

DOROTHEA M. SALZER

Die Magie der Anspielung

Texts and Studies in

Ancient Judaism

134

Mohr Siebeck

Texts and Studies in Ancient Judaism

Texte und Studien zum Antiken Judentum

Herausgegeben von / Edited by

Peter Schäfer (Princeton, NJ)

Annette Y. Reed (Philadelphia, PA)

Seth Schwartz (New York, NY)

Azzan Yadin (New Brunswick, NJ)

134



Dorothea M. Salzer

Die Magie der Anspielung

Form und Funktion der biblischen Anspielungen
in den magischen Texten der Kairoer Geniza

Mohr Siebeck

DOROTHEA M. SALZER; Studium der Judaistik und der Germanistik in Wien, Berlin und Jerusalem; 2008 Promotion; zur Zeit wiss. Mitarbeiterin an der Universität Potsdam.

e-ISBN PDF 978-3-16-151467-8

ISBN 978-3-16-150046-6

ISSN 0721-8753 (Texts and Studies in Ancient Judaism)

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available on the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2010 Mohr 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 von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung wurde im Juni 2008 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation im Fach Judaistik anerkannt. Die Entstehung der Studie haben viele Menschen begleitet und auf vielfältige Weise unterstützt. Ohne ihre Hilfe hätte diese Arbeit wohl niemals in der gegenwärtigen Form entstehen können, daher gebührt ihnen mein größter und aufrichtigster Dank.

Zu nennen sind hier insbesondere Ulrike Hirschfelder, Irina Wandrey (beide Wuppertal) und allen voran Stefan Schorch (Halle an der Saale). Sie waren stets bereit, sich auf oftmals sehr lange und intensive Gespräche über die jüdische Magie, die Hebräische Bibel und über die schier unendlichen Weiten der Intertextualität einzulassen. Im Laufe dieser anregenden Gespräche ließen sie mich großzügig an ihrem Wissen partizipieren und gaben mir zugleich geduldig die Möglichkeit, im Austausch mit ihnen meine eigenen Gedanken zu entwickeln und zu ordnen, zu prononcieren oder auch zu verwerfen.

Über diese unschätzbare Hilfe des kollegialen Dialogs hinaus haben sie mir ebenso wie Evelyn Burkhardt (Berlin/Halle an der Saale) aber auch praktische Hilfestellung geleistet, indem sie das Manuskript in verschiedenen Phasen seiner Entstehung gelesen und korrigiert und mich dadurch vor vielen Fehlern bewahrt haben.

Herzlichster Dank gebührt auch meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Peter Schäfer (Princeton), durch den ich den Bereich der jüdischen Magie kennen- und schätzen gelernt habe. Er hat mich stets ermuntert, philologischen Fragestellungen nachzugehen und hat die Entstehung der Arbeit von Beginn an in sehr interessierter und konstruktiver Weise unterstützt und begleitet. Darüber hinaus danke ich ihm und den anderen Herausgebern für die Aufnahme dieser Studie in die Reihe »Texte und Studien zum Antiken Judentum«

Für die Erstellung des Zweitgutachtens habe ich Frau Prof. Dr. Tal Ilan zu danken.

Frau Tanja Mix und Herrn Dr. Henning Ziebritzki schließlich gilt mein Dank für die freundliche und umsichtige Betreuung von Seiten des Verlags Mohr Siebeck.

Berlin, den 5. Mai 2010

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	V
Inhaltsverzeichnis.....	VII
Abkürzungen.....	XI
Konventionen.....	XII
1. Einleitung.....	1
2. Forschungsgeschichtlicher Überblick.....	13
3. Die biblische Anspielung aus der Perspektive der Intertextualitätstheorie: Methodologische Grundlegung.....	17
3.1. Einführung.....	17
3.2. Formale Beschreibungskategorien.....	21
3.2.1. Das Zitat.....	23
3.2.2. Das Pseudozitat.....	24
3.2.3. Die geprägte Wendung.....	25
3.2.4. Die Referenz.....	26
3.3. Manifeste Text und Prätext.....	26
4. Die Formen biblischer Anspielungen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza.....	30
4.1. Das Zitat.....	31
4.1.1. Das anzitierte Zitat.....	32
4.1.2. Das verkürzte Zitat.....	33
4.1.3. Das abgekürzte Zitat oder Seruginzitat.....	33
4.2. Das Pseudozitat.....	34
4.2.1. Das konflatierte Pseudozitat (conflatio).....	35
4.2.2. Das permutierte Pseudozitat.....	35
4.2.3. Das substituierende Pseudozitat.....	36
4.2.4. Das synonyme Pseudozitat.....	37
4.2.5. Das verminderte Pseudozitat.....	37
4.2.6. Das erweiterte Pseudozitat.....	38

4.3. Invertierte Zitate.....	39
4.4. Die geprägte Wendung.....	41
4.5. Die Referenz	41
4.5.1. Die periphrastische Referenz	41
4.5.2. Die onomastische Referenz.....	42
5. Markierung und Identifizierung der Anspielung	44
5.1. Das Zitat.....	45
5.1.1. Das explizit markierte Zitat.....	45
a. Kennzeichnung durch syntaktische Signale: Quellenangaben, Einleitungs- und andere Formeln.....	45
b. Kennzeichnung durch graphemische Signale	51
5.1.2. Das implizit markierte Zitat: Kennzeichnung durch Codewechsel.....	53
5.2. Die Referenz	56
5.2.1. Die explizit markierte Referenz.....	56
a. Kennzeichnung durch syntaktische Signale.....	56
b. Kennzeichnung durch graphemische Signale	57
5.2.2. Die implizit markierte Referenz: Kennzeichnung durch Codewechsel.....	58
5.3. Fazit: Biblische Anspielungen und das kulturelle Gedächtnis.....	58
6. Das Korpus der biblischen Anspielungen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza.....	60
6.1. Biblische Prätexte mit Anspielungen in den magischen Texten	60
6.1.1. Genesis.....	62
6.1.2. Exodus	72
Das Schilfmeerlied	77
6.1.3. Levitikus.....	84
6.1.4. Numeri	86
Der Priestersegen	87
6.1.5. Deuteronomium	92
Das <i>shema</i> ‘.....	93
6.1.6. Die Vorderen Propheten	100
6.1.7. Die Hinteren Propheten	103
Das Trishagion	104
6.1.8. Die Psalmen.....	109
Psalm 91: Der »anti-dämonische Psalm«.....	117
Das Hallel	120
6.1.9. Die übrigen Hagiographen	130
6.2. Biblische Anspielungen in Übersetzung	134

6.3. Die biblischen Anspielungen als Zeugnisse der masoretischen Textüberlieferung	137
6.4. Anspielungen auf parabiblische Traditionen	141
6.5. Biblische Anspielungen und rabbinische Literatur	145
Gen 28,10.....	145
Gen 49,22.....	149
Ex 3,2.....	152
Ex 3,14.....	153
Ex 15,22–25 und II Reg 2,19–22 159	154
Ex 15,26	155
Der Priestersegen	156
Dtn 7,15	157
Psalmen	157
6.6. Biblische Anspielungen und Liturgie	159
6.7. Fazit	166
7. Die syntagmatischen Funktionen der biblischen Anspielungen.....	170
7.1. Die Segmentierung biblischer Anspielungen.....	171
7.2. Adaptionen.....	173
7.3. Biblische Anspielungen als <i>materia magica linguistica</i>	177
7.4. Biblische Anspielungen und die Bildung magischer Namen.....	193
7.5. Biblische Anspielungen als stilistisches oder literarisches Mittel.....	197
7.6. Biblische Anspielungen als Ausdruck der Bitte.....	200
7.7. Biblische Anspielungen als <i>captatio benevolentiae</i>	208
7.8. Biblische Anspielungen in appellativer Funktion (<i>appellatio</i>)	211
7.9. Biblische Anspielungen in affirmativer Funktion (<i>affirmatio</i>).....	212
7.10. Biblische Anspielungen in apotropäischer Funktion	214
8. Die paradigmatischen Funktionen der biblischen Anspielungen.....	218
8.1. Autorisierung des Magiers.....	218
8.1.1. Die unio magica.....	219
König David	221
König Salomo	222
Mose.....	224
Propheten.....	232
Gott.....	233
Priester	237
Serafim	239
8.1.2. Andere autorisierende Applikationen biblischer Anspielungen	241
8.2. Legitimation des magischen Aktes	245

8.3. Wirksamkeitsbegründung.....	257
Josef	258
Noach	263
Sara, Rahel und andere Frauen	266
Die negative Referenzfigur	271
Exkurs: Die <i>historiola</i> – Wird in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza erzählend gezaubert?	275
8.4. Klientenausrichtung.....	278
8.5. Adressatenausrichtung	284
9. Epitheta Gottes	289
9.1. Die syntagmatischen Manifestationen der Epitheta Gottes	290
9.2. Die paradigmatischen Funktionen der Epitheta Gottes	301
9.2.1. Das Motiv des allmächtigen Gottes	302
9.2.2. Das Motiv von Gott als Herr der Geschichte.....	306
9.2.3. Das Motiv des Schutz- und Rettergottes.....	307
9.2.4. Das Motiv des Schöpfergottes	308
9.2.5. Das Motiv des Offenbarungsgottes	310
9.3. Fazit	314
10. Evokation des biblischen Priester- und Tempelkultes	316
10.1. Magische Ersatzhandlungen für den Tempelkult.....	318
10.2. Dem Tempelkult parallelisierte magische Handlungen	324
10.3. Die Aufnahme einzelner symbolischer Elemente des Tempelkultes.....	326
10.4. Die Evokation des Tempelkultes durch die Applikation von Zitaten und Pseudozitaten	332
10.5. Die Applikation des Priestersegens.....	338
10.6. Fazit	342
11. Ergebnisse	345
Appendices	353
Literaturverzeichnis.....	480
Stellenregister	495
Autorenregister.....	513
Personen- und Sachregister	516

Abkürzungen

Die Abkürzungen der Zeitschriften, Serien und Enzyklopädien sowie der biblischen Bücher folgen SIEGFRIED M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete: LATG; Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*, zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin – New York: de Gruyter 1992. Die Abkürzungen rabbinischer Schriften folgen in der Regel den Richtlinien von FJB 2 (1974), 64–73. Darüber hinaus werden folgende Abkürzungen gebraucht:

Allgemeine Abkürzungen

Ar.	T.-S., Arabic Boxes
AS	T.-S., Additional Series
JTSL	Jewish Theological Seminary
NS	T.-S., New Series
T.-S.	Taylor-Schechter Collection, Cambridge
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum

Bibliographische Abkürzungen

AMB	JOSEF NAVEH und SHAUL SHAKED (Hrsg.), <i>Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity</i> , Jerusalem: Magnes ² 1987 (korrigierte Ausgabe der Erstausgabe Jerusalem: Magnes Press 1985).
HAI	LAWRENCE H. SCHIFFMAN und MICHAEL D. SWARTZ (Hrsg.), <i>Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza: Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1</i> , Sheffield: JSOT 1992 (Semitic Texts and Studies 1).
MSF	JOSEF NAVEH und SHAUL SHAKED (Hrsg.), <i>Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity</i> , Jerusalem: Magnes 1993.
MTKG I	PETER SCHÄFER und SHAUL SHAKED (Hrsg.), <i>Magische Texte der Kairoer Geniza</i> , Bd. I, Tübingen: Mohr Siebeck 1994 (TSAJ 42).
MTKG II	PETER SCHÄFER und SHAUL SHAKED (Hrsg.), <i>Magische Texte aus der Kairoer Geniza</i> , Bd. II, Tübingen: Mohr Siebeck 1997 (TSAJ 64).
MTKG III	PETER SCHÄFER und SHAUL SHAKED (Hrsg.), <i>Magische Texte aus der Kairoer Geniza</i> , Bd. III, Tübingen: Mohr Siebeck 1999 (TSAJ 72).
PGM	PREISENDANZ, KARL (Hg.): <i>Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri</i> , 2 Bde., Berlin – Leipzig: B.G. Teubner 1928–1931.

Konventionen

Konventionen für die Wiedergabe der hebräischen Beispieltex-te

Die aufgeführten Beispieltex-te sind in der Regel nur in den relevanten Aus-schnitten abgedruckt. Die Konventionen der Wiedergabe des hebräischen Textes folgen im allgemeinen denen der Editoren. Abkürzungen sind in allen Fällen mit einem senkrechten Strich neben dem Buchstaben (⌘) gekenn-zeichnet. Die Signaturen der hebräischen Fragmente werden nach den Kon-ventionen von MTKG wiedergegeben.

Konventionen bei der Übersetzung der hebräischen Beispieltex-te

Die Übersetzung der hebräischen Beispieltex-te entspricht im Falle der in MTKG publizierten Texte denjenigen der Editoren, wobei kleinere Verände-rungen stillschweigend vorgenommen wurden. Beispieltex-te aus den eng-lischsprachigen Editionen sind von der Verfasserin übersetzt. Bibelverse sind in der Regel in Anlehnung an die Einheitsübersetzung wiedergegeben.

- { } – Geschweifte Klammern in der Übersetzung kennzeichnen im ma-gischen Text ausgelassene oder ersetzte Teile der zitierten Bibel-verse.
- [] – eckige Klammern kennzeichnen ein defektes Wort im hebräischen Text, das für die Übersetzung ergänzt wurde; eckige Klammern mit Leerzeichen [] stehen für *lacunae* im Text.
- () – runde Klammern verdeutlichen Zusätze in der Übersetzung.
– Bibelzitate sind kursiviert.

Texte und Übersetzung rabbinischer Literatur

Quellen aus der rabbinischen Literatur folgen im allgemeinen dem Text der Datenbank The Responsa Project, CD-Rom, Bar Ilan University 2005. Zitate aus dem Talmud werden in der Übersetzung von Lazarus Goldschmidt ange-geben. Kleinere Veränderungen im Übersetzungstext wurden hierbei still-

schweigend vorgenommen. Die Übersetzung der in diesen Quellen auftretenden Bibelzitate folgt der jeweiligen Übersetzung in der vorliegenden Untersuchung. Wenn nicht anders angegeben, stammen Übersetzungen anderer Quellen aus der rabbinischen Literatur von der Verfasserin.

Umschrift des Hebräischen

Die Umschrift des Hebräischen und die Abkürzungen rabbinischer Schriften folgen in der Regel den Richtlinien von FJB 2 (1974), 64–73, allerdings sind zahlreiche häufig gebrauchte hebräische Worte und *termini technici* in der eingedeutschen Schreibweise angegeben.

Umschrift von Namen

Biblische Eigennamen werden nach der Einheitsübersetzung angegeben, die Umschrift der Rabbinennamen richtet sich nach GÜNTER STEMBERGER, *Einführung in Talmud und Midrasch*, achte, neubearbeitete Auflage, München: Beck 1992.

1. Einleitung

Magische Handlungen sind bereits in der Hebräischen Bibel belegt. Dort gehören sie offenkundig einerseits ganz selbstverständlich zum alltäglichen Leben,¹ werden andererseits aber auch negativ bewertet oder sogar verboten.² Trotz dieser ambivalenten Beziehung der biblischen Texte zu magischen Praktiken hat die Bibel innerhalb der jüdischen Magie eine zentrale Rolle erlangt, die sich im magischen Gebrauch von Torarollen³ oder des Buches als Ganzem genauso zeigt wie in der magischen Applikation einzelner Bibelverse. Daß einzelne biblische Passagen bereits in biblischer Zeit magisch verwendet wurden, bezeugen die beiden Silberamulette von Ketef Hinnom aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert, auf denen sich Teile des Priestersegens (Num 6,24–26) finden.⁴

Auch den Rabbinen ist eine magische Applikation von Bibelversen bekannt. So wird beispielsweise in bPes 111a demjenigen, der zwischen zwei Hunden, Palmen, Frauen, Schweinen oder Schlangen hindurchgeht, empfohlen, er möge biblische Verse rezitieren, die mit dem Wort **לֵא** – »Gott« – oder dessen Umkehrung **אל** – »nicht« – beginnen und enden, um dadurch der von dieser Situation ausgehenden Gefahr zu begegnen. Auch gegen die Gefahr von Streit und Tod, die eine menstruierende Frau vermeintlich auslöst, wenn sie den Weg zwischen zwei Personen einschlägt, soll das Sprechen von Bibelversen helfen, deren Anfang wie Ende das Wort »Gott« bildet.⁵ In bBer 55b

¹ Man denke z.B. an Jakob, der in Streifen abgeschälte Baumruten in die Tränke für Labans Ziegen legt, damit diese bei ihrem Anblick gestreifte, gesprenkelte und scheckige Junge werfen (Gen 30,37–39). Es handelt sich dabei um den typischen Fall eines Analogiezaubers. Zu magischen Praktiken in der Hebräischen Bibel siehe auch SCHÄFER, »Magic and Religion in Ancient Judaism«, besonders 27–33. Eine umfänglichere Behandlung der Frage nach magischen Praktiken und Konzeptionen in den Texten der Hebräischen Bibel findet sich zuletzt in SCHMITT, *Magie im Alten Testament*. Einen kurzen Überblick gibt nun auch BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, 11–35.

² Siehe z.B. Dtn 18,9–14.

³ Zu den Bräuchen in bezug auf die Bibel als konkretes Objekt siehe GRUNWALD, »Bibliomantie und Gesundbeten«, 85f.; TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, 105f.; HESZER, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, 209–226 sowie SABAR, »Torah and Magic«.

⁴ Siehe hierzu YARDENI, »Remarks on the Priestly Blessing on two Ancient Amulets from Jerusalem«; eadem, *The Book of Hebrew Script*, 21; BARKAY et al., »The Amulets from Ketef Hinnom«.

⁵ Hierzu siehe BLAU, *Das altjüdische Zauberveresen*, 70, welcher die zu nennenden Bibelverse als Num 23,22 (»Gott hat sie aus Ägypten geführt. Er hat Hörner wie ein Wildstier«) bzw. Gen 23,23 (»Denn es gibt kein Zaubern in Jakob und kein Wahrsagen in Israel. Zu rechter

ist eine Prozedur zur Wendung eines Traumes zum Guten belegt, die mit dem Aussprechen von dreimal drei Bibelversen endet.⁶ Biblische Verse wurden auch auf Amuletten verwendet, wie aus dem Verbot hervorgeht, daß Amulette am Schabbat nicht aus einer Feuersbrunst gerettet werden dürfen, selbst wenn sie »viele Dinge aus der Tora« enthalten.⁷

Der hier bereits aufscheinende Eindruck, daß die Hebräische Bibel in der jüdischen Magie eine bedeutende Rolle spielte, läßt sich leicht weiter konturieren: Bibelverse tauchen in mesopotamischen Zauberschalen ebenso auf wie in palästinischen Amuletten, in den mittelalterlichen Texten der Kairoer Geniza gleichermaßen wie in den magischen Praktiken des zeitgenössischen Judentums. Sogar ein regelrechtes Handbuch für den magischen Gebrauch von Bibelversen ist bekannt, nämlich der sogenannte *Sefer Shimmush Tebillim*, ein magisches Kompendium, das sich in seinem klar strukturierten literarischen Aufbau an der Reihenfolge der Psalmen im biblischen Psalter orientiert und fast jedem von ihnen unterschiedliche magische Verwendungszwecke zuordnet. Dieses Werk ist bereits unter den Funden der Kairoer Geniza belegt und in gedruckter Form bis heute verbreitet.⁸

Die vorliegende Studie untersucht den Gebrauch des biblischen Textes in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza, also die Applikation biblischer Anspielungen in ihren verschiedenen Formen wie Zitaten, geprägten Wendungen und Referenzen, in Texten magischen Inhalts, die zu den 1897 von Solomon Schechter geborgenen Handschriften aus der Ben Ezra Synagoge in Fustat (Altkairo) gehören.⁹ Möglich wurde diese Untersuchung, weil ein ange-

Zeit wird Jakob und Israel gesagt, welche Wunder Gott tut!) identifiziert. Diese Verse sind im untersuchten Textkorpus nicht vertreten; KERN-ULMER, »The Depiction of Magic in Rabbinic Texts«, 298–300.

⁶ Ps 30,12; Jer 31,13; Dtn 23,6; Ps 55,19; Jes 35,10; I Sam 14,45; Jes 57,19; I Chr 12,19; I Sam 25,6.

⁷ bShab 115b; hierzu siehe auch BLAU, *Das altjüdische Zauberwesen*, 93–96; dort finden sich auch Angaben zu Parallelen. Blau vertritt die Ansicht, daß es sich bei den »Dingen aus der Tora« nicht um biblische Verse sondern vielmehr um gnostische Hymnen (S. 95) oder aber um inhaltliche Bezugnahmen auf die Hebräische Bibel (S. 117) handelt.

⁸ Näheres zum *Sefer Shimmush Tebillim* findet sich in MTKG III, 2–17 sowie bei REBIGER, »Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum« und idem, *Sefer Shimmush Tebillim*. Demgegenüber sind die Werke *Shimmushe Tora* und *Sefer Gematriot* vor allem der Herleitung verschiedener Namen aus dem Text der Tora gewidmet und geben im allgemeinen keine konkreten *segullot* zu den Bibelversen an. Zu *Shimmushe Tora* siehe SCHOLEM, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, 56; REBIGER, »Bildung magischer Namen im Sefer Shimmush Tehillim«, 7–9. Zu den Namenstraditionen im *Sefer Shimmush Tebillim* siehe ebd. Zu *Sefer Gematriot* siehe TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, 109.

⁹ Zur Entdeckung der Kairoer Geniza, der Bergung der Texte und zur Bedeutung der Textfunde für verschiedenste Bereiche der judaistischen Forschung siehe REIF, *A Jewish Archive from Old Cairo*.

sichts der Fülle von Material vergleichsweise zwar kleiner,¹⁰ trotzdem aber seinem Umfang und seiner Breite nach beachtlicher Teil der magischen Texte aus der Kairoer Geniza unterdessen in wissenschaftlichen Ausgaben vorliegt. Neben den Editionen von Joseph Naveh und Shaul Shaked¹¹ sowie Lawrence Schiffman und Michael Swartz¹² sind hier insbesondere die durch Peter Schäfer und Shaul Shaked edierten Bände »Magische Texte aus der Kairoer Geniza I–III« zu nennen, die das Ergebnis eines Forschungsprojektes am Institut für Judaistik der Freien Universität Berlin sind.¹³ Diese Bände haben nicht nur die Zahl der veröffentlichten Texte entscheidend vermehrt, sondern bieten erstmals auch einen repräsentativen Querschnitt durch die verschiedenen in der Kairoer Geniza belegten Gattungen magischer Texte.

Die magischen Texte aus der Kairoer Geniza erscheinen aus mehreren Gründen von beachtlicher Bedeutung für die Magieforschung wie die Judentik: Zum einen sind sie ein beeindruckendes Zeugnis interkultureller Dynamik, denn sie belegen, wie sich griechisch-hellenistische, jüdische, christliche und islamische Motive und magische Traditionen seit der Antike reziprok beeinflusst haben und stellen damit ein »wichtiges Bindeglied zwischen den griechischen Zaubertexten, den aramäischen babylonischen Zauberschalen sowie christlich-koptischen und islamischen magischen Texten« dar.¹⁴ Zum anderen zeigen die magischen Texte aus der Kairoer Geniza auch immer wieder Ähnlichkeiten mit den magisch-theurgischen Überlieferungen der Hekhalot-Literatur.¹⁵ Eine besondere Nähe besteht zu den palästinischen Amuletten der byzantinischen Zeit (4.–7. Jahrhundert), die in der Forschungsliteratur auch bisweilen als direkte Vorläufer der magischen Texte aus der Kairoer Geniza betrachtet werden.¹⁶ Auch für die Datierung magischer Traditionen, die aus Manuskripten späteren Datums bekannt sind, und für redaktionsgeschichtliche Fragestellungen können Genizafragmente wertvolle Hinweise

¹⁰ Gideon Bohak schätzt die Anzahl der Geniza-Fragmente magischen oder okkulten Inhalts auf mehrere tausend, siehe BOHAK, »Catching a Thief«, 344. Einen kurzen Überblick über das magische Material in der Kairoer Geniza gibt derselbe Autor in *Ancient Jewish Magic*, 215–221.

¹¹ AMB, 216–240; MSF, 147–242. Diese Bände enthalten neben einigen Texten aus der Kairoer Geniza auch magische Texte anderer Provenienz.

¹² HAI. Die Edition ist auf eine Auswahl von Amuletten beschränkt.

¹³ Ein vierter Band ist in Vorbereitung.

¹⁴ MTKG I, 2f; siehe auch WASSERSTROM, »The Magical Texts in the Cairo Geniza«, 162–166. Zu jüdischen Elementen in den *Papyri Graecae Magicae* siehe SMITH, »The Jewish Elements in the Magical Papyri« sowie BETZ, »Jewish Magic in the Greek Magical Papyri (PGM VII.260–71)«. Einen Vergleich zwischen den babylonischen Zauberschalen und magischen Texten aus der Kairoer Geniza gibt SHAKED, »Dramatis Personae«.

¹⁵ Hierzu siehe SCHÄFER, »Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages«, 77–79; idem, »Jewish Liturgy and Magic«, 549–553.

¹⁶ Vgl. AMB, 29f.; SWARTZ, »Scribal Magic and its Rhetoric«, 171; HAI, 29–32.

liefern.¹⁷ Die magischen Texte aus der Kairoer Geniza sind demnach wertvolle Quellen für die Erforschung der Magie aus komparativer, synchroner wie auch diachroner Perspektive. Für die religionsgeschichtliche Forschung relevant sind die Texte zudem insofern, als sie Schlüsse auf die religiöse Praxis des mittelalterlichen Judentums im mediterranen Raum erlauben.¹⁸ Darüber hinaus ermöglichen sie als Quellen sozialgeschichtlicher Forschung Erkenntnisse über den Alltag und die Gesellschaft dieser Gruppe sowie über deren Verständnis der Welt.¹⁹

Der Sammelbegriff »magische Texte aus der Kairoer Geniza« umfaßt verschiedene Gattungen. Darunter fallen *segullot* und *refu'ot* genauso wie Amulette, Amulettformulare, Beschwörungsgebete sowie Bann- und Fluchtexte, Texte zum Dämonenzwang und theoretische Abhandlungen.

Der Terminus *segulla* bezeichnet eine Anweisung zu einem magischen Procedere, das durchgeführt werden muß, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. *Segullot* sind – oftmals relativ knapp gehaltene – Texte, die den Magier anweisen, etwas zu tun und/oder zu sprechen, um die erwünschte Wirkung zu erzielen. Dienen solche Anweisungen einem medizinischen Zweck wie beispielsweise der Erleichterung einer Geburt, so werden sie als *refu'ot* bezeichnet. *Segullot* wie auch *refu'ot* sind mit einer metatextuellen Zweckangabe in der Form standardisierter Formeln versehen. In der Mehrzahl der Fälle handelt es sich um die sogenannte »אם בקשתה-Formel« oder auch um die als »Lamed-Formel« bezeichnete Wendung. Erstere gibt das Ziel der Handlung durch die Formulierung אם בקשתה in Verbindung mit dem Infinitiv eines Verbums an, so daß sich daraus folgende Wendung ergibt: »wenn du dieses

¹⁷ Die Relevanz magischer Texte aus der Kairoer Geniza in bezug auf die Datierung magischer Traditionen behandelt LEICHT, »Some Observations on the Diffusion of Jewish Magical Texts«.

¹⁸ Diese Ansicht wurzelt in dem auch generell dieser Untersuchung zugrundeliegenden Verständnis von Magie, das magische Praktiken als Teil einer Religion ansieht und nicht als eine von dieser zu unterscheidenden oder ihr gar entgegenstehenden Praxis und/oder Weltanschauung. Dieses Verständnis schließt sich somit den Ausführungen Yuval Hararis über das Verhältnis von Magie und Religion an, siehe HARARI, »What is a Magical Text?«, besonders 115. Dieser Beitrag enthält auch einen einsichtsreichen und anregenden Überblick über die Definition und Interpretation des Begriffes »Magie« im Laufe der Forschungsgeschichte. Darstellungen zur Begriffsgeschichte finden sich darüber hinaus bei SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, 1–66 sowie bei SCHÄFER, »Magic and Religion in Ancient Judaism«, 19–26; BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, 8–69.

¹⁹ In seiner umfangreichen sozialgeschichtlichen Untersuchung der Texte aus der Kairoer Geniza hat Shlomo Goitein die magischen Texte allerdings nahezu ganz außer Acht gelassen, hierzu siehe COHEN, »Goitein, Magic, and the Geniza«. Zu sozialhistorischen Fragestellungen in Zusammenhang mit den magischen Texten aus der Kairoer Geniza siehe WASSERSTROM, »The Magical Texts in the Cairo Genizah«, 163f.; idem, »The Unwritten Chapter«; HAI, 45–52.

und jenes (ausführen) möchtest«. ²⁰ Die »Lamed-Formel« wird meist durch die Konstruktion aus -ל und einem den jeweiligen Zweck bestimmenden Nomen bzw. Verbum ausgeführt, ²¹ wodurch die nachfolgende Anweisung mit den Worten »für/zu« oder »um zu« eingeleitet wird.

Amulette bilden die Gruppe der »angewandte[n] magische[n] Texte«, ²² d.h. sie sind Texte, für welche eine praktische Anwendung vorausgesetzt werden kann. ²³ Sie sind meist bereits am äußeren Erscheinungsbild erkennbar, da sie sich durch eine charakteristische längliche Form des Blattes auszeichnen. Darüber hinaus weisen sie nicht selten Gebrauchsspuren auf, die darauf hinweisen, daß sie einstmals gefaltet oder zusammengerollt waren, um zum Tragen in einem Behältnis aufbewahrt zu werden. ²⁴ Amulette weisen bestimmte literarische Eigenheiten und Züge auf. So sind sie gemeinhin auf den Namen des Besitzers ausgestellt und bestehen größtenteils aus Beschwörungen von Engeln und *nomina barbara* mit deren Hilfe das erwünschte Ziel bewirkt werden soll. Auffällig an diesen Beschwörungen ist das häufig auftretende Stilmittel der Wiederholung und der Reihung, das dazu dient, das zu erreichende Ergebnis möglichst genau und detailliert zu beschreiben, sowie eine relativ deutlich erkennbare Struktur des Textaufbaus. ²⁵ Ein Amulett besteht meist aus einer Kombination mehrerer solcher Beschwörungen.

Im Unterschied zu Amuletten, die naturgemäß als einzelne Texte auftreten, finden sich Amulettformulare oftmals in Zusammenstellungen verschiedener magischer Texte, den sogenannten Handbüchern. ²⁶ Anstelle des Namens des Amuletteigners führen sie die Platzhalterformel פלוני בן פלוני/פלונית – »N.N., Sohn von N.N.« – oder aber פלונית בת פלוני/פלונית – »N.N., Tochter von N.N.«, die im Falle einer Anwendung des Formulars durch den Namen der Trägerin oder des Trägers ersetzt werden muß. In Amulettformularen wird das zu erwirkende Ziel zumeist durch die »Lamed-Formel« angegeben. ²⁷

Beschwörungsgebete sind Gebete, die Beschwörungen von Engelnamen und *nomina barbara* und damit explizit magische Komponenten enthalten und die sich sowohl strukturell als auch ihrem Textbestand nach nicht selten an Gebeten aus der Liturgie orientieren. ²⁸

²⁰ Hierzu siehe SCHÄFER, »Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages«, 85 sowie MTKG I, 6.

²¹ Hierzu siehe MTKG I, 6.

²² Zu diesem Begriff im besonderen und zu Amuletten im allgemeinen siehe MTKG I, 5f.

²³ Vgl. HAI, 17.

²⁴ Vgl. HAI, 32; MTKG I, 5.

²⁵ Zur literarischen Struktur von Amuletten und Beschwörungen siehe HAI, 53–61 sowie SWARTZ, »Scribal Magic and its Rhetoric«.

²⁶ Hierzu siehe unten, 7f. Zur Gattung der Amulettformulare vgl. MTKG I, 5f.

²⁷ Siehe MTKG I, 6.

²⁸ Zur Gattung des Beschwörungsgebetes siehe MTKG II, 10–14.

Der Terminus »Dämonenzwang« bezeichnet Beschwörungen und Handlungen, die Dämonen dazu zwingen sollen, dem Magier Folge zu leisten. An diesen Texten ist der Einfluß arabischer Traditionen am deutlichsten zu erkennen.²⁹

Bann- und Fluchzauber dienen dazu, eine andere Person zu bannen oder zu verfluchen. Sie zeichnen sich durch die Verwendung einer Vielzahl von Fluch- und Bindeformeln aus und stehen synagogal gebrauchten Bannflüchen sehr nahe.³⁰

Theoretische Abhandlungen schließlich reflektieren die theoretischen Voraussetzungen für magisches Handeln³¹ und stellen somit den Versuch dar, magische Praktiken in ein systematisches Schema einzubinden.

Die erwünschten Ziele der verschiedenen in der Kairoer Geniza bezeugten magischen Verfahren sind sehr vielfältig³² und decken ein weites Spektrum von ganz alltäglichen Problemen bis hin zu eher ungewöhnlich erscheinenden Wünschen ab. So finden sich magische Handlungen zur Kindesberuhigung³³ und zur Beseitigung von Schlafstörungen³⁴ ebenso wie solche gegen Vergeßlichkeit.³⁵ Wieder andere dienen der Erlangung von Gunst³⁶ oder Liebe,³⁷ dem Erreichen geschäftlichen Erfolges,³⁸ dem Auffinden eines Schatzes,³⁹ dem Schicken von Fieber,⁴⁰ und sogar ein Bademeister im Badehaus soll mit magischen Mitteln zum Stehen gebracht werden.⁴¹ Die magischen Texte aus der Kairoer Geniza erlauben also tiefe Einblicke in die alltäglichen Sorgen und Nöte, in die Träume und Hoffnungen des mittelalterlichen Judentums im mediterranen Raum. Manchmal lassen sich hinter den Texten sogar regelrechte persönliche Dramen vermuten. So soll beispielsweise ein Amulett die Erneuerung der Liebe der Trägerin Sitt al-Furs bat 'Aziza zu ihrem Ehemann Netanel bewirken, was auf ausgeprägte Eheprobleme schließen läßt.⁴²

²⁹ Vgl. MTKG II, 18f.

³⁰ Vgl. MTKG II, 15–17.

³¹ Vgl. MTKG I, 8.

³² Dies ist ein deutlicher Unterschied zu den babylonischen Zauberschalen, die sich auf eine relativ beschränkte Anzahl von Zwecken beziehen, siehe SHAKED, »Dramatis Personae«, 364.

³³ T.-S. NS 91.41, fol. 1a/1–9 (Nr. 44, MTKG II, 265).

³⁴ T.-S. K 1.28, fol. 2b/2–7 (Nr. 10, MTKG I, 137).

³⁵ T.-S. NS 324.92, fol. 1b/9–19 (Nr. 83, MTKG III, 360).

³⁶ Or. 1080.5.4, fol. 1a–1b (Nr. 11, MTKG I, 153f.).

³⁷ T.-S. AS 142.39, fol. 1a (Nr. 16, MTKG I, 193f.).

³⁸ T.-S. K 1.152, fol. 1a (HAI, 137–139).

³⁹ T.-S. K 1.3, fol. 2a/9–2b/14 (Nr. 62, MTKG III, 92f.).

⁴⁰ T.-S. K 1.120, fol. 1a/10–18 (Nr. 60, MTKG III, 61).

⁴¹ T.-S. AS 142.13*, fol. 1b/8–10 (Nr. 69, MTKG III, 145f.). Vermutlich geht es in dieser Anweisung darum, einen Bademeister an eine bestimmte Stelle zu bannen, vgl. den Kommentar zur Stelle in MTKG III.

⁴² T.-S. K 1.168 (HAI, 143–159).

Überliefert sind die magischen Texte aus der Kairoer Geniza in Fragmenten verschiedener Form. Amulette sind als einzelne Fragmente erhalten, da sie zum Tragen oder Aufhängen gedacht waren. Davon zu unterscheiden sind die sogenannten »Handbücher«, also Fragmente, in denen mehrere Texte zusammengestellt sind.⁴³ In diesen Handbüchern sind meist Texte verschiedener Gattungen gesammelt, es können dort also durchaus *segullot* neben Beschwörungsgebeten und auch Amulettformularen stehen. Manche dieser magischen Kompendien sind nach einem bestimmten Thema zusammengestellt. So bietet beispielsweise das Fragment T.-S. NS 322.10 ausnahmslos *segullot* und *refu'ot* für gynäkologische Probleme.⁴⁴ Andere Handbücher wiederum bieten Rezepte für verschiedenste Lebenslagen an, so daß ein übergeordneter thematischer Zusammenhang nicht erkennbar ist. Dies ist beispielsweise der Fall in dem Fragment T.-S. K 1.91/K 1.117, in dem Anleitungen zu so unterschiedlichen Zwecken wie dem Schicken von Fieber, dem Stiften eines Ehestreites und dem Erlangen von Gunst und Respekt aufgeführt sind.⁴⁵

Ein signifikantes Kennzeichen der magischen Texte aus der Kairoer Geniza ist die Tatsache, daß sie von einer Spannung zwischen Konservierung und Variation geprägt sind. Zum einen sind in ihnen schon aus der Antike bekannte magische Traditionen und Motive bewahrt.⁴⁶ Dies ist unter anderem darin begründet, daß den Tradenten magischer Texte daran gelegen ist, alte, als wirksam bekannte Elemente wie z.B. wirkmächtige Namen und Formeln unverändert weiterzugeben, um so deren Kraft zu bewahren.⁴⁷ Zum anderen aber sind die magischen Texte aus der Kairoer Geniza auch Texte »im Fluß«, d.h. Texte, die oftmals aus einer neuen Kombination verschiedener bereits existierender literarischer Einheiten bestehen. Bei diesen Einheiten handelt es sich zunächst um standardisierte Formeln wie beispielsweise die oben bereits erwähnte »Lamed-Formel« zur Zweckangabe oder auch die Formeln, die verwendet werden, um eine Beschwörung durchzuführen (משביע אני – »ich beschwöre«, בשם – »mit dem Namen« etc.).⁴⁸ Es können aber auch größere Textbausteine wie z.B. eine Reihe von *nomina barbara* oder Beschwörungen als standardisierte Elemente betrachtet werden, die von den Schreibern der Texte nach Belieben zusammengesetzt und aneinandergereiht werden konnten. Diese Textbausteine sind also wie die standardisierten Formeln als Mikroformen zu betrachten, aus denen Makroformen wie Amulette, *segullot*,

⁴³ Zu diesem Begriff siehe MTKG I, 5.

⁴⁴ Nr. 7 (MTKG I, 83–107). Dies widerlegt auch die von Shaked formulierte These, den Schreibern der Handbücher sei daran gelegen gewesen, möglichst viele verschiedene Möglichkeiten und auch Unmöglichkeiten zu erfassen, siehe SHAKED, »Dramatis personae«, 364.

⁴⁵ »Geniza 16« (MSF, 174–181).

⁴⁶ Vgl. HAI, 22; 52; MTKG I, 3, besonders Anm. 14.

⁴⁷ Hierzu siehe ALEXANDER, »Incantations and Books of Magic«, 344; HAI, 52.

⁴⁸ Zu diesen Formeln siehe MTKG I, 6f.

Beschwörungsgebete etc. gebildet wurden.⁴⁹ Zwei Beispiele mögen dieses Verfahren verdeutlichen: In ein Amulett für Gunst und geschäftlichen Erfolg⁵⁰ ist ein Textbaustein eingeflochten, der in nahezu gleicher Form in einem magischen Handbuch als eigenständiges Amulettformular für eben diesen Zweck angegeben ist.⁵¹ Einer der Hauptunterschiede besteht darin, daß in ersterem die Platzhalterformel des Amulettformulars durch den Namen des Amuletteigners ersetzt ist. Es ist dies also ein anschauliches Beispiel für die Anwendung eines Amulettformulars für einen konkreten Fall. Ein weiteres Exempel für die Fluktuation von Textbausteinen ist eine Beschwörung, die in drei verschiedenen Amuletten verwendet wird.⁵² Zwei dieser Amulette stammen von demselben Schreiber und illustrieren somit anschaulich, auf welche Art und Weise diese Mikroformen auch von ein und derselben Person »wiederverwertet« werden konnten.⁵³

Dieses Verfahren des Bewahrens alter Traditionen und Motive einerseits und der Variation und Kompilation bereits existierender literarischer Einheiten andererseits verdeutlicht die Tatsache, daß es sich bei den magischen Texten aus der Kairoer Geniza nicht um Autorenliteratur handelt. Ist in bezug auf diese Texte im folgenden also von Autoren die Rede, so ist deren Tätigkeit weniger im Sinne eines selbständigen Verfassens zu verstehen, sondern vielmehr als ein Befolgen vorgegebener Muster sowie als ein kreatives Zusammenstellen und Adaptieren vorgeformter Textbausteine. Es ist Michael Swartz und Lawrence Schiffman daher zuzustimmen, wenn sie die magischen Texte des Mittelalters als das Ergebnis eines kontinuierlichen Prozesses von Redaktion und Adaption beschreiben.⁵⁴

Eine Analyse der literarischen Strukturen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza ist demnach eine wichtige Aufgabe der Erforschung dieser Texte. Sie verspricht neben traditions- und überlieferungsgeschichtlichen Ergebnissen auch Einblicke in die Art und Weise der Verwendung von literarischen Mustern, vorgeprägten Wendungen und Textbausteinen zu magischen wie zu rhetorischen Zwecken. Wie Michael Swartz bereits beschrieben hat,

⁴⁹ Diese Definition der Mikroformen weicht von derjenigen ab, die Schäfer/Shaked in ihren Texteditionen vornehmen. Diese sehen nur standardisierte Formeln als Mikroformen an, siehe MTKG I, 6f. sowie MTKG II, 4.

⁵⁰ T.-S. K 1.152, fol. 1a/19–32 (HAI, 139f.).

⁵¹ T.-S. NS 246.32, fol. 4a/8–20 (»Geniza 28«, MSF, 236).

⁵² T.-S. K 1.127, fol. 1a/8–10 (»Geniza 7«, AMB, 237; HAI, 113; zur Heilung und gegen den bösen Blick); T.-S. AS 143.427, fol. 1a/9–13 (Nr. 19, MTKG I, 214; Abwendung des bösen Blicks, gegen Schaden und Krankheiten); T.-S. K 1.68, fol. 1a/5–8 (»Geniza 4«, AMB, 222; HAI, 123; gegen böse Geister, Dämonen und Krankheiten).

⁵³ Vom selben Schreiber stammen die Amulette T.-S. K 1.127 und T.-S. AS 143.427, hierzu siehe HAI, 113.

⁵⁴ HAI, 52.

wendet sich diese Rhetorik sowohl an die Kräfte, die beschworen werden, um das erwünschte Ziel zu erreichen, als auch an das soziale Umfeld des Magiers:

On the one hand, the deity (or angel or demon) must be convinced that it is in his or her interest to answer the practioner's request or demand. On the other hand, those taking part in the ritual must be convinced in the value and effectiveness of the ritual action and of the power of the one performing it.⁵⁵

Obzwar eine literarische Analyse magischer Texte in der Forschungsliteratur wiederholt eingefordert wurde,⁵⁶ ist diesbezüglich noch immer ein Defizit festzustellen, und lediglich Ansätze zu solchen Untersuchungen sind zu verzeichnen. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Arbeiten von Michael Swartz sowie Peter Schäfer und Shaul Shaked zu nennen. Swartz konzentrierte seine diesbezüglichen literarischen Untersuchungen auf Beschwörungen als Teile von Amuletten.⁵⁷ In den Einleitungen der von Peter Schäfer und Shaul Shaked herausgegebenen Editionsbande werden Gattungsbestimmungen vorgenommen und einzelne standardisierte Formeln als Komponenten der magischen Texte herausgearbeitet und dargestellt.⁵⁸ Umfassende Analysen gegebenenfalls gattungskonstitutiver oder auch -überschreitender Strukturen stehen demgegenüber bis heute aus. Auch weitere wichtige literarische Fragen wie beispielsweise diejenige nach der textuellen Kohärenz dieser Texte oder nach der Rolle von Stilmitteln wie Wiederholung, Assonanz oder auch Reim blieben bisher unerörtert.

Eine Untersuchung der Verwendung biblischer Anspielungen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza legt den Fokus vor allem auf deren literarische Funktion als Textbausteine. Sie vermag daher einen wichtigen Beitrag zur Analyse literarischer und rhetorischer Strukturen in diesen Texten zu leisten und wird hoffentlich auch geeignet befunden werden, die dargestellten Defizite einer literarischen Untersuchung dieses Textkorpus zu vermindern.

Anspielungen auf den Text der Hebräischen Bibel finden sich in diesem Korpus sehr häufig und sind in offenkundig gezielter Weise gesetzt. In der vorliegenden Arbeit sollen sie über die Gattungsgrenzen hinweg als Elemente der magischen Texte in den Blick genommen werden. In welcher Form, auf welche Weise, mit welcher Absicht und mit welcher Wirkung sind biblische Anspielungen in die magischen Texte integriert? Diese Fragen werden erst-

⁵⁵ SWARTZ, »Sacrificial Themes in Jewish Magic«, 307.

⁵⁶ Siehe beispielsweise SCHÄFER, »Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages«, 91 und SWARTZ, »Sacrificial Themes in Jewish Magic«, 306.

⁵⁷ Siehe SWARTZ, »Scribal Magic and its Rhetoric«, 163–180, ebenso HAI, 53–62. Einen kurzen systematischen Aufriß von *segullot* bietet SCHÄFER, »Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages«, 85–88.

⁵⁸ Siehe MTKG I, 5–8; MTKG II, 3–19 sowie VELTRI, *Magie und Halakha*, 249–260. Zum literarischen Aufbau von *Sefer Shimmush Tebillim* siehe MTKG III, 4f. sowie REBIGER, *Sefer Shimmush Tebillim*, 9–15.

mals in systematischer und umfassender Weise untersucht. Die vorliegende Arbeit ist somit die erste Studie, die sich nicht nur einzelnen magischen Texten oder Textgattungen aus der Kairoer Geniza zuwendet, sondern nahezu alle der bislang publizierten Texte unter einer übergreifenden Fragestellung analysiert.

Grundlage der vorliegenden Untersuchung ist eine umfassende Textanalyse der in den von Naveh/Shaked, Schiffman/Swartz und Schäfer/Shaked vorgelegten Editionen publizierten Fragmente. Auf dieser Textbasis wurde ein systematischer Katalog aller in diesen Texten bezeugten biblischen Anspielungen erstellt. In den wissenschaftlichen Ausgaben sind Anspielungen in der Form von biblischen Zitaten in den meisten Fällen angegeben. Das Korpus der biblischen Anspielungen geht aber über diese gekennzeichneten Zitate hinaus, weil neben der Identifizierung einer Reihe bislang noch unnotiert gebliebener Zitate auch andere Formen der Bezugnahme auf die Hebräische Bibel mit einbezogen wurden. Der erstellte Katalog faßt alle Belege zusammen und ist als Appendix angeführt.

Die genannten Editionen umfassen insgesamt 122 Fragmente magischen Inhalts aus der Kairoer Geniza, die in die Zeit vom 10. bis in das 16. Jahrhundert zu datieren sind. In der Mehrheit der Fälle weisen diese Fragmente als Kompendien aber mehr als nur einen magischen Text auf, weshalb die Anzahl der hier untersuchten Texte ungleich höher ist.

Folgende Texte oder Textsorten wurden allerdings im allgemeinen nicht einbezogen:

- Texte in arabischer Sprache (Mischtexte, also solche, die arabische und hebräische oder aramäische Elemente aufweisen,⁵⁹ wurden hingegen beachtet, sofern Hebräisch und Aramäisch die dominierenden Sprachen sind),

- der *Sefer Shimmush Tebillim*, da es sich hierbei im Gegensatz zu den anderen untersuchten Texten um ein literarisch bewußt gestaltetes Handbuch zum magischen Gebrauch der Psalmen handelt, das als solches einer eigenen Betrachtung zu unterziehen ist,⁶⁰

- Texte aus dem Fragment T.-S. K 1.146, da es sich bei diesem Fragment um eine Sammlung von Hausmitteln für unterschiedliche Zwecke handelt.⁶¹ In diesen Rezepten werden verschiedene alltägliche Mittel wie beispielsweise Aloe, Salbei und andere Kräuter zum einfachen Gebrauch wie einreiben, aufkochen u.ä. gebraucht, um z.B. Fieber zu senken, Ungeziefer zu vertreiben

⁵⁹ Meist handelt es sich hier um Texte, in denen eine kurze Anleitung für das magische Procedere auf Arabisch, die Beschwörungen hingegen auf Hebräisch bzw. Aramäisch verfaßt sind. Ein Beispiel hierfür ist eine in dem Fragment T.-S. K 1.15, fol. 1a/6–10 bezeugte *refu'a* gegen eine schwierige Niederkunft (»Geniza 9«, MSF, 147).

⁶⁰ Vor kurzem wurde die erste wissenschaftliche Edition mit Übersetzung und Kommentar vorgelegt, siehe REBIGER, *Sefer Shimmush Tebillim*.

⁶¹ Nr. 9 (MTKG I, 120–132).

oder auch den Haarwuchs zu fördern. Es handelt sich hierbei also weder um ungewöhnliche Ingredienzen noch um magisch konnotierte Anwendungsmethoden, sondern vielmehr um klassisch gestaltete Angaben zur Verwendung von Hausmitteln und Kräutern, so daß diese Texte nicht zwingend als magisch zu klassifizieren sind.

Die Gesamtzahl der für die vorliegende Untersuchung herangezogenen magischen Texte beträgt ungefähr 363,⁶² wobei in 134 dieser Texte ($\approx 37\%$) biblische Anspielungen auftreten. Ganz allgemein läßt sich feststellen, daß sich in kurzen Texten wie z.B. in prägnanten Angaben für den Gebrauch bestimmter *nomina barabara*,⁶³ im allgemeinen keine biblische Anspielungen finden. In längeren und komplexer gestalteten Texten sind dagegen sehr häufig Verweise auf die Hebräische Bibel zu verzeichnen, insbesondere dann, wenn diese Texte Beschwörungen benthalten.

Für die vorliegende Fragestellung bietet insbesondere die literaturwissenschaftliche Intertextualitätstheorie einen geeigneten methodischen und theoretischen Rahmen, mit dem die verschiedenen Ebenen der Beziehungen zwischen Texten erfaßt und differenziert werden können. Nach einem forschungsgeschichtlichen Abriß (Kapitel 2) wird daher auf der Grundlage dieser Theorie ein Instrumentarium entwickelt, das auf die Besonderheiten der intertextuellen Verknüpfung zwischen den Texten der Hebräischen Bibel und den magischen Texten aus der Kairoer Geniza abgestimmt ist (Kapitel 3).

Von dieser Basis ausgehend werden in den beiden folgenden Kapiteln zunächst formale Aspekte der Verwendung biblischer Anspielungen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza dargestellt: Kapitel 4 ist den Formen gewidmet, in denen sich die biblischen Anspielungen in den untersuchten magischen Texten manifestieren, und Kapitel 5 geht auf die Frage nach der Markierung und der Identifizierbarkeit der biblischen Anspielungen ein.

Daran anschließend wird in Kapitel 6 das ermittelte Korpus der Verweise auf die Hebräische Bibel vorgestellt und in beispielhaften Belegen mit Quellen aus der jüdischen Traditionsliteratur und Liturgie verglichen.

Die Kapitel 7 und 8 behandeln die Funktionen der biblischen Anspielungen, wobei eine grundlegende Unterscheidung zwischen der syntagmatischen und der paradigmatischen Perspektive zu treffen ist. Wie jedes beliebige andere Element eines Textes auch sind biblische Anspielungen konstitutiv für die textinterne Kohärenz. Diese Funktionen der biblischen Anspielungen innerhalb eines magischen Textes werden als »syntagmatisch« bezeichnet und sind Gegenstand von Kapitel 7. Andererseits entstammt jede biblische Anspielung aber auch einem bestimmten biblischen Text und ist damit zugleich

⁶² Eine genaue Angabe der Anzahl gestaltet sich schwierig, da in einigen Fällen eine eindeutige Bestimmung des Anfangs bzw. Endes eines einzelnen Textes nicht möglich ist.

⁶³ So beispielsweise die Texte in T.-S. K 1.35, fol. 1a/12–2a/26 (Nr. 26, MTKG II, 103–105).

Teil eines kohärenten Zusammenhanges, der außerhalb und unabhängig von dem magischen Text besteht. Sie stiftet dadurch textexterne Verknüpfungen, welche zu einer bestimmten semantischen Erweiterung des magischen Textes führen. Die Arten dieser semantischen Erweiterung werden als »paradigmatische Funktionen« bezeichnet und in Kapitel 8 analysiert.

Kapitel 9 stellt eine systematische Untersuchung der syntagmatischen Manifestationen und der paradigmatischen Funktionen göttlicher Epitheta mit biblischen Anspielungen dar. Die eigenständige Behandlung dieser Kategorie beruht auf der Beobachtung, daß Namen und Epitheta in vielerlei Hinsicht eine Sonderstellung gegenüber anderen Sprach- und Textelementen einnehmen.⁶⁴

Das 10. Kapitel schließlich behandelt die Frage, auf welche Art und Weise und zu welchem Zweck die magischen Texte aus der Kairoer Geniza auf die biblischen Darstellungen des Tempeldienstes Bezug nehmen.

⁶⁴ Zur Rolle von Namen in der jüdischen Magie siehe beispielsweise BLAU, *Altjüdisches Zauberwesen*, 117–145; TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, 78–103; SCHRIRE, *Hebrew Amulets*, 91–122; ROHRBACHER-STICKER: »Die Namen Gottes und die Namen Metatrons: zwei Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur«.

2. Forschungsgeschichtlicher Überblick

Der folgende Überblick zur Forschungsgeschichte konzentriert sich auf das unmittelbare Thema der vorliegenden Unzersuchung, also auf die Verwendung biblischer Anspielungen in jüdischen magischen Texten. Ein umfassender Forschungsbericht zur jüdischen Magie würde demgegenüber den Rahmen dieser Arbeit sprengen und ist nicht beabsichtigt.¹

Während sich die Anzahl der wissenschaftlichen Publikationen zur jüdischen Magie in den letzten Jahren beträchtlich vermehrt hat² und obwohl biblische Anspielungen in in einem Großteil magischer Texte zu finden sind, ist eine umfassende und systematische Untersuchung der Verwendung von biblischen Anspielungen in jüdisch-magischen Texten nach wie vor ein Desiderat. Auch die wenigen Einzeluntersuchungen, die auf diesem Gebiet vorliegen, sind fast ausschließlich biblischen Zitaten gewidmet und beachten andere Formen biblischer Anspielungen nicht. Die folgende forschungsgeschichtliche Darstellung konzentriert sich zunächst auf diese Einzeluntersuchungen. In einem zweiten Schritt sollen außerdem literaturwissenschaftliche Ansätze vorgestellt werden, die in den letzten Jahrzehnten in der Judaistik aufgegriffen wurden.

Eine erste Auseinandersetzung mit der Verwendung von biblischen Anspielungen in der jüdischen Magie findet sich bei dem jüdischen Volkskundler Max Grunwald, der in seinem 1902 veröffentlichten Aufsatz »Bibliomantie und Gesundbeten«³ volkstümliche und rabbinisch belegte Bräuche im Um-

¹ Für neuere Überblicke zur Erforschung der jüdischen Magie sei auf Arbeiten Giuseppe Veltri und Irina Wandreys verwiesen: VELTRI, *Magie und Halakha*, 3–18 (mit kultur- und geistesgeschichtlicher Verortung der verschiedenen Ansätze); WANDREY, *Das Buch des Gewandes*, 1–20. Bill Rebigier faßt die Forschungsgeschichte zum magischen Gebrauch der Psalmen zusammen: REBIGIER, *Sefer Shimmush Tebillim*, 23–28; ein umfangreiches Verzeichnis der Schriften zum Thema jüdische Magie findet sich in BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, 435–479.

² Insbesondere sind eine ganze Reihe wichtiger Quellen erstmals in wissenschaftlichen Editionen erschienen. Neben den in dieser Arbeit verwendeten und bereits genannten Editionen von Naveh/Shaked, Schiffman/Swartz und Schäfer/Shaked, sind hier vor allem HARARI, *The Sword of Moses*; WANDREY, *Das Buch des Gewandes* und REBIGIER, *Sefer Shimmush Tebillim* zu nennen. Ein weiteres Thema, das sich zunehmend zu einem Schwerpunkt der Forschung zur jüdischen magischen Literatur entwickelt, sind die magisch-theurgischen Beschwörungen der Hekhalot-Literatur. Siehe hierzu vor allem: SCHÄFER, *Der verborgene und offenbare Gott*; SWARTZ, *Scholastic Magic*; LESSES, *Ritual Practices*; z.T. auch JANOWITZ, *Icons of Power*. Die beiden Letztgenannten beschäftigen sich mit dem Thema vor allem vor dem Hintergrund semiotischer Theorien und ritualtheoretischer Aspekte.

³ GRUNWALD, »Bibliomantie und Gesundbeten«, 81–99.

gang mit der Bibel und Bibelversen zur Divination und zum Zwecke der Heilung darstellt. Neben einem Überblick über den Gebrauch von Losbüchern setzt er einen weiteren Schwerpunkt in der Darbietung zweier Listen, in denen einzelnen Bibelversen verschiedene Gebrauchszwecke zugeordnet werden. Während die erste dieser Listen Verse vor allem aus dem Pentateuch und den Propheten bietet, ist die zweite dem magischen Gebrauch der Psalmen nach dem *Sefer Shimmush Tebillim* gewidmet. Beide Listen beruhen auf verschiedenen handschriftlichen und gedruckten Quellen. Sie finden sich auch in dem Beitrag »Bibliomancy«, den Max Grunwald zusammen mit Kaufmann Kohler für die englische »Jewish Encyclopedia« verfaßt hat und der im selben Jahr erschien.⁴

Auf beide Beiträge hat Joshua Trachtenberg zurückgegriffen, der in seiner umfangreichen und bis heute wertvollen Studie zu Magie und Aberglauben bei den aschkenasischen Juden des Mittelalters der Verwendung der Bibel ein kurzes Kapitel widmet.⁵ Auch er gibt eine Liste von Bibelversen, die bestimmten Zwecken zugeordnet sind, wobei er sich auf eine aschkenasische Handschrift aus dem 14. Jahrhundert bezieht, die den *Sefer Gematriot* bezeugt, ein Werk, das hauptsächlich der Ableitung magischer Namen aus dem biblischen Text dient.⁶ Sachlich geht Trachtenberg über die Auflistung von Grunwald und Kohler vor allem insofern hinaus, als er im Anschluß an die Liste einige der Bibelverse auf den möglichen Grund ihrer Auswahl für den angegebenen Zweck hin analysiert. Allerdings haben weder Grunwald noch Trachtenberg die Verwendung biblischer Zitate im Hinblick auf den Kontext in konkreten magischen Texten wie *segullot*, Beschwörungstexten u.ä. untersucht.

In der Folge ist die Verwendung biblischer Zitate in der jüdischen Magie erst wieder im Zusammenhang mit den neueren wissenschaftlichen Editionen magischer Texte in den Blick genommen worden. Sowohl Lawrence Schiffman und Michael Swartz (1992)⁷ als auch Joseph Naveh und Shaul Shaked (1993)⁸ behandeln die in den edierten Texten auftretenden Bibelverse. Während Naveh/Shaked ihr Augenmerk auf die in magischen Texten der Antike bis in die Gegenwart und in liturgischer Verwendung belegten Parallelen sowie auf rabbinische Quellen zu einzelnen Bibelversen richten, zeigen die Ausführungen von Schiffman/Swartz erstmals Ansätze zu funktionalen Erklärungen des Befundes von Bibelzitaten. Die Darstellung leidet allerdings unter methodischen Defiziten – insbesondere werden formale und funktionale Kategorien kaum unterschieden – und schreitet nicht zu einer Systematisie-

⁴ GRUNWALD/KOHLER, »Bibliomancy«.

⁵ TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, 104–113.

⁶ TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, 109–111.

⁷ HAI, 37–42.

⁸ AMB, 22–31.

nung fort. Sie führt daher letztlich kaum über die Erörterung einiger Besonderheiten der edierten Amulette hinaus.

Die vorliegende Untersuchung greift bei dem Versuch einer ersten systematischen Erfassung der Formen und Funktionen biblischer Anspielungen in den magischen Texten aus der Kairoer Geniza auf text- und literaturwissenschaftliche Methoden und Fragestellungen zurück. Die Etablierung dieser Arbeitsweise innerhalb der Judaistik ist vor allem Arnold Goldberg zu danken, der in seinen Arbeiten ein Analyseverfahren für größere Texteinheiten der rabbinischen Literatur entwickelt hat,⁹ das auf der Bestimmung kleinster Grundformen innerhalb eines komplexeren Textzusammenhangs bzw. einer »kompositive[n] Form«¹⁰ beruht. Grundlegend ist dabei, daß Goldberg im Hinblick auf die Bedeutungsanalyse sowohl formale als auch funktionale Perspektiven berücksichtigt.¹¹ Allerdings zielt die von Goldberg entwickelte Terminologie sehr spezifisch auf die Charakteristik rabbinischer Literatur ab und ist zudem nicht ohne weiteres mit anderen textwissenschaftlichen Ansätzen kompatibel. So unterscheidet sich z.B. die Goldbergsche Definition von Zitat¹² beträchtlich von derjenigen, die in der Literaturwissenschaft gängig ist. In einem engerem Zusammenhang mit dem allgemeinen literaturwissenschaftlichen Diskussionsstand steht Alexander Samelys Werk »*Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishna*« (2002).¹³ Samelys Buch wird in der judaistischen Forschung zu recht als »a groundbreaking study, the best analysis of the use of the Bible in the Mishna ever published«¹⁴ begrüßt und gibt in vielerlei Hinsicht den Weg vor, den Untersuchungen zur jüdischen Bibelrezeption in Zukunft werden gehen müssen. Andererseits richten sich aber Samelys Bemühungen – wie auch Goldbergs Arbeiten – zunächst auf die Gegebenheiten der rabbinischen Literatur, indem die Beziehungen zwischen dieser und den biblischen Texten vor allem unter hermeneutischer Perspektive untersucht werden. Während daher die vorliegende Arbeit den Studien Goldbergs und Samelys viele Anregungen und Einsichten verdankt, können doch

⁹ Zu nennen ist allen voran sein programmatischer Aufsatz »Entwurf einer formanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur«.

¹⁰ GOLDBERG, »Distributive und kompositive Formen: Vorschläge für eine descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischer Texte«.

¹¹ GOLDBERG, »Entwurf einer formanalytischen Methode«, 1.

¹² Vgl. z.B. seine Definitionen des Begriffs »Zitat« in GOLDBERG, »Entwurf einer formanalytischen Methode«, 3f.; daran anschließend aber prägnanter in »Zitat und Citem«: »Ich schlage [...] vor, mit dem Terminus Zitat die traditionsgeschichtlich und auch inhaltlich relevante Texteinheit zu benennen, das ist die Äußerung einer bekannten oder unbekanntem geschichtlichen Person oder Personengruppe (Die Rabbinen)« – idem, »Zitat und Citem«, 23.

¹³ SAMELY, *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishna*.

¹⁴ STEMBERGER, »Rezension zu A. Samely, *Rabbinic Interpretation of Scripture*«, 105.