thronlieder von *Hekhalot Rabbati*) bekannt sind.

¹⁷⁴ Zu Cohens Urtexthypothese s. 3.2.

¹⁷⁵ *The Shi'ur Qomah*, S. 52.

¹⁷⁶ *Ibid.*, S. 407.

3.5.1. §939

§939: Einleitungsformel (Yishma'el); hebräisch-aramäischer (in T.-S. K 21.95.I [= G4] am stärksten aramaisierter) *Shi'ur Qoma*-Text über Gottes Gesamtgröße sowie die Maße einzelner Körperteile; am Ende Namenreihe.

3.5.2. §§940–946

§940 (Ab hier ausschließlich Hebräisch): Einleitungsformel (anonym); das Wissen um das »Geheimnis« bietet Schutz vor Schädigungen und gibt Anteil an der kommenden Welt.

§§941–944: Lobpreis (1. Person Plural); es folgt eine umfangreiche *melekh*-Litanei nach dem hebräischen Alphabet.

§945: Gebet, eingeleitet mit I Chr 29,11, das Gottes Macht- und Wundertaten preist; Israel wird glücklich genannt, da Gott ihm seine Liebe und sein Erbarmen schenkt; am Ende formularartige Bitte (»N.N.«) um Schutz.

§946: Beginnt mit einem Hymnus, der Gottes Unvergleichlichkeit preist; das Stück hat eine Parallele im Siddur.

3.5.3. §§947–956

§947: Einleitungsformel: »R. Yishma'el sagte: Ich sah den König der Könige ...«. Hier beginnt die umfassendste Beschreibung der thronenden Gottheit mit den Maßen und Namen der einzelnen Körperteile. Das »Geheimnis« des *Shi'ur Qoma* offenbart Meṭaṭron, der »Fürst des Angesichts«, dessen geheime Namen zunächst genannt werden.

§948 (Zu den §§948–953 findet sich eine durch die Geniza-Fragmente G10 und G11 repräsentierte *Shi'ur Qoma*-Rezension, die wesentlich kürzer ist als MSS München 40 und G9 und sich auf die Angaben von Zahlen und Namen der Körperteile beschränkt; mehrere Unterschiede in Aufbau und Umfang des Textes bietet auch MS München 22; s. 3.1. und 3.2. Die folgende Beschreibung orientiert sich an der längeren Version von MSS München 40 und G9 und weist nur auf größere Abweichungen der übrigen Textzeugen hin): *Shi'ur Qoma*-Tradition über die Maße und (Geheim-)Namen der Körperteile Gottes von den Fußsohlen, Fußgelenken usw. bis zum Hals. In die Beschreibung ist ein Stück über die 70 Namen auf Gottes Herzen inkorporiert, das in MS München 22 und in der Kurzfassung von G11 fehlt (s. auch §696, *Merkava Rabba*).

§949: Maße und Namen des Kopfes und der Kopfpartie (Bart, Zunge, Stirn). Eingearbeitet ist ein poetisches Stück (nicht in der Kurzfassung G10 und G11) über den Anblick von Angesicht und Wangen sowie über Gottes aufleuchtenden Glanz aus Finsternis und Wolkendunkel; am Ende steht die Wendung: »Wir haben kein Maß in unseren Händen, doch die Namen sind uns enthüllt.« Die Tra-

3. *Shi'ur Qoma*

dition über die 72 Buchstaben auf Gottes Stirn (vor allem Permutationen des Tetragramms) findet sich nur in MSS München 40 und G9. Die Kurzfassung G10 und G11 enthält ihrerseits ein zusätzliches Stück über Gottes Gesamtmaß, das in den übrigen *Shi'ur Qoma*-Versionen an anderer Stelle Entsprechungen hat (s. §§939 und 951).

§§950: Maße und Namen der Augen und Pupillen; die Beschreibung der Körperglieder Gottes läuft danach wieder abwärts von den Schultern, Armen, Fingern, Handflächen bis zu den Zehen. Es folgt eine Umrechnungstabelle der himmlischen in irdische Maße mit Jes 40,12 als Belegvers (nicht in der Kurzfassung [G10], die erst zu §§952f. wieder parallellaufenden Text hat).

§951: Einleitungsformel (»R. Natan, der Schüler von R. Yishma'el sagte«); verschiedene relative Maßangaben (Stirn = Hals, Schulter[rundung?] = Nase etc.) sowie konkrete Maße und Namen von den Lippen und von Gottes Krone, auf der »Israel, mein Volk, ist mein« eingraviert ist. Es folgt das Zitat Cant 5,10–16, an das eine Namenreihe mit dem Zitat Jes 6,3 anschließt. Weitere relative Maße und Namen von den Augenbrauen und Ohren folgen. Das Gesamtmaß der thronenden Gottheit am Ende des Paragraphen bleibt unspezifisch.

§952: Lehrtradition R. Yishma'els von R. 'Aqiva: Wer den *Shi'ur Qoma* kennt, dem sind das Leben der kommenden Welt und Glück in dieser Welt zugesichert.

§953: Einleitungsformel (»R. Yishma'el sagte vor seinen Schülern: Ich und R. 'Aqiva sind Bürgen in dieser Sache ...«). Der erste Abschnitt setzt das Thema des vorangehenden Paragraphen fort, hier jedoch mit dem nachdrücklichen Hinweis verbunden, daß der Erfolg von der täglichen Rezitation des *Shi'ur Qoma* abhängt. Die zweite Hälfte des Paragraphen hat weitere Namenstraditionen über verschiedene Glieder des Körpers, der im Anschluß an Ez 1 mit dem Regenbogen (חֶשֶׁב) verglichen wird, über das Schwert und über den Thron der Herrlichkeit.

§954: Die Namen der Füße des Throns, die mit den vier *hayyot* aus Ez 1 identifiziert werden; am Ende Beschreibung ihrer Angesichter und Flügel.

§§955f.: Die Namen der Fürsten der vier Angesichter von Ez 1; das Stiergesicht wurde wegen Israels Anbetung des goldenen Kalbes durch ein Keruvgesicht ersetzt. Der Lobpreis dieser Fürsten besteht aus dem 'Heilig' (Jes 6,3) und dem 'Gepriesen' (Ez 3,12), d.h. den liturgischen Grundelementen der Qedusha.

3.5.4. §§957–963

§957: Beschreibung des innersten Kreises um Gott mit kosmologischen Bildern; übergehend in eine Schilderung der himmlischen Liturgie Metatron's.

§§958f.: Beschreibung der Vorgänge zu der Zeit, da der »Jüngling« (= Metatron) unter den Thron der Herrlichkeit tritt.

§§959f.: Metatron-Stück; die besondere Auszeichnung seines Namens, der auf verschiedene Weise dargestellt wird.

§961: Meṭaṭron gibt »das Feuer der Taubheit« in die Ohren der *ḥayyot*, damit sie nicht die Rede Gottes und den unaussprechlichen Namen hören, den Meṭaṭron aussprechen darf. Es folgen Permutationen des Tetragramms mit der Selbstoffenbarungsformel Gottes von Ex 3,14 sowie die »Erklärung des Namens in reiner Sprache« (stark magische Tendenz); am Ende die *בשכמל*-Formel.

§§962ff.: Gebet, das in eine Doxologie Gottes und seines Namens übergeht, deren Epitheta in der Form eines Akrostichons nach dem hebräischen Alphabet aufgebaut sind.

3.5.5. §§964–978

§§964f.: Lobpreis, eingeleitet mit »Uns obliegt es, dich zu lobpreisen«; der Anfang des Hymnus besteht aus mehreren Psalmen, die jeweils vollständig zu rezitieren sind, und anderen Bibelzitat, woran eine Reihung des permutierten Gottesnamens mit dem Zitat Ex 34,6 anschließt. Es folgt die formelhafte Bitte, Gott möge seinen Zorn von »N.N, Sohn deines Knechtes und Sohn deiner Magd« abwenden.

§§966ff.: Hymnus, eingeleitet mit »Fall auf dein Angesicht und sprich«. Auffallend sind die zahlreichen kosmologischen Motive in diesem Stück, das eine fast wörtliche Parallele im *Sefer ha-Razim* hat. Am Ende steht die *בשכמל*-Formel mit den liturgischen Begriffen »Amen«, »Sela« und »Hallelujah«.

§970: Paränetisches Gebet mit Zitaten aus den Proverbien, Josua und Psalm 42; am Ende steht eine Namenreihe, die auch in »reiner Sprache«, d.h. als Tetragrammpermutation, wiedergegeben wird.

§971: Litaneiartige Beschreibung von Gottes Herrlichkeit durch die Formel »So wie X ist Y, so wie Y ist Z usw.«; die Reihe wird von Gottes Namen angeführt (»so wie sein Name ist seine Größe«).

§972: Lobpreis des Gottesnamens, der von verschiedenen himmlischen Mächten vorgetragen wird. Gottes Name verbreitet im ganzen Kosmos Furcht und Schrecken.

§973: Formularartige Bitte (»Ich, Sohn des N.N.«) um Erhörung des Gebets, auf daß sich die »Tore des Gebets« auftun mögen. Diese Tore enthalten die Bitte um Torakenntnis, Verstehen, Gottesfurcht, Barmherzigkeit u.a.

§§974ff.: Lobpreis Gottes; das Stück hat eine fast wörtliche Parallele in den Thronliedern von *Hekhalot Rabbati* (§§251ff. bzw. §§260ff. [MS New York]). Während nach *Hekhalot Rabbati* der zum Thron Gottes aufgestiegene Merkava-Mystiker die Lieder des Throns anstimmt, sind es hier die Engel, die den Lobgesang vortragen.

§978: Bittgebet, bestehend aus Psalmzitaten mit der Unterschrift »Schluß des Gebetes Elias«.

4. Sondergut MS München 22 §§979–985

Die Paragraphen 979–985, die in MS München 22 an die Makroform *Merkava Rabba* anschließen (§§655–670), haben Buchstabenpermutationen des Priestersegens Num 6,24ff. zum Inhalt. Sie gehören mit Sicherheit nicht zur Hekhalot-Tradition, sondern deuten ihrer Herkunft nach auf die mittelalterlichen Kreise der *ḥaside ashkenaz*¹⁷⁷. In die *Synopse* wurde dieses Textstück aufgenommen, weil es erste wichtige Hinweise auf das Überlieferungsinteresse der *ḥaside ashkenaz* an der Hekhalot-Literatur gibt und damit zu jenen Kreisen führt, aus denen der größte Teil der Hekhalot-Traditionen auf uns gekommen ist. In der gegenwärtigen Forschung stößt die Bedeutung der deutschen Frommen für die Überlieferung der Hekhalot-Literatur auf zunehmendes Interesse¹⁷⁸.

¹⁷⁷ Vgl. *Synopse*, S. XVI.

¹⁷⁸ S. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, S. 3ff. Grundlegend für die esoterische Tradition der *ḥaside ashkenaz* ist nach wie vor die Arbeit von J. Dan, *תורת הסוד של חסידות אשכנז*, Jerusalem 1968.

§598 O1531¹

Im Namen des Herrn:
Schwert des Mose².

O1531: DQM³ YQR³K ³H MLKY³L HZH ³Z ³T ³NWN BYDK ³HTYKWT
N8128: DQM³YN YQR³K ³T MLKY³L HZH ³D³T ³KYN BYDK ³HTYKWT

O1531: ṬḤYN M³HYLW³ ³HL R³BWT D³STWN P³H LB ³TWR
N8128: ṬḤYN M³HLY ³HL D³KT W³STYQ P³H LH LB ³TWD

O1531: P³TW ³YR ³MPR³L⁴ SRWP³ GR³ GWT KLBY BRBWT G³HYL
N8128: P³TW³YR ³MTD³L SRWP³ GR³ GTY TLBY BRKWT G³HYL

¹ Das folgende Stück, *Harba de-Moshe*, ist in zwei Handschriften der *Synopse zur Hekhalot-Literatur* inkorporiert (O1531 und N8128; §§598–622), in denen es an die Makroform *Ma'ase Merkava* (§§544–596) anschließt (s. aber auch das kurze Zwischenstück in §597). N8128 bietet noch eine zweite, stark abweichende Fassung von *Harba de-Moshe* (§§640–650) im Anschluß an die Beschwörung des *šar ha-panim* (§§623–639). Das sehr eigene, vor allem in dem unmittelbar praktisch-magischen Bezug sich manifestierende Gepräge dieser dem *Sefer ha-Razim*, dem *Sefer ha-Malbush* und der *Havdala de-Rabbi-'Aqiva* verwandten Tradition, deren traditionsgeschichtliche Zusammenhänge noch weitgehend unerforscht sind, ist wohl der Grund dafür, daß sie bislang nur in weiterem Sinne in den Umkreis der Hekhalot-Literatur einbezogen wurde. So fehlt sie gänzlich im Spektrum der von Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980 [AGAJU 14], berücksichtigten Überlieferungen. Vgl. dazu auch *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, S. VII, und *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* II, S. XI; s. vor allem auch P. Alexander, in: Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III.1, Edingburgh 1986, S. 350ff.; ferner M. Margalioth, *Sefer ha-Razim*, Jerusalem 1966, S. 29ff. Die Schrift wurde erstmals von M. Gaster nach zwei verschiedenen Rezensionen ediert und übersetzt: *The Sword of Moses. An Ancient Book of Magic*, London 1896, wieder abgedruckt in id., *Studies and Texts* I, S. 312–337 (Übersetzung) und III, S. 69–93 (Edition), Nachdruck New York 1971. Rezension B (= MS O1531: *Studies and Texts* I, S. 330–336 [Übersetzung]; III, S. 88–93 [Edition]) entspricht der ersten Fassung von *Harba de-Moshe* (§§598–622). Rezension A (= Cod. Hebr. MS Gaster 178: *Studies and Texts* I, S. 312–329 [Übersetzung]; III, S. 69–88 [Edition]) weist Berührungspunkte mit der zweiten Fassung von *Harba de-Moshe* (§§640–650; nur N8128) auf. S. dazu auch die Einleitung, Abschnitt 1.

² N8128 bietet eine längere Einleitung, die inhaltliche Bezüge zu dem nur von dieser Handschrift in *Hekhalot Zutarti* inkorporierten Sondergut (§§340ff.) aufweist: »Dies ist das Schwert des Mose (so auch die Einleitung zur zweiten Fassung §640), das ihm im Dornbusch übergeben wurde und (das) R. Yishma'el b. Elisha^c offenbart wurde im (בִּיָּד statt [korrupt] כִּי) Werk der Merkava, und dies ist es: ...«. Bis §602 gibt auch Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, keine Übersetzung des Textes, den er als »long list of mystical names« bezeichnet. Hier, wie auch an anderer Stelle, ist nicht auszuschließen, daß es sich um einen ehemals sinnvollen Kontext handelt, der im Zuge der Textüberlieferung korrumpiert wurde.

³ In der Sequenz ab בִּידֵךְ scheinen Reste eines sinnvollen Kontextes (Anweisung zu einer magischen Handlung?) erhalten zu sein: »(nimm) in deine Hand Portionen (חֲתִיכֹת) von gemahlener (טָהֵן) טָהֵן [mahlen] bzw. טְהִינִן [Mehl]) Aloe (מֵאֵהִיל) bzw. אֵהֶל von אֵהֶל/אֵהֶל«. Die Aloe-Pflanze wurde zu Seife gerieben und zu medizinischen Zwecken verwendet; vgl. Jastrow, *Dictionary* I, S. 20.

⁴ Vgl. dazu Margalioth, *Sefer ha-Razim*, S. 30, der vermutet, daß אֵהֶל und אֵהֶל (bzw. die

§598 – §599

O1531: LHWN ʾSKWT
N8128: LḤWN ʾSDWT

O1531: TYGR⁵ DN³HL MYŠHL WʾYŠ ʾL TBY ṬBʾY SBR N³WT
N8128: TYGRʾ DN³MR ṬY BŠH³L WʾYŠ ʾLTBY ṬBʾY SBT³WT

O1531: TGRʾ B³HL BW³L⁶ KLMYYʾ ʾSYMWK PSBWR
N8128: TGRʾ B³HL BW³L KL MY³ ʾSYMYK PSBWR

O1531: HWTTY WZK ʾWRY KWRḤYLY HPRNS BP³YY B³MYR
N8128: HWTTY WZK ʾWRY BWDḤYLY SPQM BḤY B³MYR

O1531: ʾYSTRYN MMS³Y
N8128: ʾYSTRWN MMK³Y B³KRWT B³WT BRYKWT ʾSPWTY HGRW³L

O1531: D³NH ʾL KSWT PTW³L LBRWT KWTRK
N8128: YHRY³L M³YHL D³N³ ʾKSWT PTW³L LBRWT KWTRK

O1531: WLBDY³L B³BRWT B³WT BRYBYT ʾSPWT TGRY³L
N8128: WLBRK WLBRY³L

O1531: YHRY³L M³YHL N³G³?
N8128: N³G³.

§599 O1531

O1531: DR MKWT ZRNY³L ʾḤYN LGYḤWK BSRYD WNWRY³H
N8128: ZRMKWT DRNY³L ʾḤYN LGYḤWN KSBYR WNWR³Y

O1531: ZMDN³ ʾBY³ G³MY HZY DYY ʾWRYN YŠḤBY ʾY PḤSYH
N8128: ZMRN³ ʾKY³ GM³ HYZYDY ʾWMN YŠḤBY ʾYP PḤSYH

beiden Entsprechungen in N8128) dem Namen אורפניאל in *Sefer ha-Razim* (I,8) entsprechen. S. auch die folgende Anmerkung.

⁵ Die folgende Namenreihe (bis PSBWR) weist Entsprechungen zu den Namen jener Engel auf, die bei der Beschreibung des ersten *raqia*⁶ in *Sefer ha-Razim* erwähnt werden; vgl. Margalioth, I,7ff.; s. auch die im textkritischen Apparat (ibid., S. 115) wiedergegeben Namensformen.

⁶ Zu diesem, auch in griechischen und demotischen Zauberpapyri häufiger belegten Namen vgl. Margalioth, *Sefer ha-Razim*, S. 7, 80 mit Anm. 234.

⁷ »53« (?). Bei den hier und in den folgenden beiden Paragraphen am Schluß angegebenen Abkürzungen handelt es sich vermutlich um ein Einteilungsprinzip, das in der vorliegenden Textfassung nicht mehr verständlich ist. Möglicherweise sind dies Kapiteleinteilungen einer Sammlung magischer Traditionen, denen die betreffenden Stücke entnommen wurden; vgl. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 309.

O1531: MLKYH QYQ¹N² B³TYK KN⁴N DYDH SYTWR ⁵YNWN
 N8128: MLKYH B⁶TR QYQ⁷ N⁸ K⁹TYK T¹⁰N DYDH SYTWR ¹¹YNWN

O1531: W¹NK²LH W³YK⁴ G⁵L H⁶ ZB⁷H⁸Y⁹ ¹⁰DR ¹¹TWN ¹²BDYH
 N8128: W¹NBLH W²YK³ G⁴LH⁵ ZK⁶S⁷Y⁸((⁹RY))¹⁰DWN ¹¹BDYH D¹² RBY¹³L

O1531: ¹TWB² L³YSNWGY ⁴T YGWRYHWN
 N8128: ⁵KSNY BY⁶Š ⁷KYYH L⁸YSNWTY ⁹T YGWRYHWN¹⁰

O1531: ¹SBY ²TWB³ KYNTN W⁴YDWR ⁵YN⁶ LHYL⁷K ⁸SY⁹K
 N8128: ¹⁰MLK¹¹ ¹²SBY¹³TWB KYNTW W¹⁴ZWR ¹⁵YN¹⁶ LHY L¹⁷K ¹⁸SY¹⁹K

O1531: ¹WLLK ²MY³K ⁴YLLK NTT BY ⁵T⁶ S⁷ ⁸SY⁹K ¹⁰RT¹¹ ¹²RD
 N8128: ¹³WLLK ¹⁴MY¹⁵K ¹⁶YLLK NTTBY¹⁷ NNT BY ¹⁸TRWS ¹⁹SYRWK RWRT

O1531: TGD¹ TR² ³TWRPTWT HN⁴ ⁵HLWN⁶ KS⁷⁵ ⁸SYRT
 N8128: TTGR⁹ NWR¹⁰⁶ ¹¹TWR PTWT HNH ¹²HLWN KS¹³ ¹⁴SYZWT

O1531: TY¹HMY ZHR²⁷ L³M((W))T GLL M⁴WT Y⁵ L⁶ Q⁷ GT T⁸WT
 N8128: TY⁹HMY ZHR L¹⁰MNT GLYL M¹¹WT Y¹²L¹³ Q¹⁴GT T¹⁵WT

O1531: ¹YS²DQWP³ Y⁴WN D⁵NH B⁶HL T⁷YHL ⁸SP⁹ BR RBT ¹⁰B¹¹H¹²T
 N8128: ¹³YS¹⁴ DQWS¹⁵ Y¹⁶WN D¹⁷N¹⁸ B¹⁹HL T²⁰YHL ²¹SP²² B²³R ((R))BT ²⁴K²⁵H²⁶T

O1531: WNN¹T T²YT G³WT⁸ ⁴TWR T⁵PD⁶ ⁷WT⁹ MRBY ¹⁰RY ¹¹RYN¹²
 N8128: WNN¹³T T¹⁴YT G¹⁵WT ¹⁶TWR Y¹⁷T¹⁸BYR¹⁹ ²⁰WT MRBY ²¹RYN²²

O1531: KL¹⁰ LL ¹YPW² ³TRY MKS¹¹¹¹ SB⁴K T⁵S⁶ ⁷L STR⁸P⁹L TRGY¹²L
 N8128: KL LL ¹³YP¹⁴H¹⁵W ¹⁶TRY MKS¹⁷ PB¹⁸K T¹⁹S²⁰ ²¹LS²²TR S²³R TRGY²⁴L

O1531: LGYNY¹L QMP²L Y³B⁴H⁵WT SGR⁶H⁷Y N⁸H⁹NW ¹⁰T¹¹HR¹²YK
 N8128: LGYNY¹³L QMNY¹⁴L¹² Y¹⁵K¹⁶H¹⁷WT SGD¹⁸H¹⁹Y SN²⁰H²¹NW ²²T²³HRZYRY

¹ »Gut«.

² In N8128 folgt eine Glosse, die mit הלך חסר (»fehlender Teil«) eingeleitet wird.

³ »Gut«.

⁴ »Fenster« (?).

⁵ »Thron«.

⁶ »Furchtbar«.

⁷ »Strahlen«.

⁸ »Erhabenheit«.

⁹ »Zeichen/Buchstabe«.

¹⁰ »Alles/ganz«.

¹¹ »Vom Thron (aus)«.

¹² Dieser Name auch in *Sefer ha-Razim*; vgl. Margalioth, IV,23.

§599 – §600

O1531: 'WMH D'YBWTYW BYH' 'SBH K'GW 'YN NŦT 'W BY PĤDY'
 N8128: 'WTH D'YBYT YZBYH 'SBH R'GN 'YN NŦT 'YBY PĤDY

O1531: NHL M'M'ŦW BY 'SBYT 'MMTH L'NY L' LY'L THBR' 'RMYT
 N8128: NHL M'M' ŦWRY 'HBYT 'M'T[Ŧ]H L'NY L'LY'L THBR' 'R'MYT

O1531: 'YMĤT TTRYHL LHYNH BRYNH 'ŦY'L N'D'¹³.
 N8128: 'YMĤT TTRĤY'L LHYNH BR((Y))NH 'ŦY'L N'D.

§600 O1531

O1531: 'SŦ'YM ŦN'L 'S'K B'LKY B'TMY¹ 'NY 'YB B'S'
 N8128: YWST'YM ŦW'L 'S'K B'LNŦ B'TTMY 'B 'B RTT 'YB B'S'

O1531: STTH 'BRB' 'NY'S B'BYK TRGYHWN YHNH SRYDY'S YW'
 N8128: S'TT' 'BRTY' 'NY'M B'DYK TGRYHWN YHWH TRDY 'SYW'

O1531: 'YT S'SYLW Y'NWH S'R 'S SWP BRSY'H 'BNB' Q'TH
 N8128: [Ŧ]'YT S'SYLW W'ŦĤ Ĥ'R 'R SWP KRSY'H 'BNB' Q'T'

O1531: PNP'YT TQNH Ŧ'S ŦYĤN NYTHŦ L'B 'Ĥ 'HRYH'L
 N8128: PYWNPY'WT TQNH Ŧ'S ŦWHN NYTHŦ L' K'Ĥ 'HRY'H

O1531: SRWT Ŧ'BY 'PYRYB 'BYH 'DLLH YĤYLH 'RSTWN QLWT
 N8128: 'LĤRWT Ŧ'BY 'YSYRYB 'BYH 'DLLH WHYL'H 'KSTWN QLWT

O1531: M'NWT M'R Ŧ'RWT² 'TY'W 'LYM 'YN 'SŦR
 N8128: M'Ŧ M'RŦ'RWT [M'R Ŧ'RWT] 'TY'W 'LHYM 'YN 'SŦR

O1531: MĤRYN ĤMWŠYH ŦW'T BRBTBYT YHY' MN ŠLMH 'M'³
 N8128: MĤRYN ĤMWŠYH Ŧ'WT BRKTYBYH YHW' MN ŠLMH

O1531: 'YŠ⁴ Y'YR B'BLY 'NYQ 'ĤD RYG'L GĤH 'YS B'N 'BWT
 N8128: 'YŠ Y'WR B'HLY 'NYQ 'ĤR RYG'L GĤN 'YSB'L 'DWT

O1531: BLYTW'L LHWMY 'SB'YT THQ 'N THYSY'P PTT' 'B' B' B'L
 N8128: BLYTW'L LHWMY 'SB'WT THQBY' THSY'P TTP' 'R'B' B'L

¹³ »54«. S. dazu §598 mit Anm. 7.

¹ Vgl. dazu §643 (= *Harba de-Moshe* II): 'TWMY BR B'TWMY.

² Vgl. damit den Namen in §336: MRMR' 'WT (M22) bzw. MR MR'WT (O1531) und MRMRWT (M40 und D436); s. auch §336 mit Anm. 8.

³ »Salomo sprach« (?); vgl. §357.

⁴ »(Der) Mann/jemand«(?).

O1531: RYS'L 'SR'L M'PSY 'PY BH 'STRNY NĤS' B'RYH 'NN'YN
 N8128: 'S'L 'SB'L MYWPSY 'PYBH 'STRNY NĤSYH KRYH 'NN'YN

O1531: SLMY'T L'BWT 'NTHR 'STY'L L'TĤR D'T' NK' 'SBNĤR 'STĤR
 N8128: SLMY'T L'BWT 'YTHR 'STY'L L' TĤR R'T' NB' 'SDNĤR 'STĤR

O1531: D'P NYGH'L 'B'R 'WRYH 'LY'((B))L 'STYTR D'RGY
 N8128: D'P NGH'L 'B'R 'WRYH 'LYHL 'S TYTR W'RGY

O1531: ((D))STĤL 'MYH 'MĤL MLKWT⁵ T'RYH 'SBRYT TGDNWT
 N8128: D'ST HLY' MYS 'NY'L MLKWT T'RYH 'SBRYT TGRĤT

O1531: 'SBYHL NMYR 'NTTWN N'TĤWR Y'K 'ST'K N'B'⁶.
 N8128: 'SBYHL N'WR 'NTTWN WYWYTHĤWR Y'K 'ST'K ((N'D))⁷.

§601 O1531

O1531: ŠLWM¹ KS' TWB² 'YWN' BYH 'YKHL 'TR' M'PSR W'NR'N
 N8128: ŠLWM KS' TWB 'YWT' BYT 'THL 'TR' M'PSR W'ND'N

O1531: HL LY'T TRSB'YN NQRS'L 'YSPT'WT³ BTT'WT NRT'
 N8128: HL LY'WT TRS B'WN NQRSL 'SYPT'H BTT'WT KRT'

O1531: W'YPYM 'NYYN 'YSTWB NRD'Y SYH'L 'SBRYK 'Y 'HL
 N8128: W'YPYM T'NYN 'YSTWB N'R SYH'L 'SBHK 'Y 'HL

O1531: 'MTH Y'WT TĤNDY'L 'BRYR ĤRYŠ Y'S THR' Y'PWN 'YRB'
 N8128: 'MTH Y'WT TĤPY'L 'BRYR ĤRYŠ Y'M THR' Y'SWN 'YRB'

O1531: MLWT THRK BRWHL 'ZH'L LHNKNY 'ĤWT.
 N8128: MLWT THDK B'HL 'ZH'L LHNKRY 'ĤWT.

⁵ »Königtum«.

⁶ »52«. Da diese und die vorangehenden Abkürzungen am jeweiligen Paragraphenende vermutlich Textenteilungen sind, wäre hier 'ג' (»55«) statt 'ב' zu erwarten. Möglich ist auch, daß die verschiedenen Stücke umgestellt wurden. S. auch die folgende Anmerkung.

⁷ »54«. Auch hier wäre 'ג' (»55«) statt ד' zu erwarten.

¹ »Friede«; ist vielleicht als Abschlußformel noch zu den vorangehenden, durch Einteilungen (s. dazu §598 mit Anm. 7) gegliederten §§598-600 zu ziehen. Vgl. auch das abschließende שלום bzw. שלים (N8128) in §603; s. dazu auch unten Anm. 3 und §704.

² »Guter Thron/Thron der Güte« (?).

³ Vgl. dazu auch §640 (= *Harba de-Moshe* II): 'YSPD. Möglicherweise besteht hier ein Zusammenhang mit אספתי/אספטי, von griechisch σπάθη (»Schwert«); vgl. Jastrow, *Dictionary* I, S. 97.

§602 O1531

Und der Engel, (der) über das Vieh (herrscht),
 dessen Name ist 'YTT' L'YNM¹;
 und der² über die Tiere der Wüste herrscht:
 MTNTY'L;
 und der über die Vögel³ herrscht:
 BD'L⁴;
 und der über die Reptilien herrscht:
 TRGY'WB⁵;
 und der über den Urabgrund herrscht:
 SDRQ';
 und der über die Berge herrscht:
 R'MP'L;
 und der über die Bäume herrscht:
 M'KTY'L;
 und der über (die Duftkräuter)⁶ herrscht:
 'RYS⁷;
 der über BRWNY⁸ 'L GYNT 'BD⁹ herrscht:
 SPY'L¹⁰;
 und der über die Flüsse herrscht:
 TRSY'L¹¹;
 der über die Winde herrscht:
 MBRY'L;

¹ N8128: 'YTTH L' TMH.

² N8128 (hier und im folgenden): »und der Engel, der ...«.

³ N8128 (korrupt): ענפא (»Zweig«) statt עופא.

⁴ Gaster, *Studies and Texts* III, S. 89, liest ברא, was er nicht als Namen deutet, sondern auf עופא (»die Vögel«) bezieht, wodurch die Struktur des Textes gebrochen wird (*Studies and Texts* I, S. 330): »and the angel over the wild fowl«. N8128: BR'L.

⁵ N8128: TRGW'WB. Die beiden folgenden Sätze fehlen in N8128.

⁶ Konjekture nach Gaster, *Studies and Texts* III, S. 89 Anm. 4: בסמניא statt (korrupt) כסמניא. Vgl. auch die Übersetzung (*Studies and Texts* I, S. 330): »the sweet smelling herbs«. N8128 (ebenfalls corrupt): כיטמניא.

⁷ N8128: 'BY'M.

⁸ BRWNY' ist (als Name) in §591 sowie in leichter Abwandlung (BRWN') in §231 belegt.

⁹ Diese offensichtlich korrupte Textstelle wird von Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, mit »the garden fruits (vegetables)« übersetzt. Offenbar deutet Gaster עבד גינת im Sinne von »Gartenanbau«. Da es sich bei BRWNY' wahrscheinlich um einen Namen handelt (s. die vorangehende Anmerkung), kann vermutet werden, daß hier ein weiterer Engel vorgestellt war, dessen Herrschaftsbereich entfallen ist, so daß der restliche Satzbestand zu lesen wäre: »der über den Garten Eden (עדן statt עבד) herrscht«. Die Konjekture »Eden« scheint erwägenswert, da der Text auch einen Engel über den Urabgrund (תהומא; s. oben) nennt. Das zweifache על (»über«; vor BRWNY' und vor GYNT) läßt auf Homoioteleuton schließen.

¹⁰ Der ganze Satz fehlt in N8128.

¹¹ N8128: TDSY'L.

und (der) über die Menschen (herrscht):
 QRH¹² RBH¹³ HD¹⁴ HBMT TLGY².
 QR³ RB³ MŠH¹⁵.
 Man möge beten
 und Erbarmen für¹⁶ den Menschen erbitten,
 sei er gut oder böse¹⁷.

§603 O1531

Er sagte:
 (Nicht)¹ jede Stunde ist dem Menschen gegeben, zu beten,
 sondern drei Stunden:
 In der ersten Stunde des Tages
 bete und nenne² er
 (die) 100 heiligen und machtvollen Namen,
 deren (genaue) Anzahl 304 (beträgt).
 Amen. Friede³.

O1531: QN QN QNYN⁴ B'H 'YKSNDRWS⁵ TM' PT' DRYMYQL 'B'
 N8128: QN QN QNYH B'H 'YKSNDRWM TM' PT' DKMY QL'B'

O1531: NYM³ 'PST'QYWN⁶ WṬRSWN 'MRSYN WGBR⁷ 'YWLY
 N8128: PM³ 'PM ṬRWQY³ WṬRHWN 'MRSYW WGBR³ 'YW{Y}LY

¹² N8128: QR³.

¹³ N8128: RB³.

¹⁴ »Das ist: ...« (?). Das folgende HMY in O1531 ist wahrscheinlich gestrichen.

¹⁵ »Mose«; möglicherweise als Postskript des »Schwertes« aufzufassen. Vielleicht ist die letzte Sequenz für חרבא רבא דמשה (»Das große Schwert des Mose«) verschrieben. Das nur in O1531 nachfolgende שעה (»Stunde«) ist wahrscheinlich infolge eines Schreibfehlers in den Text gekommen; vgl. den Beginn des nächsten Paragraphen.

¹⁶ Fehlt in N8128.

¹⁷ Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330: »be it for good or evil«.

¹ Mit N8128 לא statt לה («[er sagte] zu ihm«).

² N8128: אדכר («spreche») statt אדכר.

³ Von Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, als »Selah« gedeutet. In *Sefer ha-Razim* beschließt שלום die Beschreibung des ersten *raqia'*; vgl. Margalioth, S. 31 und 80 (I,237). N8128: שלים («vollendet») statt שלום. Die folgenden Zeilen bis einschließlich QN werden auch von Gaster als Namen behandelt.

⁴ Vgl. auch unten §605 mit Anm. 12. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 310, vermutet hier einen möglichen Zusammenhang mit »the Greek 'Koinôn', the companion or partaker of the mystery«.

⁵ Entspricht möglicherweise dem Namen אלכסנדרוס, von griechisch Ἀλέξανδρος; vgl. Jastrow, *Dictionary* I, S. 70.

⁶ Entspricht möglicherweise dem Wort אפסתקין («Pistazien») von griechisch πιστάκια; vgl. Jastrow, *Dictionary* I, S. 106.

⁷ »Held/Mächtiger«.

§603 - §605

O1531: KSWBYYW Ṭ' MYGL' 'YŠ 'YSWR' 'YNYMT'
N8128: KSWBYN NW((W))' MZG L' 'YŠ⁸ 'YSWR' 'YGMWṬ'

O1531: Ṭ'W' T'W' Ṭ' PRQ'⁹ 'YRY MN' QN QN,
N8128: Ṭ'WTWS' PRQ' 'YRYMYN' QN,

gebt mir Heilung.

§604 O1531

Welches ist das große Licht¹?

O1531: KL 'ŠR 'SR HBW² ṬLNY PḤWT WMBYN 'BYLY M'QRT RZ'
N8128: KL 'ŠR 'ḤR HBYṬ ḲBW PḤWT MK'N³ 'BYLY M'QRT RZ'

O1531: SPR⁴ 'YLW Š'M' MQDYMYN 'BLW M'QRT 'BLW MWTQ
N8128: BBYR 'YLW Š'MR MQDYMYN 'BLW M'QRT 'BLW MYTQ

O1531: H'RYWT WHRWḤ⁵.
N8128: H'RYWT WHRWḤ.

§605 O1531

Ich beschwöre euch,
ob männlich,
ob weiblich¹,
(ihr) Zwillingschwestern²,
ich beschwöre euch,

⁸ »(Der) Mann/jemand«.

⁹ »Kapitel«.

¹ Die folgenden Zeilen bis zum Ende des Paragraphen werden auch von Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, als Namen behandelt. Einige Wörter bzw. kleinere Kontexte innerhalb der Namenreihe sind übersetzbar.

² »Jeder, der gebunden hat, gebt ...« (?). Zur Verwendung von אָסַר im magischen Sinne (»durch einen Zauber binden«) vgl. §§367 und 497. S. auch b Shab 81b.

³ Die geglättete Lesart in N8128 könnte wie folgt übersetzt werden: »Jeder, der verzögert, dessen Herz erblickt weniger von hier an«.

⁴ »(Das) Geheimnis dieses Buches«.

⁵ »Die Löwen und der Geist/Wind«; vgl. dazu den nächsten Paragraphen.

¹ Zweifelhaft ist Gasters Deutung (*Studies and Texts* I, S. 330): »mother of the (whether?) male and mother of the (or?) female«. Die folgenden drei Zeilen fehlen in N8128.

² התאומות. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, übersetzt: »twins«, ohne die feminine Form der Pluralbildung zu berücksichtigen.

(ihr) gestrengen Geister,
 mit dem Namen:
 YY³,
 Held der Heeresmacht,
 Lebendiger, Lebendiger,
 {Mikha'el}⁴,
 (mit dem Namen)⁵
 YY⁶,
 {Gavri'el}⁷,
 'Y'L,
 Rafa'el,
 - über ihm/ihn⁸
 von den Löwen,
 von den 'BRWT⁹,
 von den Zwillingsschwestern.
 Ich beschwöre euch¹⁰,
 (ihr) gestrengen Geister,
 mit dem Namen
 YY¹¹,
 Held der Heeresmacht,
 YH' YHWH YHWH,
 (ich), N.N., Sohn des N.N.,
 QYNYN¹².

³ N8128: YHWH.

⁴ Auffallend ist, daß auch in N8128 dieser Name, jedoch nur teilweise, gestrichen ist: מי (כאלי) («wer {ist wie mein Gott}«).

⁵ Mit N8128 בשם statt (korrupt) בגבויים.

⁶ N8128: YHWH.

⁷ Auch dieser Name ist wiederum in N8128 gestrichen.

⁸ עלין. Gaster, *Studies and Texts* III, S. 89 Anm. 4, konjiziert הצילני und übersetzt (*Studies and Texts* I, S. 330): »Raphael, (save) me from the lions«. Die in den nächsten Paragraphen ständig wiederkehrende, formelhaft feststehende Wendung »schreib/sprich das Schwert auf/über (einen Gegenstand/eine Person)« läßt vielleicht vermuten, daß das hier bezuglose קומי עליך Bestandteil eines solchen Kontextes war. Der Text ist offenbar korrupt. N8128: קומי עליך («erhebe dich über ihn/ihn»); auffällig auch hier die feminine Form des Imperativs.

⁹ Der Begriff ist unklar. Denkbar wäre eine Ableitung von אברה («Schwinge/Fittich»), das im biblischen Sprachgebrauch v.a. mit Bezug auf Gott begegnet (vgl. Dtn 32,11; Ps 91,4). Möglicherweise sind geflügelte Dämonen gemeint. Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, leitet offenbar von אבר ab, auch hier ohne die feminine Form der Pluralbildung zu problematisieren: »the powerful ones«. Die Spekulation, es könne sich um Archonten handeln (*Studies and Texts* I, S. 330), erscheint sehr gewagt. Möglicherweise besteht ein Zusammenhang mit folgenden, in *Sefer ha-Razim* belegten Engelnamen: 'BRYT', 'BRYH, 'BRH; vgl. Margalioth, I,39.108; II,118.

¹⁰ »Euch« fehlt in N8128, also: »Ich beschwöre die gestrengen ...«.

¹¹ N8128: YHWH.

¹² »Erwerb (von Weisheit)« (vgl. §564); vgl. dazu auch §603. N8128: QN'.

§606 - §607

§606 O1531

Wahrhaft¹,
dies ist das Schwert des Mose,
mit dem er Zeichen und Machttaten vollbrachte
und allem Zauber² ein Ende setzte.
Es³ wurde dem Mose im Dornbusch offenbart,
und (damit) wurde ihm der große und prachtvolle Name übergeben⁴.
Nun schütze ihn⁵ wahrhaft,
(dann) wird (auch) er dich schützen.
Berühre⁶ keine Frau⁷,
damit du dich nicht verbrennst⁸.
Er⁹ wird dich erretten
von aller Bedrängnis in dieser Welt.

§607 O1531

Wenn du (ihn)¹ versuchen willst²,
(so) nimm ein dichtbelaubtes Holz³
und sprich das Schwert⁴ darüber⁵,
fünfmal⁶

¹ Im handschriftlichen Original ist das Wort אמת durch Großschreibung hervorgehoben. Zum Folgenden vgl. das Sondergut von N8128 (§§340ff.), das in *Hekhalot Zutarti* inkorporiert ist und inhaltliche Bezüge zum vorliegenden Text aufweist.

² Wörtlich: »allen Zaubereien«.

³ Während O1531 (היא) offenbar das Schwert (im Hebräischen Femininum) meint, ist die Lesart von N8128 (maskulin: הוא) möglicherweise auf den im folgenden Satz genannten Namen Gottes zu beziehen.

⁴ In N8128 schließt sich hier eine offenbar in den laufenden Text inkorporierte Glosse an: »Und wann (אם ist hier temporal zu verstehen) wurde er Yishma'el offenbart? - Als er zur Merkava hinaufstieg«. Mit dieser Wendung wird die magische Schrift *Harba de-Moshe* mit den Aufstiegstraditionen der Hekhalot-Literatur verknüpft. Vgl. auch §598, wo ebenfalls nur in N8128 Mose und R. Yishma'el als Empfänger der Offenbarung des Schwertes im »Dornbusch« bzw. »im Werk der Merkava« genannt werden.

⁵ Gemeint ist wahrscheinlich der Name.

⁶ N8128: »Nähere dich keiner ...«.

⁷ Gaster, *Studies and Texts* I, S. 330, erwägt, לאישהא (»Feuer«) statt לאיתתא zu lesen (»If thou approachest fire«). Das Gebot der sexuellen Enthaltsamkeit ist jedoch häufig im Zusammenhang mit magischen Praktiken belegt. Vgl. auch Prv 6,28f.

⁸ N8128 (korrupt): תכוחה statt תכוחה.

⁹ Auch hier ist wahrscheinlich der Name gemeint.

¹ So mit N8128.

² D.h. wenn du den Namen/das Schwert ausprobieren willst.

³ עץ עבות; vgl. dazu Lev 23,40, wo der Ausdruck עץ עבה einen »belaubten Baum« bezeichnet. Die Zeile fehlt in N8128.

⁴ »Das Schwert« fehlt in N8128.

⁵ N8128: »über ein dichtbelaubtes Holz«.

⁶ N8128: »achtmal«.