

Sefer Shimmush Tehillim

Herausgegeben von
BILL REBIGER

*Texts and Studies in
Ancient Judaism
137*

Mohr Siebeck

Texts and Studies in Ancient Judaism
Texte und Studien zum Antiken Judentum

Edited by

Peter Schäfer (Princeton, NJ)
Annette Y. Reed (Philadelphia, PA)
Seth Schwartz (New York, NY)
Azzan Yadin (New Brunswick, NJ)

137



Sefer Shimmush Tehillim

Buch vom magischen Gebrauch der Psalmen

Edition, Übersetzung und Kommentar

herausgegeben von
Bill Rebiger

Mohr Siebeck

Bill Rebig, geboren 1964; Studium der Judaistik und Philosophie in Berlin und Jerusalem; 2004 Promotion; wiss. Mitarbeiter am Institut für Judaistik an der Freien Universität Berlin.

e-ISBN PDF 978-3-16-151470-8

ISBN 978-3-16-149774-2

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

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 Gottfried Reeg in Berlin mit dem Textverarbeitungsprogramm TUSTEP gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Herbst 2004 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen wurde. Daß sie erst jetzt veröffentlicht wird, liegt einerseits an Verzögerungen durch editions- und satztechnische Probleme und andererseits an beruflichen Verpflichtungen, zu denen sich zusätzlich die äußerst langwierige Fertigstellung der beiden *Sefer ha-Razim*-Bände gesellte. Dieser Verzug konnte aber immerhin dafür genutzt werden, die judaistische Forschungsliteratur der letzten Jahre einzuarbeiten.

Meinem verehrten Lehrer Professor Dr. Peter Schäfer möchte ich dafür danken, daß er mir zunächst den Anstoß zu dieser Arbeit gab und diese dann mit Lob und Kritik begleitete und förderte. Ebenso gilt mein Dank Professorin Dr. Tal Ilan, die als Zweitgutachterin zur Verfügung stand und mir nicht zuletzt als hebräische Muttersprachlerin bei Übersetzungsproblemen half.

Von Herzen danke ich meiner langjährigen Kollegin Evelyn Burkhardt, die stets und geduldig mit Rat und Tat zur Seite stand. Meiner Kollegin Saskia Dönitz gebührt ebenso mein Dank für das Korrekturlesen einiger Übersetzungen. Michael Kohs hat die Mühe auf sich genommen, das komplette Manuskript zu korrigieren, wofür ich ihm danken möchte. Vieles, wenn nicht alles verdanke ich zwei Projekten zur jüdischen Magie unter der Leitung von Peter Schäfer, die durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft gefördert wurden und in denen ich zunächst als studentischer und anschließend als wissenschaftlicher Mitarbeiter in die „Geheimnisse der Zauberei“ eingeführt wurde. Besonders seien an dieser Stelle meine früheren KollegInnen Irina Wandrey, Reimund Leicht und Giuseppe Veltri genannt, von denen ich unschätzbar vieles gelernt habe. Für sein anhaltendes Interesse an meiner Arbeit und für Hinweise auf Handschriften danke ich Gideon Bohak (Tel Aviv). Die umfangreichen Recherchen nach handschriftlichen Textzeugen wären ohne das Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts der Hebräischen Universität Jerusalem nicht möglich gewesen. Hier sei vor allem Abraham David für seine hilfreiche Unterstützung gedankt. Gottfried Reeg hat dankenswerterweise mithilfe des Textverarbeitungsprogramms TUSTEP diesen Band in bewährter Qualität gesetzt.

Den Bibliotheken des Jewish Theological Seminary New York, der Bodleian Library Oxford und des Wellcome Institut London danke ich für die

Vorwort

Erlaubnis, aus den in ihrem Besitz befindlichen Handschriften Texte zu edieren, sowie für die Unterstützung bei der Überprüfung der Transkriptionen an den Originalhandschriften.

Den Herausgebern der Reihe »Text and Studies in Ancient Judaism« bin ich zu Dank verpflichtet. Ebenso gilt mein Dank dem Verlag Mohr Siebeck und dort vor allem Georg Siebeck und Henning Ziebritzki.

Die Einsicht, daß der Zauber der Psalmen weniger in ihrem magischen Gebrauch als in ihrer teils berührenden, teils sogar bestürzenden Religiosität sowie ihrer kunst- wie klangvollen Poesie liegt, verdanke ich Katrin Rebiger, der ich diesen Band in Liebe widmen möchte.

Berlin, Februar 2010

Bill Rebigier

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Abkürzungen	X
1. Einleitung	1
1.1 Der magische Gebrauch von Psalmen im Judentum	2
1.2 Der <i>Sefer Shimmush Tehillim</i>	10
1.2.1 Einleitungsfragen	10
1.2.2 Literarische Struktur des <i>Sefer Shimmush Tehillim</i>	15
1.2.3 Ritualisierung im <i>Sefer Shimmush Tehillim</i>	23
1.2.4 Rezeptionsgeschichte	28
1.2.5 Übersetzungen	31
1.3 Christliche Handbücher zum magischen Gebrauch der Psalmen	33
1.4 Aufriß dieser Arbeit	35
2. Forschungsgeschichte	36
2.1 Alttestamentliche Erforschung der magischen Verwendung von Psalmen	36
2.2 Forschungen zum <i>Sefer Shimmush Tehillim</i>	38
3. Beschreibung der Textzeugen	44
3.1 Vorbemerkung	44
3.2 Siglen der Textzeugen	44
3.3 Handschriften	46
3.4 Ausgewählte Drucke	67
4. Redaktionsgeschichte	69
4.1 Redaktionsstadium A: Die früheste Fassung des <i>Sefer Shimmush Tehillim</i>	69
4.2 Redaktionsstadium B: Die ashkenazische Redaktion	70
4.3 Redaktionsstadium C: Die orientalischen Geniza-Fragmente des <i>Sefer Shimmush Tehillim</i> mit Namensbildung	71

Inhaltsverzeichnis

4.4 Redaktionsstadium D: Die Entwicklung zum <i>textus receptus</i>	72
4.5 Redaktionsstadium E: Die sefardische Rezension	74
4.6 Edition	76
5. Übersetzung	79
6. Kommentar	205
Vorbemerkungen	205
Literaturverzeichnis	307
Stellenregister	327
1. Bibel	327
2. Pseudepigrapha und Apokryphen	337
3. Neues Testament	337
4. Rabbinische Literatur	337
5. Mystisch-Magische Literatur	339
6. Geniza-Fragmente	340
7. Griechische Papyri	344
Autorenregister	345
Personen- und Sachregister	349
Register der <i>nomina barbara</i>	356
Edition	2*

Abkürzungen

Die Abkürzungen der Zeitschriften, Serien und Enzyklopädien sowie der biblischen Bücher, Apokryphen und Pseudepigraphen folgen S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/ New York ²1992. Die Abkürzungen der rabbinischen Schriften wie auch die Umschrift des Hebräischen folgen in der Regel den Vorschlägen von FJB 2, 1974, S. 64–73, die auch von Schwertner übernommen wurden.

Weitere Abkürzungen:

ABdRA	<i>Alfa-Beta de-Rabbi 'Aqiva</i>
AS	T.-S., Additional Series
Ar.	T.-S., Arabic Boxes
CUL	Cambridge University Library
DDD	K. VAN DER TOORN; B. BECKING; P. W. VAN DER HORST (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden/Boston/Köln ² 1999
ENA	E. N. Adler, Catalogue
HdRA	<i>Havdala de-Rabbi 'Aqiva</i> (ed. G. Scholem)
JTSL	Jewish Theological Seminary Library
Misc.	T.-S., Miscellaneous Boxes
MTKG	Magische Texte aus der Kairoer Geniza (ed. P. Schäfer; Sh. Shaked)
NS	T.-S., New Series
Or.	T.-S., Oriental Boxes
PGM	Papyri Graecae Magicae
PWCJS	Proceedings of the World Congress of Jewish Studies
SHL	Synopse zur Hekhalot-Literatur (ed. P. Schäfer)
SHR	<i>Sefer ha-Razim</i> (ed. B. Rebigier; P. Schäfer)
T.-S.	Taylor-Schechter Collection, Cambridge University Library
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum

1. Einleitung

Heilige Schriften genießen *per definitionem* eine exklusive Bedeutung und Wertschätzung. Diese gehen aber nicht selten über die durch religiöse Autoritäten legitimierte Verwendung in Kult, Liturgie und Lehre hinaus. Das gilt vor allem in den Buchreligionen Judentum, Christentum und Islam, in deren Zentren jeweils Heilige Schriften stehen. So werden diese Schriften bereits in ihrer materiellen Verkörperung, beispielsweise als Rolle oder Kodex, wie Reliquien verehrt und magisch verwendet.¹ Einzelne Blätter der Bibel oder des Qurʾans können gefaltet als Amulette getragen oder den Toten mit ins Grab gelegt werden. Oder die Schriften werden als Orakel- und Losbücher benutzt, indem sie wahllos aufgeschlagen werden und der ins Auge fallende Vers mantisch bzw. prognostisch interpretiert wird. Für den gleichen Zweck ist es auch möglich, einen Kodex oder einen Druck mit einer Nadel zu durchstechen, um auf diese Weise den Vers zu finden, der die erwünschte Deutungsqualität aufweist. Die Heiligen Schriften können auch für ein Ordal zur Wahrheitsfindung verwendet werden, um über Schuld und Unschuld zu entscheiden.² Ein Beispiel für ein *iudicium in psalterio* aus der christlichen Kirche des 12. Jh. mag diese Praxis illustrieren:

Ein Psalter wird bei dem Vers *Gerecht bist du, Herr, und richtig sind deine Urteile* (Ps 119,137) aufgeschlagen. Hier wird ein Holz, das oben mit einem Knauf versehen ist, so eingelegt, daß der letztere über das Buch hinausragt. Der Psalter wird nun fest geschlossen, und der Knauf in die Öffnung eines zweiten Holzes eingehenkt, daß das Buch hängen bleibt, sich aber bewegen kann. Das mit dem Knauf versehene Holz bildet mit dem Holz, in dessen

¹ Vgl. dazu die zahllosen Beispiele in: P.GANZ (Hrsg.), *Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt*, Wiesbaden 1992; ferner SH.SABAR, "Torah and Magic: The Torah Scroll and its Accessories in Jewish Culture in Europe and in Muslim Countries" (hebr.), in: *Pe'amim* 85, 2000, S. 149–179; H.ABRAMOVITCH; SH.EPSTEIN, "Driving Amulets in Jerusalem", in: *MKQ* 29, 1988, S. 163; M.D.SWARTZ, *Scholastic Magic. Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996, S. 200f.

² Zu Belegen für die angeführten Praktiken vgl. J.DROBINSKY, »Die Bibel im Dienste von Magie und Hexenglauben«, in: *Afike Jehuda. FS, Prag 1929/30*, S. 1–24; CH.HABIGER-TUCZAY, *Magie und Magier im Mittelalter*, München 1992, S. 83–87; K.SCHREINER, »Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre«, in: *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hrsg. von P.Dinzelbacher und D.R.Bauer, Paderborn 1990, S. 335–349.

1. Einleitung

Öffnung der Knauf steckt, einen rechten Winkel, dessen Schenkel auf beiden Seiten über das Buch hinausragen und von je einem Manne gehalten werden; vor diesen Männern steht der Verdächtige. Der eine von ihnen spricht dreimal: »Dieser hat die (gestohlene) Sache«, worauf der andere erwidert: »Er hat sie nicht«. Darauf sagt der Priester: »Das möge uns der offenbaren, durch dessen Entscheidung Himmel und Erde regiert werden«, und beginnt die Gebete. Unter Anrufung der Heiligen bittet er Gott, daß das Psalterium sich dem Sonnenlauf entsprechend, d. i. von Osten nach Westen, bewege, wenn der Verdächtige unschuldig sei, oder, falls er schuldig, von Westen nach Osten zurückgehe.³

Die magische Wirksamkeit von Heiligen Schriften kann mit deren Autorität, Offenbarungscharakter, göttlichem Ursprung, Alter, Authentizität oder – tautologisch – mit deren Heiligkeit begründet werden. Die Geschichte der magischen Literatur in Judentum und Christentum weist bei der Verwendung der Bibel eine Fokussierung auf ausgewählte, in irgendeiner Weise herausgehobene Verse oder Abschnitte auf.⁴ In der spätantiken magischen Literatur des Judentums sind besonders häufig die Verse Gen 49,18; der Priestersegen Num 6,24–26; der Anfang des *shema*^c Dtn 6,4; Sach 3,2 und Ps 91 belegt.⁵

1.1 Der magische Gebrauch von Psalmen im Judentum

Die biblischen Psalmen sind im Judentum breitesten Volksschichten vertraut, nicht zuletzt durch ihren liturgischen Gebrauch.⁶ Zahlreiche Psalmen werden z. B. jeden Tag im Rahmen des Morgengebets (פסוקי דזמרה) gebetet. Der

³ A. FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Bd. 2, Freiburg i.Br. 1909, S. 362f.; vgl. SCHREINER, in: Volksreligion im hohen und späten Mittelalter, S. 342f. Zu Belegen für jüdische Adaptionen dieses Ordals vgl. G. BOHAK, "Catching a Thief: The Jewish Trials of a Christian Ordeal", in: JSQ 13, 2006, S. 344–362, bes. S. 351 mit Anm. 22.

⁴ Vgl. E. A. JUDGE, "The Magical Use of Scripture in the Papyri", in: Perspectives on Language and Text. Essays and Poems in Honour of F. I. Andersen, hrsg. von E. W. Conrad und E. G. Newing, Winona Lake 1987, S. 339–349; J. TRACHTENBERG, Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion, New York 1939, S. 104–108; E. E. URBACH, The Sages. Their Concepts and Beliefs, Cambridge 1987, S. 97f.

⁵ Vgl. zur Verwendung von Bibelversen in der jüdischen Magie vor allem die Dissertation von D. SALZER, Die Magie der Anspielung. Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza, Tübingen 2010 (im Druck); aus der älteren Sekundärliteratur vgl. auch L. BLAU, Das altjüdische Zauberwesen, Budapest 1898, S. 68–71, 94; TRACHTENBERG, Jewish Magic, S. 104–113; K. E. GRÖZINGER, Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur: Talmud, Midrasch, Mystik, Tübingen 1982, S. 166–170; L. H. SCHIFFMAN; M. D. SWARTZ (Hrsg.), Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Geniza. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1, Sheffield 1992, S. 37–40; J. NAVEH; SH. SHAKED (Hrsg.), Magic Spells and Formulae, Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem 1993, S. 22–31.

⁶ Vgl. I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt a. M. 1931, S. 81–87; J. MAIER, »Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen

inhaltliche Charakter der Psalmen, der Not und Klage genauso zum Ausdruck bringt wie Dank oder auch Fluch, spricht den Betenden in einer entsprechenden Situation unmittelbar persönlich an. Viele Psalmen sind darüber hinaus als individuelle Gebete komponiert, bei denen es dem Betenden leicht fällt, sich mit ihren Aussagen zu identifizieren. Wenngleich einzelne Psalmen, hier sei besonders an das Hallel (Pss 113–118) gedacht, schon relativ früh kultisch verwendet wurden, konnten sie sich erst durch den Einfluß der Volksfrömmigkeit in der synagogalen Liturgie durchsetzen. Es scheint, als hätten sich die Rabbinen gegen diese Entwicklung hartnäckig gewehrt. Eine wesentliche Begründung für deren Ablehnung bzw. Reserviertheit könnte der magische Gebrauch von Psalmen liefern.⁷

Es kann daher zunächst von einer individuellen Lesekultur der Psalmen im nachbiblischen Judentum gesprochen werden, die erst in der geschichtlichen Entwicklung ihren Sitz im Leben innerhalb synagogaler Liturgie und privater Gebetspraxis fand. Begleitet wurde diese Entwicklung durch die Verwendung von Psalmen in der rabbinischen Predigt, sei es als Proömiumsverse oder auch als eigentlicher Auslegungstext. So existieren eigenständige Psalmenhomilien z. B. in *Pesiqta Rabbati* oder vergleichbare Kompositionen in *Midrash Tehilim*. Aber auch unzählige Separathandschriften und -drucke zeugen von der Verbreitung und Beliebtheit des Psalters.

Der biblische David gilt bereits einigen Rabbinen nicht nur als Autor zahlreicher einzelner Psalmen – aufgrund der entsprechenden pseudepigraphischen Zuschreibungen in den Psalmen selbst –,⁸ sondern des gesamten Psalters überhaupt.⁹ In I Sam 16,14–23 wird eine Geschichte erzählt, in der vielleicht zum ersten Mal die Verwendung von Psalmen zum Zwecke der Heilung belegt ist.¹⁰ In dieser Perikope wirkt der Musikant David als Exorzist, als ein böser Geist über Saul kommt und dieser um Hilfe ruft. In I Sam 16,23 heißt es:

Liturgie (Wochentag und Sabbat)«, in: Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium. I. Historische Präsentation, hrsg. von H. Becker und R. Kaszynski, St. Ottilien 1983, S. 55–90.

⁷ Vgl. G. STEMBERGER, »Psalmen in Liturgie und Predigt in der rabbinischen Zeit«, in: Der Psalter in Judentum und Christentum, hrsg. von E. Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1998, S. 211.

⁸ Der hebräische Psalter nennt in 73 Psalmen David als Verfasser; vgl. jeweils den ersten Vers in den Pss 3–9; 11–32; 34–41; 51–65; 68–70; 86; 101; 103; 108–110; 122; 124; 133; 138–145. Die griechische Übersetzung der Septuaginta zählt sogar 82 Psalmen, die David zugeschrieben werden.

⁹ Vgl. bPes 117a; bBB 14b–15a; MTeh zu Ps 1,2; G. BODENDORFER, »Zur Historisierung des Psalters in der rabbinischen Literatur«, in: Der Psalter in Judentum und Christentum, hrsg. von E. Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1998, S. 221–224.

¹⁰ Vgl. auch I Sam 18,10.

1. Einleitung

Wenn der Geist von Gott über Saul kam, nahm David die Zither und spielte (darauf) mit seiner Hand. Und Saul fand Erleichterung, und es ging ihm besser, und der böse Geist wich von ihm.

Es ist hier zwar explizit nur von Davids Spiel auf der Zither die Rede, aber in der vielfältigen Auslegungstradition zu dieser Perikope wurde immer wieder vermutet, daß David zu dieser Begleitung die von ihm verfaßten Psalmen vorgetragen hat.¹¹ Die Frage, welchen Psalm David Saul vorgesungen hat, wird beispielsweise in Ps-Philo, Kap. 60, zu beantworten versucht. Dort wird ein apokrypher Psalm überliefert, den David gespielt haben soll, um Saul von seiner Besessenheit zu befreien.¹² In einem bilingualen, griechisch-aramäischen Silberamulett, das wahrscheinlich aus Tell el-Amarna stammt, wird auch auf Davids Vorspiel vor Saul verwiesen und Ps 18,3 zitiert.¹³ Die babylonische Zauberschale M117 spielt im Kontext eines Beschwörungstextes gegen böse Geister, Fieber und den bösen Blick ebenfalls auf diese Episode von David und Saul an.¹⁴ In einer weiteren Zauberschale heißt es innerhalb eines antidämonischen Beschwörungstextes: »Ich kniete nieder und betete an vor dem Haus Gottes. Ich lobpreiste und sang die Psalmen Davids.«¹⁵

Die Handschriftenfunde von Qumran sind auch für die Psalmenforschung von überragender Bedeutung. Es wurden nicht nur Textzeugen von biblischen Psalmen, sondern auch von apokryphen Psalmen entdeckt. Der Text der biblischen Psalmen aus Qumran bezeugt einen protomasoretischen Text, der auch im Vergleich mit der Septuaginta Varianten aufweist. Die spezifische Zusammenstellung der Psalmen in Qumran könnte zugleich Rückschlüsse auf einen proto- bzw. paramasoretischen Psalter erlauben, der in seiner Struktur z. T. stark vom masoretischen Text bzw. dem der Septuaginta abweicht.¹⁶ Die Spezifik der Psalmenkompilationen von Qumran ist sicherlich durch ihre Funktion zu begründen, bei der allerdings oft unklar bleibt, ob sie kultisch-liturgisch und bzw. oder apotropäisch-exorzistischer Natur ist.

¹¹ Vgl. z. B. FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 6.166–168; dazu G. BOHAK, *Ancient Jewish Magic. A History*, Cambridge 2008, S. 99f.

¹² Vgl. D. J. HARRINGTON, »Pseudo-Philo«, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, hrsg. von J. H. Charlesworth, Bd. 2, Garden City 1985, S. 373.

¹³ Vgl. R. KOTANSKY; J. NAVEH; SH. SHAKED, "A Greek-Aramaic Silver Amulet from Egypt in the Ashmolean Museum", in: *Muséon* 105, 1992, S. 8, Zeile 15f., vgl. auch S. 9, Zeile 21f.

¹⁴ Vgl. D. LEVENE, *A Corpus of Magic Bowls. Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London 2003, S. 77.

¹⁵ LEVENE, *Corpus of Magic Bowls*, S. 101 (M145, Zeile 13).

¹⁶ Vgl. H.-J. FABRY, »Der Psalter in Qumran«, in: *Der Psalter in Judentum und Christentum*, hrsg. von E. Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1998, S. 137–163. Zu einem möglichen Zusammenhang mit der Struktur des *Sefer Shimmush Tehillim* in seinem frühesten Textstadium siehe unten Kapitel 1.2.1.

1.1 Der magische Gebrauch von Psalmen im Judentum

Bei den beiden Qumran-Fragmenten 4Q510 und 4Q511 handelt es sich um eine Sammlung von hymnenartigen Gebeten in Hebräisch, in die Beschwörungen und Verfluchungen von Dämonen eingebettet sind. Die beiden stark zerstörten Lederrollen lassen sich paläographisch in das letzte Viertel des 1. Jh. v. u. Z. datieren. Der Text ist in Sprache und Inhalt den biblischen Psalmen sehr ähnlich und verwendet teilweise dieselben *termini* wie z. B. תהלים, משכיל und שיר. In 4Q510 Frg. 1, Zeile 4–6, heißt es beispielsweise:

Und ich als *maskil* künde die Majestät Seiner Hoheit, um in Schrecken und Furcht zu ver[setzen] alle Geister von Schadensengeln und Geister von Gestirnen (oder: Bastarden), Schakalen-Dämon, Lilit, Eulen und [...], die einen plötzlichen Schlag ausführen, um einen Geist von Einsicht irrezuführen und um ihr Herz zu verstören.¹⁷

Die biblische Sangesbezeichnung *maskil* bezieht sich in Qumran offenbar auf eine institutionalisierte Form religiöser Autorität.¹⁸ Deutlich ist in diesem Text der apotropäische Charakter, der sich in der Abwehr einer Reihe schadenbringender transzendenter Mächte zeigt. Zugleich ist es offensichtlich der Bezug auf Gott, den der *maskil* preist, der diesen Schutz versprechen kann. Obwohl sich diese magische Auseinandersetzung in den ausführlich geschilderten eschatologischen Kampf zwischen den »Söhnen des Lichts«, als die sich die Qumran-Gemeinde verstand, und den »Söhnen der Finsternis« kontextualisieren läßt, bleibt doch der »Sitz im Leben« solcher apotropäischen Hymnen unklar. In welchem (kultischen?) Rahmen und zu welchen Zeiten und Anlässen der *maskil* diese Texte sprach, ist leider nicht eindeutig dokumentiert. Möglicherweise sprach der *maskil* diesen apotropäischen Text öffentlich vor der Gemeinde, worauf das »Amen« am Ende verweisen könnte.¹⁹

Der herodianische Qumrantext 11Q11 = 11QApPs^a, der sehr fragmentarisch erhaltene Reste einer Rolle mit nichtbiblischen Psalmen sowie Ps 91 enthält, diente offensichtlich ebenfalls liturgisch-apatropäischen Zwecken.²⁰ Mehrfach

¹⁷ Deutsche Übersetzung in: J. MAIER, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, München/Basel 1995, S. 642; vgl. B. NITZAN, "Hymns from Qumran – 4Q510–4Q511", in: The Dead Sea Scrolls. Forty Years, hrsg. von D. Dimant und U. Rappaport, Leiden 1992, S. 53–63; Ph. S. ALEXANDER, "Wrestling against Wickedness in High Places": Magic in the Worldview of the Qumran Community", in: The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After, hrsg. von S. E. Porter und C. A. Evans, Sheffield 1997, S. 319–324; BOHAK, Ancient Jewish Magic, S. 107f.

¹⁸ Vgl. B. NITZAN, Qumran Prayer and Religious Poetry, Leiden/New York/Köln 1994, S. 237, Anm. 45.

¹⁹ So ALEXANDER, in: The Scrolls and the Scriptures, S. 321.

²⁰ So MAIER, Die Qumran-Essener, Bd. 1, S. 357; vgl. H. LICHTENBERGER, »Ps 91 und die Exorzismen in 11QPsAp^a«, in: Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, hrsg. von A. Lange, H. Lichtenberger und K. F. D. Röhmel, Tübingen 2003, S. 416–421; J. P. M. VAN DER PLOEG, «Un petit rouleau de psaumes apocryphes (11QPsAPa)», in: Tradition und Glaube. Das frühe Christentum

werden in den erhaltenen Textstücken Geister und Dämonen erwähnt, darunter möglicherweise auch namentlich Bel[ial]. Der apotropäische und eventuell exorzistische Charakter des fragmentarischen Textes wird durch Begriffe und Formulierungen wie z. B. »Heilung«, »beschwörend alle«, »zu töten eine Menschenseele«, »verfolgt einer von euch«, »Schwu[r]«, »es schlage dich YHWH mit«, »um dich zu verderben«, »mit dem Fluch des Ver[derbens]« oder »besess[en]« nahegelegt.²¹ Die Schriftrolle endet mit Ps 91,1–14, wobei einige interessante Abweichungen vom masoretischen Text festzustellen sind.²² In 11Q05 = 11QPs^a 27,9f. werden im Kontext der Aufzählung der Psalmen, die David verfaßt haben soll, auch vier »Lieder zum Spielen über die פגועים« erwähnt. Da Ps 91 seit der rabbinischen Literatur als שיר של פגועין bezeichnet wird, scheint es möglich, die Psalmen in 11Q11 mit diesen vier Liedern zu identifizieren.²³ Allerdings legt der Kontext von 11Q05 eher einen Bezug zum Festkalenderzyklus nahe.²⁴

Im rabbinischen Schrifttum finden sich nur vereinzelt Belege für den magischen Gebrauch von Psalmen. So heißt es in bPes 112a:

Die Rabbanan lehrten: In den Nächten von Mittwoch und Schabbat darf man kein Wasser trinken, wegen der Gefahr. Hat man getrunken, so kommt sein Blut über sein eigenes Haupt. – Wegen welcher Gefahr? – Eines bösen Geistes. – Was mache man, wenn man Durst hat? – Man spreche die sieben Stimmen, die David über das Wasser gesprochen hat, und trinke nachher. Denn es heißt: *Die Stimme des Herrn ist über den Wassern, der Gott der Herrlichkeit donnert, der Herr über großen Wassern. Die Stimme des Herrn ist gewaltig, die Stimme des Herrn ist erhaben. Die Stimme des Herrn zerbricht die Zedern des Libanon. Die Stimme des Herrn sprüht Feuerflammen, die Stimme des Herrn erschüttert die Wüste, der Herr erschüttert die Wüste Kades. Die Stimme des Herrn macht Hirschkühe kreißen und läßt Zicklein vorzeitig gebären. Und in seinem Tempel ruft alles Herrlichkeit.* (Ps 29,3–5.7–9)

Die Rabbinen empfehlen die Zitation von Ps 29 gegen einen bösen Geist, der in zwei Nächten der Woche das Wassertrinken zu einer lebensbedrohlichen Gefahr werden läßt. Offensichtlich scheint dieser Psalm vor allem wegen der »sieben Stimmen, die David über das Wasser gesprochen« haben soll, für diesen Zweck geeignet zu sein. Diese Formulierung bezieht sich einerseits auf den Vers Ps 29,3 (*Die Stimme des Herrn ist über den Wassern*) und andererseits auf die Wendung *Stimme des Herrn*, die in Ps 29 insgesamt siebenmal

in seiner Umwelt. FS K. G. Kuhn, hrsg. von G. Jeremias, H.-W. Kuhn und H. Stegemann, Göttingen 1971, S. 128–139; E. PUECH, «Les deux derniers Psaumes davidiques du rituel d'exorcisme, 11QPsAp^a IV4-V14», in: *The Dead Sea Scrolls*, hrsg. von D. Dimant und U. Rappaport, Leiden 1992, S. 64–89; NITZAN, *Qumran Prayer*, S. 232–238; ALEXANDER, in: *The Scrolls and the Scriptures*, S. 325–329; BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, S. 108–111.

²¹ Vgl. die Übersetzung von MAIER, *Die Qumran-Essener*, Bd. 1, S. 357–359.

²² Vgl. dazu besonders LICHTENBERGER, in: *Die Dämonen*, S. 418f.

²³ Vgl. PLOEG, in: *Tradition und Glaube*, S. 129; BOHAK, *Ancient Jewish Magic*, S. 110.

²⁴ So MAIER, *Die Qumran-Essener*, Bd. 1, S. 341, Anm. 720.

1.1 Der magische Gebrauch von Psalmen im Judentum

vorkommt. Aus diesem Grund sollen auch nur die Verse für den magischen Gebrauch gesprochen werden, die diese Wendung enthalten.

Eine zweite wichtige rabbinische Belegstelle für den magischen Gebrauch von Psalmen wird in bShevu 15b überliefert:²⁵

Und (auch das) »Lied gegen Plagegeister« (שיר של פגעים)²⁶ oder, wie manche sagen, »Lied gegen Plagen« (שיר של נגעים). Manche sagen »(Lied gegen) Plagen«, denn es heißt: *Es wird keine Plage (נגע) deinem Zelt nahen.* (Ps 91,10) Und manche sagen »(Lied gegen) Plagegeister«, denn es heißt: *Es fallen tausend an deiner Seite.* (Ps 91,7)²⁷ Man liest *Wer im Schutz des Höchsten wohnt, bleibt im Schatten des Allmächtigen* (Ps 91,1) bis *denn du, Herr, bist meine Zuflucht, du hast den Höchsten zu deiner Wohnung gesetzt.* (Ps 91,9) Ferner liest man *Ein Psalm Davids, als er vor seinem Sohne Absalom floh* (Ps 3,1) bis *Bei dem Herrn ist die Hilfe; über dein Volk komme dein Segen. Sela.* (Ps 3,9)

Hier wird – neben Ps 3 – der Psalm herangezogen, dessen magischer Gebrauch überhaupt am häufigsten belegt ist: Ps 91, der an dieser Stelle als »Lied gegen Plagegeister« bzw. »Lied gegen Plagen« bezeichnet wird.²⁸ Wie in der unmittelbaren Fortsetzung impliziert wird,²⁹ soll dieser Psalm dem Schlafenden als Apotropäum vor bösen Geistern dienen.³⁰ Aber nicht der ganze Psalm soll magisch verwendet werden, sondern nur die ersten neun Verse, ohne daß diese Beschränkung begründet wird.

Wie in bShevu 15b wird Rabbi Yehoshua^c ben Lewi auch an einer anderen Stelle über den Zusammenhang von Schlaf und Psalmenrezitation genannt. So sagt er in dem Midrasch BerR 68,11 über den Patriarchen Jakob, daß dieser, als er bei Laban war,³¹ zwanzig Jahre nicht geschlafen und zu diesem Zweck die fünfzehn Stufenlieder (Pss 120–134) rezitiert hat. Rabbi Shemu'el bar Nahman behauptet dagegen, daß Jakob den ganzen Psalter rezitiert hat.³² Ungesagt bleibt allerdings, ob die Rezitation der Psalmen den Schlaf vertrieben und Jakob wach gehalten oder ob sie ihn vor den Schadegeistern und Dämonen der Nacht geschützt hat.

²⁵ Vgl. auch yShab 6,2/16 (8b) und die Parallele in yEr 10,10/3 (26c): Pss 3 und 91 dürfen am Schabbat als Schutz über eine Wunde gesprochen werden, solange man noch nicht (von Dämonen) geplagt worden ist. In bShab 67a wird dagegen auch die Heilung erlaubt.

²⁶ Siehe Rashi zur Stelle: »Schadegeister (מזיקין), die die Menschen schlagen (פוגעים).«; vgl. M. JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, Nachdruck Jerusalem o. J., S. 1135 s. v. פגעים: »evil spirits«.

²⁷ Für die tausend Gefallenen werden implizit die Plagegeister verantwortlich gemacht.

²⁸ Vgl. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst, S. 121f.; GRÖZINGER, Musik und Gesang, S. 168, Anm. 6.

²⁹ »Rabbi Yehoshua^c ben Lewi las diese Schriftverse (als Schutz gegen Dämonen) und schlief darauf ein.«; vgl. auch yBer 1,1/35 (2d).

³⁰ In gleicher Weise soll in bBer 5a nach Meinung von Rabbi Yiṣḥaq die Rezitation des *shema^c* vor dem Einschlafen die Schadegeister (מזיקין) fernhalten.

³¹ Siehe Gen 28–31.

³² Vgl. die Parallelen in BerR 74,11; Yalq wayeṣe 119 und 130.

Die apotropäische Funktion von Ps 91 wird auch im Midrasch BamR 12,3 thematisiert:

Dieses »Lied gegen Plagegeister« (שִׁיר זֶה שֶׁל פְּנֵעִים) sprach Mose, als er auf den Berg (Sinai) stieg, denn er fürchtete sich vor den Schadegeistern (מְזִיקִין).³³

Im Anschluß werden die einzelnen Verse dieses Psalms auf diese Funktion exegetisch zurückgeführt.³⁴

Daß den Psalmen eine lebenserhaltende Wirkung zugesprochen wird, verdeutlicht beispielsweise eine aggadische Überlieferung in WaR 16,2 (ed. Margoliot, S. 349f.). Diese handelt von einem Hausierer, der in Sepphoris einen Psalter als Lebenselixier (סֵם חַיִּים) anpreist. Diese Bezeichnung verweist einerseits auf ein Frömmigkeitsideal, das in Lektüre, Studium und Gebet der Psalmen besteht. Sie ist aber andererseits auch nicht weit von einem Verständnis der Psalmen als Vademecum für medizinisch-magische Zwecke entfernt.

Wie auch andere biblische Texte wurden und werden einzelne Psalmen separat in kunstvoller Kalligraphie geschrieben, graviert oder auch gedruckt, um sie als Amulett zu verwenden.³⁵ Die ästhetische Qualität soll hierbei die magische Potenz unterstreichen oder gar verstärken.

Einzelne Verse aus Psalmen sind auch in babylonischen Zauberschalen belegt. In einer Schale, die aus dem Iran stammt und gegen alle Arten von Leiden, Krankheiten, böse Zaubersprüche und Verfluchungen schützen soll, werden die beiden Verse Dtn 6,4 (Anfang des *shema*⁶) und Ps 91,1 (»Lied gegen Plagegeister«) ineinander wortweise verzahnt verwendet.³⁶ In einer weiteren Zauberschale, die bemerkenswert ist, weil sie ausschließlich der Verfluchung einer bestimmten Person dient, wird neben zahlreichen biblischen Versen auch Ps 69,24.26 zitiert.³⁷ In einem Bronzeamulett, das in der Apsis einer Synagoge im Negev gefunden wurde und wahrscheinlich aus dem 6. Jh. stammt, ist Ps 94,1 belegt.³⁸ Er wird im Kontext eines Beschwörungstextes, der Schutz gegen jeden bösen Geist bewirken soll, zitiert.

Der wichtigste Handschriftenfund für das mediterrane Judentum vom frühen Mittelalter bis in die frühe Neuzeit stammt aus der Kairoer Geniza.³⁹ In

³³ Vgl. die Parallelen in TanB naso 27 (20a); Tan naso 23 (59a), MTeh 91,1 (396).

³⁴ Teilweise stimmen diese Exegesen mit denen der alttestamentlichen Forschung überein; vgl. unten Kapitel 2.1.

³⁵ Vgl. I.SHACHAR, Jewish Tradition in Art. The Feuchtwanger Collection of Judaica, Jerusalem 1981, z. B. die Abbildungen S. 22 (Nr. 5), S. 245 (Nr. 781), S. 247 (Nr. 783), S. 271 (Nr. 874), S. 273 (Nr. 875–877); vgl. auch M.D.SWARTZ, "The Aesthetics of Blessing and Cursing: Literary and Iconographic Dimensions of Hebrew and Aramaic Blessing and Curse Texts", in: Journal of Ancient Near Eastern Religions 5, 2005, S. 197.

³⁶ »Bowl 11«, Zeile 6f., in: J.NAVEH; SH.SHAKED (Hrsg.), Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem/Leiden 1985, S. 184.

³⁷ »Bowl 9«, Zeile 6, in: *ibid.*, S. 176.

³⁸ »Amulet 12«, Zeile 17f., in: *ibid.*, S. 94.

1.1 Der magische Gebrauch von Psalmen im Judentum

den letzten Jahren wurden zahlreiche magische Fragmente aus diesem gigantischen Konvolut⁴⁰ ediert, übersetzt und kommentiert.⁴¹ In vielen Sammlungen von magischen Anweisungen (*segullot*)⁴² finden sich Beispiele für den magischen Gebrauch von Psalmen.⁴³ So heißt es in einem Geniza-Fragment aus dem 11. Jh. innerhalb eines Beschwörungstextes zur Abwendung von Bedrängnissen der Gemeinde:

Sobald eine [bedrückende] Heimsuchung die Gemeinde befallen hat, sprich: *Wer im Schutz des Höchsten wohnt* (Ps 91,1) ganz.⁴⁴

Ps 91 wird auch in dem hebräischen Beschwörungstext CUL T.-S. K 1.18, fol. 1a/20–25, herangezogen.⁴⁵ Allerdings wird der Psalm auf eine spezifische Weise verwendet, die folgendermaßen beschrieben wird: »mit der Macht der heiligen Kombination« (*בכוח הציירוף הקדוש*).⁴⁶ Entsprechend dieser »Kombination« werden die Initialen aller Wörter von Ps 91,1–9a genannt.⁴⁷ Die

³⁹ Vgl. den Überblick über die Geschichte der Entdeckung und den Bestand der Sammlung in Cambridge S. C. REIF, *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond 2000; bis heute grundlegend ist die systematische Darstellung der Lebenswirklichkeit hinter den Geniza-Fragmenten von S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities in the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, 5 Bde., Berkeley/Los Angeles 1967–1988; zur Berücksichtigung jüdischer Magie durch Goitein vgl. M. R. COHEN, "Goitein, Magic, and the Geniza", in: JSQ 13, 2006, S. 294–304.

⁴⁰ Vgl. S. M. WASSERSTROM, "The Magical Texts in the Cairo Genizah", in: *Genizah Research After Ninety Years. The Case of Judaeo-Arabic*, hrsg. von J. Blau und S. C. Reif, Cambridge 1992, S. 160–166; id., "The Unwritten Chapter: Notes towards a Social and Religious History of Geniza Magic", in: *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, hrsg. von Sh. Shaked, Leiden/Boston 2005, S. 269–293; G. BOHAK, "Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah", in: *BASPap* 36, 1999, S. 27–44.

⁴¹ NAVEH/SHAKED, *Amulets*; id., *Magic Spells*; SCHIFFMAN/SWARTZ, *Incantation Texts*; P. SCHÄFER; SH. SHAKED (Hrsg.), *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3 Bde., Tübingen 1994–1999. Im folgenden abgekürzt als MTKG I–III. Ein vierter Band ist in Vorbereitung.

⁴² Der Terminus *segulla* bezeichnet hier als Gattungsbegriff eine Anweisung für eine magische Praktik oder ein magisches Rezept. Der Begriff bedeutet wörtlich »(gute) Eigenschaft« oder übertragen »erprobtes Mittel« und bezieht sich auf die (magische) Qualität einer Pflanze, eines Gebets, eines nomen barbarum usw.; vgl. MTKG I, S. 5–9; G. VELTRI, *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997, S. 229; I. Löw, *Die Flora der Juden*, Nachdruck Hildesheim 1967, Bd. 4, S. 344–347.

⁴³ Vgl. SALZER, *Magie der Anspielung*, S. 109–129.

⁴⁴ CUL T.-S. NS 153.162, fol. 1b/16f. (Nr. 36, MTKG II, S. 199).

⁴⁵ Dieses Fragment wurde zweimal ediert: SCHIFFMAN/SWARTZ, *Incantation Texts*, S. 71; NAVEH/SHAKED, *Amulets*, S. 152 (= »Geniza 10«).

⁴⁶ Vgl. den Kommentar zur Stelle in: SCHIFFMAN/SWARTZ, *Incantation Texts*, S. 78.

⁴⁷ Die Beschränkung auf die ersten neun Verse von Ps 91 entspricht bShevu 15b; siehe oben.

Initialen werden zu Gruppen von zwei bis vier Buchstaben zusammengefaßt und ergeben auf diese Weise kryptische *nomina barbara*, deren Bildungsprinzip nicht sofort decodiert werden kann. Die gleiche Technik wird z. B. auch in einem Amulett, das vor Lebensgefahr schützen soll, eingesetzt. Die Initialen des gesamten Ps 91, der hier – wie in älteren Textzeugen häufig – schon mit Ps 90,17 beginnt, formen hier aber nicht *nomina barbara*, sondern kalligraphisch eine *menora*.⁴⁸

Die Pss 55; 18 und 90 werden in dem Geniza-Fragment CUL T.-S. K 1.25*, fol. 1b/11–2a/25 (Nr. 34, MTKG II, S. 177f.), im Anschluß an Gebete mit und ohne Beschwörungscharakter fast vollständig zitiert. Eine arabische Übersetzung von Ps 79,1–3 wird in dem mehrsprachigen Fragment CUL T.-S. K 1.56, fol. 2b/4–7 (Nr. 2, MTKG I, S. 33), im Kontext eines Schadenzaubers verwendet.

1.2 Der *Sefer Shimmush Tehillim*

1.2.1 Einleitungsfragen

Die bisher aufgeführten Beispiele können als *shimmushe tehillim* (»magische Verwendungen von Psalmen« oder »magische Gebrauchsanweisungen von Psalmen«) bezeichnet werden.⁴⁹ Das Proprium von *shimmushe tehillim* liegt nun darin, daß der Text der Psalmen selbst als wesentliche (und häufig auch einzige) *materia magica* verwendet wird.⁵⁰ Die Aktualisierung des Textes der Psalmen in der magischen Handlung erfolgt entweder mündlich oder schriftlich. Relativ eigenständige Sammlungen von *shimmushe tehillim* lassen sich bereits unter den Geniza-Fragmenten nachweisen.⁵¹ Diese Sammlungen sind nach Zweckangaben geordnet und folgen nicht der numerischen Abfolge der Psalmen im Psalter. Sie sind mitunter unmittelbar in ähnlich strukturierte Sammlungen von weiteren *segullot*, die keine Psalmen heranziehen, eingearbeitet.⁵²

⁴⁸ Vgl. E. DAVIS; D. A. FRENKEL, *The Hebrew Amulet* (hebr.), Jerusalem 1995, S. 19–21. Zur Darstellung von Ps 67 in Form einer *menora* siehe den Kommentar zu § 73.

⁴⁹ Zur magisch-theurgischen Bedeutung der Wurzel שמש siehe unten den Kommentar zu § 1.

⁵⁰ Vgl. den Begriff *materia magica linguistica* von D. SALZER, »Biblische Anspielungen als Konstitutionsmerkmal jüdischer magischer Texte aus der Kairoer Geniza«, in: *Was ist ein Text? Alttestamentliche, ägyptologische und altorientalische Perspektiven*, hrsg. von L. Morenz und S. Schorch, Berlin/New York 2007, S. 342.

⁵¹ Vgl. CUL T.-S. K 1.28, fol. 3a–b (Nr. 10, MTKG I, S. 138f.); CUL T.-S. NS 324.92 (Nr. 83, MTKG III, S. 358–360); CUL T.-S. K 1.96 (Nr. 84, MTKG III, S. 367–369).

⁵² Vgl. CUL T.-S. K 1.28, fol. 1a–2b (Nr. 10, MTKG I, S. 135–138).

Von den *shimmushe tehillim*-Sammlungen ist ein regelrechtes Handbuch zu unterscheiden, das sich ausschließlich dem magischen Gebrauch der Psalmen widmet und den Titel *Sefer Shimmush Tehillim* (»Buch zum magischen Gebrauch der Psalmen«) trägt. Dieses systematisch aufgebaute Werk orientiert sich an der numerischen Anordnung der Psalmen im Psalter und weist ihnen jeweils bestimmte Zweckangaben zu, die durch bestimmte magische Praktiken erreicht werden sollen. Das Handbuch hat eine komplexe Entwicklungs- und Redaktionsgeschichte durchlaufen, die erst um 1500 zum Abschluß kam.⁵³

Die ältesten Textzeugen stammen aus der Kairoer Geniza und können ins 11. Jh. datiert werden.⁵⁴ Zwar werden in dieser frühesten Fassung des *Sefer Shimmush Tehillim* zahlreichen Psalmen entsprechend ihrer numerischen Folge im Psalter Zweckangaben und Anweisungen für Praktiken zugeordnet, aber längst nicht allen Psalmen. Auffällig ist, daß zahlreichen Psalmen, besonders im letzten Drittel des Psalters, kein magischer Gebrauch zugeordnet ist. Diese Beschränkung der Auswahl wird an keiner Stelle begründet und hinsichtlich möglicher Kriterien können nur Vermutungen angestellt werden. Im folgenden sollen überblicksartig einige Aspekte der Text-, Redaktions- und Rezeptionsgeschichte des Psalters rekapituliert werden, um mögliche Gründe für die spezifische Struktur der ältesten Textzeugen des *Sefer Shimmush Tehillim* zu eruieren.

Die Psalmen im Psalter lassen sich in verschiedener Weise in Gruppen zusammenfassen. Zunächst einmal ist der Psalter, analog zum Pentateuch, in fünf Bücher unterteilt. Weitere Gruppierungen können nach den musikalischen Bezeichnungen der Psalmenüberschriften (מזמור, שיר, משכיל usw.), nach den Verfasserangaben (David, Asaf, Korach usw.), nach Gattungen (Hymnen, Thronbesteigungslieder, Klagelieder usw.), Gottesbezeichnungen (Tetragramm, *elohim*, Epitheta) sowie weiteren textlichen Kriterien vorgenommen werden.⁵⁵ Aber alle genannten Unterteilungen und Gruppierungen decken sich in keiner Weise mit der Psalmenauswahl der frühesten Fassung des *Sefer Shimmush Tehillim*. Hier kann vielleicht die Redaktionsgeschichte des Psalters Aufschluß geben. Umfang, Zusammensetzung, Unterteilung und Reihenfolge der Psalmen im Psalter waren bis zur Kanonisierung – im masoretischen Text, in der Septuaginta bzw. in der Vulgata – fluktuierend bzw. variierend.

Aus Qumran sind eine ganze Reihe von protomasoretischen Psalmenkompilationen bekannt.⁵⁶ Auffällig sind z. B. die Sprünge in der Zählung der Psal-

⁵³ Siehe unten Kapitel 4 zur Redaktionsgeschichte.

⁵⁴ Siehe die Erstedition in: SCHÄFER/SHAKED, MTKG III, S. 202–284 (Nr. 78–80).

⁵⁵ Vgl. K. SEYBOLD, Die Psalmen. Eine Einführung, Stuttgart 1991, S. 94–107; M. MILLARD, »Zum Problem des elohistischen Psalters. Überlegungen zum Gebrauch von יהוה und יהוה־שׁמׁיִם im Psalter«, in: Der Psalter in Judentum und Christentum, hrsg. von E. Zenger, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1998, S. 75–100.

⁵⁶ Vgl. FABRY, in: Der Psalter in Judentum und Christentum, S. 137–163.

men, d. h. Auslassungen von Psalmen bzw. eine andere numerische Abfolge als im masoretischen Psalter. Die Anzahl der Sprünge sowie die Implementierung apokrypher Texte ist im vierten und besonders im fünften Psalmenbuch am größten. Das weist darauf hin, daß der letzte Teil des Psalters auch zuletzt fixiert wurde.⁵⁷ Von den in keiner Psalmenhandschrift aus Qumran bezeugten Psalmen fehlen die Pss 32; 58; 73–75; 87; 90; 106; 110; 111 und 117 auch im *Sefer Shimmush Tehillim* in seinem frühesten Textstadium. Wenn gleich hier keine vollständige Kongruenz bei den fehlenden Psalmen vorliegt, wird doch mit dem Qumranbefund eine proto- bzw. paramasoretische Psalmenkompilation mit spezifischen Auslassungen, die dem *Sefer Shimmush Tehillim* ursprünglich vorgelegen haben könnte, zumindest vorstellbar.

Eine Konzentration auf die ersten Bücher des Psalters weist auch der *Midrash Tehillim*, der in die späte gaonäische Zeit datiert werden kann, auf. Die handschriftliche Bezeugung dieses Textes umfaßt nur die Pss 1–119. Der zweite Teil mit den Pss 119–150 wurde erst viel später, zu Anfang des 16. Jh., gedruckt und entstammt größtenteils dem *Yalqut Shim'oni*.⁵⁸ Dieser Befund zur Redaktion dieses Midrasch könnte die Annahme stützen, daß die früheste Fassung des *Sefer Shimmush Tehillim* auf einer Vorlage basiert, die den letzten Teil des Psalters unberücksichtigt läßt. Dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied darin, daß *Midrash Tehillim* alle Psalmen von Pss 1–119 aufweist und im Gegensatz zur frühesten Fassung des *Sefer Shimmush Tehillim* keine Auslassung von Psalmen kennt.

Im 13. Jh. wurde die früheste Fassung des *Sefer Shimmush Tehillim* redaktionell bearbeitet, indem zwei neue literarische Bausteine ergänzt werden. Erstens wurden zahlreichen, aber nicht allen Psalmen magische Namen zugeordnet, die jeweils aus bestimmten Buchstaben des Psalms abgeleitet werden.⁵⁹ Zweitens wurde ein magisch-liturgischer Text⁶⁰ einigen wenigen Psalmen und deren magischen Anweisungen hinzugefügt. Diese redaktionellen Bearbeitungen sind mit großer Wahrscheinlichkeit in den Kreisen der *Ḥaside Ashkenaz* vorgenommen worden. Der älteste europäische Textzeuge für den *Sefer Shimmush Tehillim*, die ashkenazische Handschrift Oxford, Bodl. Library 1531 (hier: O1531), die auf den Anfang des 14. Jh. datiert werden kann, ist der wichtigste Beleg für diese Einschätzung.⁶¹ Es liegt damit nahe, daß auch die weitere orientalische Überlieferung und Textgestalt durch den von O1531 bezeugten Textbestand beeinflusst wurde.⁶²

⁵⁷ Vgl. *ibid.*, S. 147–151 und 159.

⁵⁸ Vgl. G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1992, S. 315f.

⁵⁹ Siehe unten Kapitel 1.2.2 d) Namensnennung und -ableitung.

⁶⁰ Siehe unten Kapitel 1.2.2 e).

⁶¹ Vgl. die Handschriftenbeschreibung unten Kapitel 3.

⁶² Zur möglichen Beeinflussung der orientalischen Überlieferung magischer Texte durch die redaktionellen Bearbeitungen der *Ḥaside Ashkenaz* vgl. R. LEICHT, "Some Observations

1.2 Der Sefer Shimmush Tehillim

In den folgenden Jahrhunderten der Überlieferungsgeschichte dieses Textes läßt sich anhand der handschriftlichen Textzeugen die Tendenz, systematisch alle Psalmen mit magischen Anweisungen zu versehen, beobachten. Diese Entwicklung war spätestens in der Mitte des 16. Jh. mit dem Erstdruck abgeschlossen.

Mit der *editio princeps* (hier: S1551), die in der norditalienischen Stadt Sabbioneta im Jahre 1551 gedruckt wurde,⁶³ setzte sich ein *textus receptus* durch, der bis heute weitgehend unverändert nachgedruckt wird. Folgende Drucke seien hier aus dem Katalog der Jerusalemer Nationalbibliothek in chronologischer Reihenfolge aufgelistet:

Krakau 1648 (hier: K1648)
Amsterdam 1658 (hier: AM1658)
Livorno 1797
Livorno 1856
Rödelheim ca. 1870
Livorno 1875
Livorno 1886
Lodz 1931
Jerusalem 1934
Jerusalem 1974
Jerusalem 1986
New York 1988
Jerusalem 1990er
Bene Baraq 1996
Ashdod 1998 (hier: AS1998)
Monroe (New York) 1999
Jerusalem ca. 2003.

So weist noch die im Jahre 1998 in der israelischen Stadt Ashdod gedruckte Edition des *Sefer Shimmush Tehillim* (hier: AS1998) weitgehend die gleiche Textgestalt wie der Erstdruck auf.⁶⁴

Des weiteren existiert eine klar vom *textus receptus* zu unterscheidende sefardische Rezension, die ausschließlich handschriftlich bezeugt wird.⁶⁵

on the Diffusion of Jewish Magical Texts from Late Antiquity and the Early Middle Ages in Manuscripts from the Cairo Genizah and Ashkenaz", in: *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, hrsg. von Sh. Shaked, Leiden/Boston 2005, S. 213–231.

⁶³ Zu diesem Druckort vgl. D. AMRAM, *The Makers of Hebrew Books in Italy. Being Chapters in the History of the Hebrew Printing Press*, London 1963, S. 288–295 und 303f. (unvollständige Liste der in Sabbioneta gedruckten Bücher, ohne *Shimmush Tehillim*).

⁶⁴ *Sefer Tehillim ... Sefer Shimmush Tehillim* (hebr.), Ashdod 1998.

⁶⁵ Ron Barkai hat als Erster auf die sefardische Rezension hingewiesen; siehe unten Kapitel 2.2 Forschungen zum *Sefer Shimmush Tehillim* und Kapitel 4.5 der Redaktionsgeschichte.

Die sefardische Rezension läßt sich erst mit dem 15. Jh. bezeugen und dürfte auch nicht wesentlich früher entstanden sein. Wie die Bezeichnung dieser Rezension bereits anzeigt, ist sie im sefardischen Kulturkreis, und zwar im christlichen Spanien, entstanden.⁶⁶ Diese Provenienz stimmt mit der handschriftlichen Textbezeugung überein⁶⁷ und stützt sich auch auf einzelne Formulierungen im Text.⁶⁸ Die sefardische Rezension zeichnet sich dadurch aus, daß fast allen Psalmen entsprechend ihrer numerischen Abfolge im Psalter mindestens eine magische Anweisung zugeordnet wird. Ein zweites Proprium der sefardischen Rezension besteht in dem überaus großen Anteil magisch-liturgischer Texte, die fast allen Psalmen und ihren Anweisungen hinzugefügt sind. Diese magisch-liturgischen Texte sind vor allem auf das Bekenntnis der Sünden und das Versprechen der Buße fokussiert.⁶⁹

Beide Rezensionen, der *textus receptus* bzw. seine Vorstufen und die sefardische Rezension, stehen miteinander in z. T. sehr enger redaktionsgeschichtlicher Beziehung.⁷⁰

Die Sprache der Vorläufer des *textus receptus* ist in den ältesten Textzeugen bis auf die hebräischen Psalmenzitate palästinisches Aramäisch bzw. eine aramäisch-hebräische Mischform. Letztere Sprachform wird in frühmittelalterlichen magischen Texten aus dem palästinisch-ägyptischen Raum häufig bezeugt.⁷¹ Die wenigen griechischen Fremd- und Lehnwörter in den frühesten Textzeugen müssen nicht zwangsläufig auf eine Entstehung in einem griechischsprachigen Umfeld hindeuten, weil diese auch dauerhaft Eingang in den hebräischen Sprachgebrauch gefunden haben können. Im weiteren Verlauf der Textgeschichte wurden die griechischen und aramäischen Wörter zum überwiegenden Teil ins Hebräische übersetzt.

Weder in der rabbinischen Literatur noch in den zeitlich nachfolgenden gaonäischen Schriften⁷² und den karäischen Polemiken⁷³ findet sich ein Hin-

⁶⁶ Vgl. R. BARKAI, «L'Us dels Salms en la Màgia jueva de L'Edat Mitjana i el Renaixement: El Llibre Shimush Tehillim» in: La Càbala, hrsg. von R. Barkai, E. Gutwirth, M. Idel u. a., Barcelona 1989, S. 26.

⁶⁷ Siehe unten Kapitel 4.5 der Redaktionsgeschichte.

⁶⁸ Vgl. §§ 58, 124 und 180; siehe jeweils den Kommentar.

⁶⁹ Siehe unten Kapitel 1.2.2 e).

⁷⁰ Siehe unten Kapitel 4.5.

⁷¹ Vgl. z. B. »Amulet 4«, in: NAVEH/SHAKED, Amulets, S. 54–60; JTSL ENA 2871, fol. 7a–8b (Nr. 28, MTKG II, S. 126–131); CUL T.-S. K 12.29 (Nr. 38, MTKG II, S. 217–226); CUL T.-S. AS 142.31 (Nr. 39, MTKG II, S. 227–231); JTSL ENA 1177, fol. 16a (Nr. 41, MTKG II, S. 240–245); CUL T.-S. K 1.163 (Nr. 42, MTKG II, S. 246–257).

⁷² Vgl. K. HERRMANN, "Jewish Mysticism in the Geonic Period: The Prayer of Rav Hamnuna Sava", in: *Officina Magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, hrsg. von Sh. Shaked, Leiden/Boston 2005, S. 171–212.

⁷³ Der Negativbefund in den karäischen Polemiken wider die Magie ist angesichts der Nennung zahlreicher prominenter Werke der jüdischen Magie (u. a. *Sefer ha-Razim*, *Sefer*

1.2 Der Sefer Shimmush Tehillim

weis auf ein *Sefer Shimmush Tehillim*. Sowohl sprachlich als auch inhaltlich kann daher die Entstehung der frühesten Fassung dieses Handbuchs eher gegen Ende der gaonäischen Epoche in Palästina oder angrenzenden Gebieten vermutet werden. Die spätere traditionelle pseudepigraphische Zuschreibung teilt diese Datierung, wenn sie Hai Gaon als Verfasser nennt.⁷⁴

1.2.2 Literarische Struktur des Sefer Shimmush Tehillim

Der *Sefer Shimmush Tehillim* ist in beiden Rezensionen, sowohl der sefardischen Rezension als auch dem *textus receptus* in seinem literarischen Aufbau klar strukturiert. Folgende literarische Bausteine können unterschieden werden.⁷⁵

- a) Zitation des Psalms
- b) Zweckangabe
- c) Handlungsanweisung
- d) Namensnennung und -ableitung
- e) Magisch-liturgischer Text.

Die Reihenfolge dieser Bausteine kann dabei genauso variieren wie ihre Anzahl. Einzelne Bausteine können wiederholt werden, andere fehlen dagegen mitunter.

a) Zitation des Psalms

Häufig wird der Zitation des Psalms die Abkürzung für *מזמור* («Psalm») oder für *פסוק* bzw. *פִּיסקָא* («Vers« bzw. »Abschnitt«) vorangestellt. Dieser Angabe wird mitunter auch die Numerierung des Psalms im Psalter hinzugefügt oder diese sogar als Randglosse hervorgehoben.⁷⁶ Der erste Vers des jeweiligen Psalms oder auch der zweite Vers werden *pars pro toto* zitiert bzw. anitiert. Der zweite Vers wird häufig dann genannt, wenn der erste Vers, die sogenannte Überschrift des Psalms, Angaben über Verfasser, situative Verortung des Kompositionsaktes sowie über die Art des Vortrages enthält. Daß der Psalm abgekürzt zitiert wird, verweist auf Zweierlei: Einerseits ermöglicht dies dem Benutzer des Handbuchs die schnelle Orientierung anhand der *inci-*

Adam, Sefer ha-Yashar) besonders bemerkenswert; siehe dazu auch Y. HARARI, "Leadership, Authority, and the 'Other' in the Debate over Magic from the Karaites to Maimonides", in: *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* 2, 2007, S. 84–87.

⁷⁴ Vgl. z. B. das Titelblatt des Druckes AS1998.

⁷⁵ Vgl. die Überlegungen zu literarischen Komponenten und Strukturelementen magischer Texte in MTKG I, S. 5f.; VELTRI, *Magie und Halakha*, S. 249–260.

⁷⁶ Die Numerierung weist in den meisten Textzeugen zahlreiche Fehler auf und ist daher nur bedingt vertrauenswürdig.

pits und andererseits kann man daraus schließen, daß der ideale Benutzer den anzitierten Psalm für die Aktualisierung der Handlungsanweisung *in toto* memorieren kann oder zumindest jederzeit einen Psalter zur Hand hat.

Spätere Druckausgaben des *Sefer Shimmush Tehillim* enthalten zugleich den biblischen Psalter.⁷⁷ In dieser Zeit konnte offensichtlich für ein stark assimiliertes italienisches und deutsches Judentum die intime Kenntnis oder sogar das Auswendigkönnen der Psalmen nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden. Der bereits erwähnte israelische Druck AS1998 enthält den biblischen Psalter, eine modern-hebräische Übersetzung desselben, den *Sefer Shimmush Tehillim* sowie einen alphabetischen Index der Zweckangaben. Diese Zusammenstellung ist offensichtlich für einen Benutzer gedacht, der nicht nur nicht den Psalter auswendig kennt, sondern auch das biblische Hebräisch nicht mehr ausreichend beherrscht.

Mitunter werden im *textus receptus* bzw. seinen Vorläufern auch mehrere Psalmen für eine Zweckangabe zusammengefaßt. Zumeist handelt es sich in diesen Fällen um aufeinanderfolgende Psalmen.⁷⁸ Eine besondere Behandlung erfährt der längste Psalm des Psalters: Ps 119. Dieser Psalm ist ein alphabetisches Akrostichon. Jede Stanze von je acht Versen, die mit dem gleichen Buchstaben beginnen, wird mit zumeist einer Zweckangabe und einer dazugehörigen Anweisung versehen.⁷⁹

b) Zweckangabe

Die Angabe eines Zweckes erfolgt oft mit der Formel »für bzw. gegen X« oder aber als Konditionalsatz »wenn du willst, daß ...« u. ä. Besonders zahlreich sind Angaben zur Heilung. Als Beispiele seien genannt: Fehlgeburt, Wochenbett- und Kindbettod, Kopf-, Schulter-, Leib- und Gliederschmerzen, Augenleiden, verschiedene Fieberarten sowie Trunkenheit. Weitere Zweckangaben betreffen: Schutz vor bösen Geistern, Tieren, Zauberworten oder Menschen; Exorzismen; Schutz auf Reisen; Rettung aus Gefangenschaft oder Bedrängnis; Erfolg in Handel und sonstigen Geschäften; Bitten um mantische Träume; Feststellen von Dieben oder auch Tora-Lernen ohne Vergessen.⁸⁰

⁷⁷ Z. B. Livorno 1797, Livorno 1856, Rödelheim ca. 1870, Livorno 1875 und Livorno 1886.

⁷⁸ Eine Ausnahme bildet die Zusammenstellung von sechs Psalmen (Pss 92; 94; 100; 22; 23 und 24) für eine Zweckangabe in § 101 (S1551).

⁷⁹ Vgl. §§ 129–151.

⁸⁰ Ein Index der Zweckangaben im *Sefer Shimmush Tehillim* entsprechend der edierten Geniza-Fragmente findet sich in: SCHÄFER/SHAKED, MTKG III, S. 15–17. Im Druck AS1998 wird im Anschluß an den *Sefer Shimmush Tehillim* ein Index wiedergegeben; vgl. auch R. BRAUNER, *Synopsis of Sefer Shimush Tehillim Containing Protections Against Numerous Calamities Attributed to Rav Hai Gaon*, Raanana ⁴2001.

Es stellt sich die Frage, ob es einen Zusammenhang zwischen der Zweckangabe und dem Inhalt des jeweiligen Psalms gibt. In relativ vielen Fällen scheint tatsächlich implizit ein bestimmter Vers des Psalms für die benannte Zweckangabe verantwortlich zu sein. So wird z. B. Ps 1 in § 4 (S1551) offensichtlich deshalb gegen eine Fehlgeburt verwendet, weil es in Ps 1,3 heißt: *der seine Frucht bringt zu seiner Zeit*. Oder Ps 18 soll in § 22 (beide Rezensionen) wohl vor einem Überfall von Räubern auf einer Reise schützen, da es in Ps 18,49 heißt: *Von dem Mann der Gewalttat hast du mich befreit*. Die Zweckangaben könnten somit inhaltlich auf einzelne Verse oder auch nur einzelne Wörter des Psalms bezogen sein, wobei häufig nicht einfach wortwörtliche Entsprechungen, sondern eher freiere Assoziationen vorliegen. Dennoch ist bei nicht wenigen Zweckangaben eine inhaltliche Beziehung zum jeweiligen Psalm gar nicht erkennbar.

c) Handlungsanweisung

Die eigentlichen Handlungsanweisungen beginnen häufig mit äußerst knappen Aufforderungen, die folgendem literarischen Schema entsprechen: »Sprich/flüstere/bete/schreibe ihn/den Psalm/die Verse!« Die Verben werden aber nicht nur als Imperative, sondern auch als Imperfekte der 2. bzw. 3. Pers. sing. verwendet: »Du sollst/er soll sprechen/flüstern/beten schreiben«. Überhaupt lassen sich große Uneinheitlichkeiten bezüglich der grammatikalischen Person beobachten. Sehr oft findet ein Wechsel sogar innerhalb eines Satzes statt. Wenn der Psalm aufgeschrieben wird, handelt es sich zumeist um ein zu fertigendes Amulett, das entweder umgehängt oder an einem bestimmten Ort hinterlegt werden soll. Die Schreibmaterialien können z. B. Papier, Tierhaut oder eine Tonscherbe sein. Mitunter wird auch die Tinte spezifiziert, z. B. ist manchmal die Verwendung von Blut vorgeschrieben. Auch die bekannte Praktik, einen Text zwecks Erhöhung der magischen Potenz oder zur Lösung von einem Zauber rückwärts zu schreiben, findet sich in diesem Handbuch.⁸¹

Durch die verschiedenen Weisen der Aktualisierung des Textes der Psalmen wird der Text selbst zur charakteristischen und eigentlichen *materia magica* in den *shimmushe tehillim*. Ebenfalls wesentlich für magische Handlungen sind weitere *materiae magicae* bzw. *materiae medicae*, bei denen es sich zumeist um Wasser, Öl, Wein oder Salz handelt, sehr viel seltener auch um Wolle, Myrte, Lorbeer, Balsam, Weihrauch, Senf, Minze oder Möhren. Auch können Spezifikationen erfolgen, wie z. B. »Wasser, das nicht die Sonne erblickte«, d. h. Brunnen- oder Quellwasser. Mitunter soll sich der Klient mit den Flüssigkeiten einsalben oder die zu heilende Körperstelle auswaschen bzw. benetzen. Das Trinken der mit einem Psalm besprochenen Flüssigkeit ist genauso belegt wie das Ausgießen derselben z. B. vor Feinden. Weiterhin können

⁸¹ Vgl. §§ 100 (S1551); 115 und 117 (beide L34).

1. Einleitung

Angaben über die Häufigkeit der auszuübenden Handlung und den rechten Zeitpunkt folgen. Weitere benötigte Utensilien sind z. B. ein Gefäß (Becher, Schale), Sand von einer Wegkreuzung oder das Haar einer Frau. Sehr häufig wird betont, daß der herangezogene Gegenstand neu sein soll.

Bestimmte einzuhaltende Vorschriften, wie z. B. Fasten, Reinigung oder Enthaltung, kommen relativ selten vor. Ein letztes, häufig belegtes Element ist das Versprechen des Erfolges der Handlung. Die typische Formel für diese Erfolgsgarantie lautet: תצליח (»du wirst Erfolg haben«). Häufig wird anschließend noch die konkrete Zweckangabe wiederholt.

d) Namensnennung und -ableitung

Ab dem 13. Jh. läßt sich in der Textgeschichte des *Sefer Shimmush Tehillim* eine redaktionelle Erweiterung beobachten. Hierbei wird der ältere Textbestand weitgehend unverändert übernommen und zugleich werden einzelnen Psalmen magische Namen und ihre Ableitung aus bestimmten Wörtern des Psalms zugeordnet. Zu diesen Namen zählen das Tetragramm und davon abgeleitete Permutationen sowie einige Gottesbezeichnungen bzw. Epitheta. Die nicht explizit genannte Prämisse zur Namensbildung scheint darin zu bestehen, daß entweder der erste oder der letzte Buchstabe des ersten oder des letzten Verses des Psalms herangezogen wird, wenn der Psalm ohne die Überschrift eine gerade Anzahl von Versen aufweist. Bei ungerader Anzahl wird der erste bzw. der letzte Buchstabe des mittleren Verses für den magischen Namen verwendet. Von dieser vermuteten Regel gibt es zahlreiche Ausnahmen, die zumeist auf Überlieferungsgeschichtliche Fehler zurückzuführen sind.

In der ashkenazischen Handschrift Ms Oxford, Bodl. Library 1531 (O1531), fol. 124b/17–27, wird ein kurzer theoretischer Text bezeugt, der zwar etwas korrupt überliefert wurde, aber dennoch die Technik der Bildung eines magischen Namens aus einem Psalm nachvollziehbar beschreibt:

(Merk)zeichen: Der Anfang des Anfangs und das Ende des Endes sowie das Ende des Anfangs und der Anfang des Endes.

Wie (ist das zu verstehen)?

Der Buchstabe, der am Anfang [des Verses] ist, der am Anfang des Psalms ist.

[Und der Buchstabe, der am Ende des Verses ist, der am Ende des Psalms ist.]

Und der Buchstabe, der am Ende des Verses ist, der am Anfang des Psalms ist.

Und der Buchstabe, der am Anfang des Verses ist, der am Ende dieses Psalms ist.

Wie die gerade Anzahl, bei der du sein Paar verdoppeln kannst.

Und (bei) dem Psalm, dessen Anzahl (der Verse) nicht gerade ist, der seine Paare nicht verdoppelt hat, wie fünf, sieben, neun und elf (Verse):

Entferne fünf (Verse) von oben und fünf von unten, und der Vers, der in der Mitte des Psalms ist und kein Paar [hat], von dem nimm den Buchstaben, der an seinem Anfang und der an seinem Ende ist, oder sein Ende und seinen Anfang.

Es kommt vor, daß die zwei Buchstaben allein nur als Name dienen.

Und es kommt vor, daß sie [mit] den Buchstaben gemischt werden, die am Anfang und die

1.2 Der Sefer Shimmush Tehillim

am Ende sind, wie der Fall, der oben beschrieben wurde, gemäß ihres Hervorgehens aus (den) *gematriot*.

Und dies sind die *gematriot*, die aus ihnen [hervorgehen]:

Alef Bet, Taw Shin, Alef Lamed, Alef Taw, Alef Het Samekh.⁸²

Als zusätzliche Möglichkeit der Buchstabenmanipulation sind fünf verschiedene Austauschmethoden angegeben.⁸³

- I. *Alef Bet* bezeichnet den Austausch eines Buchstabens mit dem ihm im hebräischen Alphabet nachfolgenden Buchstaben.
- II. *Taw Shin* ist der Austausch eines Buchstabens mit dem ihm im hebräischen Alphabet vorangehenden Buchstaben.
- III. *Alef Lamed* bezeichnet den Austausch zweier Buchstaben nach der *albam*-Methode.
- IV. *Alef Taw* bezeichnet den Austausch zweier Buchstaben nach der *atbash*-Methode.
- V. *Alef Het Samekh* bezeichnet den Austausch dreier Buchstaben einer Spalte eines Schemas, das aus den 21 Buchstaben von *Alef* bis *Shin*⁸⁴ besteht, die in drei Reihen untereinander angeordnet werden.

Von den im *Sefer Shimmush Tehillim* vorkommenden Austauschmethoden fehlt nur das mit den Buchstaben *Alef Yud Quf* bezeichnete Schema, bei dem die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets sowie die fünf Finalbuchstaben in drei Reihen untereinander geschrieben werden.

Die Standard-Formulierung der Namensableitung im *Sefer Shimmush Tehillim* läßt sich am folgenden Beispiel illustrieren:⁸⁵

Und sein Name ist HY. *He* von *haššamayim* (Ps 19,2). *Yud* von *go'ali* (Ps 19,15).

Ps 19 zählt insgesamt 15 Verse, wobei der erste Vers die Überschrift bildet. Die Anzahl der verbleibenden 14 Verse ist gerade. Entsprechend dem Merkzeichen »der Anfang des Anfangs und das Ende des Endes« wird der Name hier aus dem ersten Buchstaben von Ps 19,2 und aus dem letzten Buchstaben des Psalms gebildet. Wenn der Name nicht direkt gebildet werden kann, werden die ausgewählten Buchstaben entsprechend einer Austauschmethode manipuliert:

⁸² Vgl. zur Edition, Übersetzung, Emendation und Kommentierung dieses Textes B. REBINGER, »Bildung magischer Namen im Sefer Shimmush Tehillim«, in: FJB 26, 1999, S. 11–14.

⁸³ Vgl. zu den folgenden Austauschmethoden TRACHTENBERG, *Jewish Magic*, S. 263f., Schemata 6.a-f.

⁸⁴ Das *Taw* bleibt unberücksichtigt.

⁸⁵ § 23 (S1551).