

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Grözinger, Karl E.  
Title: "Jüdische Wundermänner in Deutschland"  
  
Published in: Judentum im deutschen Sprachraum  
Frankfurt am Main: Suhrkamp  
  
Editor: Grözinger, Karl E.  
Year: 1991  
Pages: 190-221  
ISBN: 3-518-11613-4

---

The article is used with permission of [Suhrkamp Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

# Karl E. Grözinger

## Jüdische Wundermänner in Deutschland

### I

Unweit vom Ort der Frankfurter Tagung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, nahe der heutigen Alten Oper, beim ehemaligen Bockenheimer Tor, war der Schauplatz des Geschehens, mit dem ich diesen Blick in das ehemalige jüdische Leben mitten in einer deutschen Stadt beginnen will.

Der Frankfurter Conrektor *Johann Jacob Schudt* (1664–1722) überliefert und kommentiert in seinen *Jüdischen Merckwürdigkeiten* von 1714 einen Vorfall, der in seinen Grundzügen alles das enthält, was ich hier vorzutragen habe. Schudt berichtet von dem Ereignis wie von einem alltäglichen Geschehen, und es sind Dinge, die er in seiner Darstellung des jüdischen Lebens nicht glaubte auslassen zu dürfen, weil er sie offenbar nicht für ein Randphänomen hielt.

Er schreibt im sechsten Buch<sup>1</sup>:

»Es ist bekandt, daß die Juden vorgeben, wie über jedes Ding, über Hagel, Donner, Kräuter, Wasser, Feuer etc. ein besonderer Engel von Gott gesetzt seye, welche solche Sache in ihrer Gewalt haben und regieren<sup>2</sup>. . . solche Engel sind vor diesem zu demjenigen Dienst, den man von ihnen verlangt hat, beschworen worden, wie die Jüdische *Cabbalisten* und *Baale Schemas* solches noch zu practicieren pflegen. . . Es ist auch bekandt und unleugbahr, daß die Juden auf Brod oder andere Dinge Charakteres<sup>3</sup> machen, solche ins Feuer werffen, und selbiges damit löschen wollen, auch oft würcklich damit gelöscht, wie dann Hr. Pfarrherr Waldschmidt seel. in seinen Hexen-Predigten. . . bezeugt, daß hier zu Franckfurt an. 1645 an eines Beckers Hauß, nicht fern von dem Bockenheimer Thor, solches geleistet, und ich mich noch wohl erinnere, daß bey dem grossen Brandt hinter der schlimmen Mauer an. 1687. den 29. Octobers die Juden an die Thüren einiger Häuser mit Kreiden Hebr. Charakteres geschrieben, welche Häuser auch conserviert worden, und anno 1704 Nachts zwischen dem 25. und 26. April ist von ihnen bei Abbrennung eines Brauhauses, ein anstossendes Gebäue errettet worden, indem ein Jude nahe bey dem Feuer auff eine Laiter gestiegen, den Mógen Dóvid auf ein Brod geschrieben ins Feuer geworffen, nachmahls dreymal um das Feuer gegangen; Man muß auch gestehen, daß gar selten in ihrer Gass eine Feuersbrunst auskommt, ohnerachtet deß engen Behelffs und vieler Menschen. . .«

*Schudt* fügt indessen noch hinzu:

»Ich schreibe aber solches ihrer Vorsichtigkeit und sorgfältigen Nachtwache ihrer Wächter mehr zu, als ihren Cabbalistischen Feuer-Künsten, welche ein Christ mit gutem Gewissen nicht zulassen kan, dann es ist ein schändlicher Mißbrauch des Namens und Worts Gottes.«

Wir haben hier fast alles zusammen, was das Bild eines jüdisch-deutschen Wundermannes ausmacht: Er ist ein *Ba'al Schem*, jemand, der mit Gottesnamen umzugehen weiß und damit selbst von Christen nicht bezweifelte Wunder wirkt und darum auch von ihnen um Hilfe angegangen wird. Diese Wundermacht hat mit Engeln – und so darf man zugleich ergänzen – mit Dämonen zu tun, die man sich dienstbar machen kann.

Solche *Ba'ale Schemot* sind offenbar keine Seltenheit, sie sind an vielen Orten, wo man sie braucht, anzutreffen. Was sie vollbringen, ist zwar wunderbar, hebt sie heraus, ist aber zugleich etwas, das, wie *Schudt* bemerkt, die Juden schlechthin können.<sup>4</sup> Mit Teufelsbündelei und Seelenverpfändung hat dies alles nichts zu tun, das muß auch *Schudt* zugeben; er hält es allenfalls für einen Mißbrauch des Gottesnamens. Dennoch wird das Ganze in die Nähe der Hexerei gerückt oder mit vorsichtigem Zweifel betrachtet – wohlgermerkt, *nicht die Tatsachen* bezweifelt *Schudt*, aber deren *Ursachen*.

Nicht weniger als 37 *Ba'ale Schemot* im deutschen Sprachraum nennt die Literatur mit Namen, wenigstens vier davon dauernd oder vorübergehend in Frankfurt selbst, *R. Akiva*, *R. David Grünhuth*, *R. Naftali Kohen*, den unglücklichen Verursacher des Großen Ghettobrandes von 1711, dem seine Beschwörungen dann allerdings nicht halfen, sowie *R. Hirsch Fränkel*, von dem Beschwörungen gegen Fieber und Hexerei in Frankfurt berichtet werden.<sup>5</sup> Schließlich stammte auch der berühmte Wormser *Ba'al Schem Elijahu Loans* aus Frankfurt, er lebte außerdem in den Städten Friedberg, Hanau, Fulda und schließlich in Worms. Auch Speyer, Mainz, Köln, Bingen und Regensburg haben ihre *Ba'ale Schem*. Nicht zu vergessen Michelstadt im Odenwald, dessen *Ba'al Schem, Sekel Löb Wormser*, gleichfalls in Frankfurt lernte und dessen Grab in Michelstadt noch bis in unsere Tage besucht und mit Quitteln, also Bittzetteln, bestückt wird. Neben namentlich genannten, kennt die Literatur noch anonyme *Ba'ale Schem*, und man darf darüber hinaus mit weiteren Meistern dieser Kunst rechnen, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.<sup>6</sup>



Feueramulett mit der Aufschrift: »Da schrie das Volk zu Moses und Moses betete zum Herrn, da erlosch das Feuer« (4. Mos 11,2). In der Mitte der *Magen David*, das Davidsschild, mit den beiden Gottesnamen JHWH und JH in den Zacken. Im Zentrum das Akronym *AGLA* für: *Ata Gibbor Le-olam Adonaj*, Herr du bist mächtig in Ewigkeit. Nach J. J. Schudt, Jüd. Merckwürdigkeiten.



Feueramulett, Vorderseite (r.) *Magen David* mit dem Gottesnamen JHWH in den Zacken und *AGLA* im Zentrum. Auf der Rückseite (l.) wieder 4. Mos 11,2, sodann das Wort *WTSchKA*, »da erlosch«, jeweils um einen Buchstaben vermindert und darunter das Gebet: »Möge es dein Wille sein, Herr, mein Gott und Gott meiner Väter, daß dieses Feuer kleiner werde wie dieses Wort sich verkleinert, Amen Sela, Amen Sela, Amen Sela!«

Der Typus des Ba'al Schem als religiös-magisch handelnder Person ist im Judentum kein Novum des Mittelalters, er reicht vielmehr hinab bis in die talmudisch, frühjüdische und biblische Zeit, und der neutestamentliche Jesus von Nazareth ist einer ihrer bekanntesten frühen Prototypen.<sup>7</sup> Dennoch ist es gewiß kein Zufall, daß der technische Titel *Ba'al Schem* für einen solchen Wundermann ab dem frühen 13. Jahrhundert vor allem auf deutschem Boden belegt ist, zuerst in einer Schrift von *Jebuda dem Frommen (Chasid)* aus Regensburg, den die spätere Legende selbst zum Ba'al Schem werden ließ<sup>8</sup>:

»Es war einmal ein Zauberer, der am Jom Kippur, wenn er schöne Jüdinnen sah, sie in Eselinnen verzauberte und sie in sein Haus verschleppte. Und in der Nacht verwandelte er sie wieder in Frauen und legte sich zu ihnen.

Es lebte damals aber drei Monatsreisen von jener Stadt entfernt ein *Ba'al Schemot* namens *R. Josef*. Man schickte nach ihm einen frommen Mann, der ihm die ganze Not erzählte. Da sprach *R. Josef*: Bleib bei mir bis Jom Kippur! Da hub der Mann zu weinen an. *R. Josef* fragte ihn: Was macht's dir aus, was weinst du denn? Und der erwiderte: Dann werden die schönen Frauen nochmals gestohlen!

Nun, so nahm er ihn ins Badehaus und beide wuschen sich. Und kaum war eine Stunde vorüber, gelangten sie zum Ort des Zauberers.

*R. Josef* fragte [die Leute jener Stadt]: Wer ist der Dieb? Wir wissen nicht, was mit ihnen wurde, gaben sie zurück! Da sprach er den NAMEN aus und schon stand er vor dem Haus des Zauberers. Er rief ihn und der Zauberer spähte und streckte seinen Kopf durchs Fenster. Wieder sprach er den NAMEN aus, da zogen sich die Mauern um des Zauberers Hals zusammen, daß sie ihn fast erwürgten. Der Zauberer schrie: Laß mich frei, dann will ich dir sagen, was ich tat! Er erzählte: An dem Tage, an dem die schönen Töchter Israels ohne Schuhe barfuß gehen, schön geschmückt, habe ich sie verzaubert, in Eselinnen, und in der Nacht habe ich sie zurückverwandelt! *R. Josef* sprach: Wo ist der Trank und wo die Töchter Israels? Er nannte ihm den Ort und holte den Trank samt den Töchtern Israels hervor. Nun sprach er ein weiteres Mal den NAMEN aus, da zogen sich die Mauern ganz zusammen und des Zauberers Kopf fiel auf die Straße.

Nun ging *R. Josef*, das Gedenken des Gerechten sei zum Segen, in die Synagoge und sprach: Öffnet mir den Toraschrein. Man öffnete ihm, er ging hinein und zog die Türen zu. Und als sie von draußen wieder öffneten, fanden sie ihn nicht mehr, denn er war zu seinem Ort geflogen.«<sup>9</sup>

Es scheint, daß die Routinisierung des Wunder-Charismas<sup>10</sup>, dessen Erlernbarkeit und wenigstens theoretische Verfügbarkeit für jedermann eine Entwicklung ist, die im frühen aschkenasischen Judentum begonnen hat und dann im späteren osteuropäisch-

aschkenasischen Judentum, nämlich im auf *Jisrael Ben Eli'esser Ba'al Schem Tov* zurückgehenden Chasidismus, ihren Höhepunkt erreichte. Das *Sefer-Chasidim*, das *Buch der Frommen*<sup>11</sup>, aus dem Deutschland des 12. und 13. Jahrhunderts, welches dem schon genannten *Jehuda Chasid* und dessen Vater *Schmuel Chasid*<sup>12</sup> zugeschrieben wird und als Volksbuch weite Verbreitung fand, spricht in einer Weise von der Verfügbarkeit der zaubermächtigen Gottesnamen, die staunen macht.

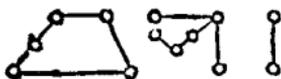
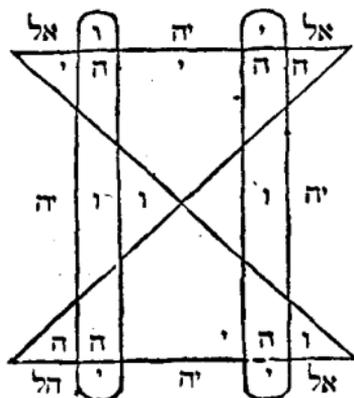
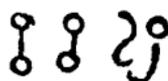
In diesem Volksbuch, das nicht für Esoteriker oder gar Magier bestimmt war, sondern für den einfachen frommen Juden, heißt es unter anderem, daß Gott dem Moses am Sinai den Namen einer jeden *Wirkung* offenbarte, damit er, Moses, und jeder Gelehrte in Israel, recht zu beten wisse, um Erbarmen für Israel und Gottes Zorn für die Feinde zu erwirken.<sup>13</sup>

An einer anderen Stelle des Buches der Frommen wird der weise Lehrer<sup>14</sup> befragt: »Darf ein Mensch, der mit [der Macht] des NAMENS (des Schem), seine Feinde zu töten oder das Herz der Vielen zur Gottesfurcht zu wenden vermag«, darf er dies auch tun?<sup>15</sup> Die Frage wird gestellt, als wäre dies die selbstverständlichste Sache der Welt.

Und schließlich noch ein Rat des Buches an die Hausväter: »Wer Söhne, Schwiegersöhne oder Schüler hat und ein *Sefer Schemot* [also ein Buch mit NAMEN] besitzt, der lasse es nicht einfach im Hause liegen, damit jene [jungen Burschen] es nicht verwenden, ohne sein Wissen!«<sup>16</sup>

Der hier und aus den unten noch anzuführenden Volkserzählungen erkennbare, anscheinend durchaus legitime und praktisch jedem verfügbare Zugang zu magischer Potenz wird indessen von eben denselben Autoren im *Sefer Chasidim* wiederum erheblich eingeschränkt und weitgehend abgewiesen. Da ist zum einen der wiederholte Hinweis auf die Gefährlichkeit der Bemühung von Engeln und Dämonen, auch beim Amuletten-Schreiben<sup>17</sup>, denn, so warnt das Buch, man verkürzt sich dadurch das Leben und hernach werden sich die bemühten Engel und Dämonen an der Seele des Beschwörers rächen.<sup>18</sup>

Außerdem können die Autoren, nachdem sie so frei von der Mächtigkeit der Gottesnamen sprachen, die Wirksamkeit von Engelbeschwörungen wiederum in Abrede stellen, weil Gott ja doch über den Engeln steht und die gerade zuständigen Engel kurzerhand absetzen kann. Andererseits, so beeilt sich das Buch hinzu-



Amulette, für Schutz, Weisheit und Liebe, aus dem *Sefer Rasiel*, Amsterdam 1701, mit heiligen Namen und *Charakters*.

zufügen, wenn man den *Schem ha-meforasch*, den entfalteteten Gottesnamen, ohne Engelbeschwörung verwendet, dann ist einem auf alle Fälle Erfolg beschieden, weil der Name alleine die Macht hat, das Gewünschte zu bewirken:

»Wenn der Mensch mittels eines [Gottes]namens der Seele eines anderen Menschen schaden kann, obwohl jener nicht schuldig ist, und wenn er mit dem *Schem ha-meforasch* sich selbst aus dem Gehinnom [d. h. der Hölle] retten kann, warum heißt es dann in der Schrift: ›Aus meiner Hand rettet keiner [spricht der Herr]‹ (Dtn 32,39)?

Weil, wenn ein Mensch mit dem *Schem ha-meforasch* eine Beschwörung durchführt, daß er nicht sterbe oder nicht dem Gehinnom ver falle, es ihm nichts hilft, denn es heißt ja: ›Aus meiner Hand errettet keiner!‹ . . . oder wenn er mit dem *Schem ha-meforasch* eine Beschwörung macht, daß kein Holz es akzeptiere, daß man ihn an ihm er hänge . . . wird es nichts nützen . . ., denn der Heilige, Er sei gesegnet, weiß, daß man mit den Beschwörungen seine Ratschlüsse zunichte machen und die Feinde stürzen will, da tauscht der Heilige die Engel aus, die über diesen Schwur gesetzt sind. Aber bei dem *Schem ha-meforasch*, bei dem man keine Engel beschwören muß, sondern den NAMEN ohne Engel ausspricht, da geschieht des Beschwörers Wille. Man kann dann allerdings nicht sagen . . ., man könne mit dem NAMEN den Schöpfer zwingen, seinen [d. h. des Beschwörers] Willen zu tun, vielmehr im NAMEN selbst ruht die Kraft, den Willen des Beschwörers zu tun!«<sup>19</sup>

Wichtig für die Beurteilung dieser hier skizzierten ambivalenten Einstellung zu den Gottesnamen und ihrer Verwendbarkeit ist jedoch die Tatsache, daß die Macht der Gottesnamen nichts mit den Theorien der Schwarzen Magie zu tun hat. Der jüdische Glaube an die Gottesnamen entspringt nicht einer magischen Theorie oder Teufelsbündeleien, sondern einer Theologie, deren einziges Ziel die Mehrung der Ehre Gottes und die Betonung von Gottes Einzigkeit ist.<sup>20</sup> Diese Haltung zu den Gottesnamen ruht also auf einer Lehre, die das Licht der Sonne nicht zu scheuen braucht, einer Lehre, welche die Macht der NAMEN als einen Beweis für die Größe Gottes und seine überirdische Allmacht versteht. Dasselbe gilt auch für die Mächtigkeit der unsichtbaren Kräfte von Engeln und Dämonen – auch sie bezeugen Gottes Allmacht. »Der Beweis, daß es nur einen Schöpfer aller Kreaturen gibt, besteht in der Macht des Menschen, alle Kreaturen zu beschwören. Der Beweis für den Monotheismus ist demnach die den heiligen NAMEN gegebene Macht, alle Kreatur zu beschwören, denn gäbe es mehrere Gottheiten, würde die Beschwörung nicht auf alle wir-

ken!«<sup>21</sup> »Denn hätten die Dämonen und die Engel einen anderen Schöpfer, könnten die Menschen sie nicht beschwören, daß sie tun, was man ihnen befiehlt und von ihnen fordert . . . so lernen wir daraus, daß sie alle *einen* Schöpfer haben.«<sup>22</sup> Hier in der Lehre der *Chaside Aschkenas* wurde der volkstümliche Gebrauch der Beschwörung zu einem wichtigen theologischen Grundsatz aufgewertet<sup>23</sup>, Gott selbst regiert die Welt durch die NAMEN, es sind nämlich die NAMEN Gottes in der Hand der Engel, die ihnen ihre Macht verleiht: »Der Heilige, Er sei gesegnet, gab den Engeln Macht, . . . seinen Willen zu tun, deshalb sagt die Schrift »denn mein Name ist in ihm«, der NAME, der die jeweilige Tat vollbringt, der NAME, der über die jeweilige Aufgabe gesetzt ist.«<sup>24</sup> Diese Namen sind eine kosmische Macht, und ihrer kann sich auch der Mensch bedienen.<sup>25</sup>

Die Wurzeln dieser Namenstheologie oder Onomatologie liegen schon in den von den *Chaside Aschkenas* reichlich verwendeten Schriften der frühen Hechalotmystik, wie ich an anderer Stelle zeigte.<sup>26</sup> Die dort für die Hechalottexte getroffene Feststellung, daß jeder Gottesname eine bestimmte Funktion hat und die Engel dank des ihnen inhärenten NAMENS wirken, gilt somit in vollem Umfang auch für die mittelalterlichen *Chaside Aschkenas*; z. B. im *Sefer ha-Cheschek*, in dem die Wirkungen verschiedener Namen zum Zwecke der Herrschaft Gottes und der Beschwörung durch die Menschen zugleich aufgezählt werden, Namen gegen Gefahren, gegen Zauber und Dämonen, um einen Fluß zu spalten, etc.<sup>27</sup> Der anonyme Autor des Buches stellt dabei fest: Der Schem »JTMWN« hat den Zahlwert von JHWH KÖNIG, denn er ist es, der den Engeln befiehlt, den König der Herrlichkeit zu preisen . . . Und glaube ja nicht, daß dieser Engel des Angesichtes ein Gott sei, weil er so ungeheure Macht besitzt, vielmehr JHWH ist König und auch [Metatron der Engel] wird wie sein Herr genannt . . . und er hat keine Macht irgend etwas zu vollbringen, außer durch die Kraft Seines großen NAMENS!«<sup>28</sup> Der Name Gottes, der in dem Engel ruht, verleiht ihm die Macht, die unter ihm stehenden Engel zu beschwören, daß sie tun, was nötig ist. Die Beschwörung ist daher das Machtmittel von seiten des Menschen und von oben herab.

Mit welcher Selbstverständlichkeit und Problemlosigkeit man daher jüdischerseits solchem Wunderhandeln und Wunderglauben begegnen konnte, demonstriert die von Schudt als gegen Jesus und

dessen Göttlichkeitsanspruch gerichtet verstandene Einlassung des Ansbacher Rabbiners *Hirsch Fränkel*, der meinte, aus den Wundertaten eines Menschen könne man nicht auf dessen »Göttlichkeit« schließen, weil bei solchen Wundertaten eben »alles natürlich zugehe«, weil all dies ja mit Gottes Wort oder NAMEN bewirkt werden könne!<sup>29</sup>

Insgesamt also ein zwiespältiges Bild: auf der einen Seite Legitimität und ein absolut positives Bild von der Macht der Gottesnamen und andererseits die Warnung vor der Gefährlichkeit des Umgangs mit ihnen. Diese zwiespältige Beziehung zu den Gottesnamen ist es, die im *Sefer Chasidim* in eine Anweisung mündet, die man geradezu als die Magna Charta der *Ba'ale Schem* des deutsch-jüdischen Mittelalters bezeichnen kann, deren Grundzüge in manchen der volkstümlichen *Ba'al Schem*-Geschichten und Legenden der Folgezeit erkennbar sind.<sup>30</sup>

Die umfangreiche Anweisung des *Sefer Chasidim* zum Umgang mit Gottesnamen empfiehlt unter anderem das folgende:

»Mit jeglicher Sache, die *ohne Wunder* verrichtet werden kann, . . . soll man die Oberen nicht bemühen. Natürlich tut man ein Wunder, wenn es nötig ist, wenn die Sache nur durch ein Wunder zu lösen ist. Wenn es aber anders geht, tut man kein Wunder . . . ebenso ist es verboten, sich auf Wunder zu verlassen und um sie zu bitten, wenn die Sache auch ohne Wunder geschehen kann. . . das gilt auch für den, der den *Schem ha-meforasch* beherrscht, um mit ihm zu wirken – [er soll ihn] nur [verwenden], wenn die Sache in keiner andern Weise zu bewirken ist. . . außerdem ist es verboten, wenn man es nicht zuvor im Verborgenen versuchte, damit der Name Gottes dadurch nicht [öffentlich] entweiht wird, wie [die Weisen sagten]: Wer sich der Krone bedient, wird zugrunde gehen, weil er sich des *Schem ha-meforasch* bediente.

Auch ist es verboten, den *Schem ha-meforasch* aufzuschreiben, damit ihn kein Unbefugter sieht. [Man teilt ihn] nur Einzelnen der Generation mit, nur einem der aus einer verdienstvollen Familie stammt. . .<sup>31</sup>, auch muß er gottesfürchtig sein, ein Gerechter, rein und heilig. Und ist er würdig, ist aber einer, der leicht zürnt, dem darf man ihn nicht offenbaren, nur wenn er alle guten Eigenschaften hat, welche die Weisen forderten.«<sup>32</sup>

Wenden wir uns nun den Geschichten und Berichten zu, so folgt aus dem bislang Gesagten: Erzählungen über einen *Ba'al Schem*, sei er nun eine historische Person oder reine literarische Fiktion, sind per definitionem Wundererzählungen, Erzählungen von Wundern *ad maiorem dei gloriam*. Es sind Geschichten von Erzählern und für Hörer, die an solche Wunder glauben, auf sie hoffen oder sich mit ihnen brüsten. Der Stoff ist für alle diese Intentionen gut und, ganz nach der Art der Volkserzählung – er wandert vom einen Helden auf den andern.

Erzählungen und Berichte von solchen *Ba'ale Schem* sind demnach als Wundererzählungen oder Wunderberichte eine literarische Gattung, die dem Historiker anscheinend verschlossen bleiben muß. Es bedarf indessen nur der richtigen Betrachtungsweise, damit auch diese Wundergeschichten dem Historiker oder Geistesgeschichtler Einblicke in die Kultur einer Gesellschaft, hier des aschkenasischen Judentums, verschaffen.

Wundererzählungen gab es in der jüdisch-literarischen Tradition natürlich schon lange vor dem Mittelalter. In ihnen wurden allerdings meist biblische Helden verherrlicht, später auch solche der talmudischen Zeit. Das Mittelalter selbst und die neuen geographischen Regionen der jüdischen Diaspora schienen demgegenüber ohne solche Wunder leben zu müssen.

Spätestens seit dem 16. Jahrhundert – darauf hat Joseph Dan hingewiesen –, aber wahrscheinlich sogar ein bis zwei Jahrhunderte früher setzt im mittelalterlichen Judentum eine neue lokale und zeitnähere Hagiographie ein, in der jüdische Helden der eigenen Diasporaregion und des eigenen kulturellen Milieus verherrlicht werden. Für den Fall des aschkenasischen Judentums beginnend mit Geschichten von einem sonst unbekanntem *R. Josef* (seit dem 12./13. Jahrhundert belegt und oben angeführt<sup>33</sup>), sowie von *R. Schmu'el dem Chasid* aus Speyer und seinem Sohn *Jehuda dem Chasid* (aus Speyer und Regensburg) sowie auch dessen Schüler *Elasar aus Worms*.<sup>34</sup>

Diese neuen Heiligenerzählungen, die oft lange nach dem Ableben ihrer Helden entstanden, haben mit deren historischem Wirken meist nur wenig zu tun. Um so mehr muß diese neue Entwicklung einer lokalen Hagiographie ein Indiz für die Wünsche und Bedürfnisse der Erzähler und ihrer Hörer sein. Gerade

die Tatsache, daß solche Erzählungen unterschiedlichen Helden zugeordnet werden können, darf als Hinweis darauf gelten, daß sich hier zunächst das Anliegen der Hörerschaft und der Erzähler ausspricht und die genannten Helden eher als deren ›zufällige‹ Kristallisationspunkte dienen. Achtet man daher auf die Intention und die Thematik dieser neuen Heiligenlegende, auf das in ihr verherrlichte Tun ihrer Helden, kann man erkennen, welches die Bedürfnisse und Hoffnungen der Volksschichten waren, aus deren Mitte solches Legendengut entstand.<sup>35</sup>

Diese neue Hagiographie ist nun meines Erachtens zuallererst Ausdruck dafür, daß in ihr sich ein brennendes Verlangen nach Helfern und Rettern in der eigenen mittelalterlichen Gegenwart ausspricht. Hier reden Menschen, die sich nicht mehr damit begnügen wollten, ihren Trost und ihre Zuversicht aus den Wundern der fernen biblischen Zeit und den fernen biblischen Ländern zu schöpfen. Hier im mittelalterlichen aschkenasischen Judentum sind offenbar die Wurzeln für jene Lehre zu suchen, welche dann erst die aschkenasisch-osteuropäische Legendenbildung *expressis verbis* formulierte. Eine Lehre nämlich, die besagt, daß Gottes Treue zu seinem Volk sich darin äußert, daß er jeder Generation ihre Helfer und Retter schickt, die dem Volk in der jeweiligen Gegenwart zur Seite stehen.<sup>36</sup>

Es gibt nun aber durchaus verschiedene Typen von Heiligen. Nicht jedem werden dieselben Werke und Fähigkeiten zugeschrieben. Die gleichfalls zu Ende des 16. Jahrhunderts im palästinischen Safed entstandene Heiligenlegende von *Jizchak Luria* z. B. beschreibt einen Heiligen, der versteht, die in der Seelenwanderung irrenden Seelen aus dem Gilgul zu befreien, ihre Sünden aufzudecken, ihnen Sühnung zu verschaffen und sie so in das Heil der kommenden Welt zu führen.<sup>37</sup>

Die Legende von *Schmuel dem Chasid* aus Speyer hingegen zeichnet neben ersten *Ba'al Schem*-Zügen vor allem einen Mann von nachahmenswerter Demut, wohingegen wir in der Legende von *Jehuda dem Chasid* einem regelrechten *Ba'al Schem* begegnen.<sup>38</sup>

Ich wiederhole, es ist der Wunsch der Hörer, der das Bild des Helden bestimmt, nicht dessen historische Persönlichkeit. Die diesen heiligen Männern in der Legende zugeschriebene Mission ist darum zugleich das spiegelverkehrte Abbild der Probleme, welche die Erzähler und Hörer bedrücken. Die Legende ist dem-

nach ein Zeugnis für das geistige und soziale Klima der Gesellschaft, der sie entstammt.

Ein herausragendes Beispiel dafür, und für die aschkenasischen *Ba'al Schem*-Geschichten typisch, ist das Thema der Bedrückung und Verfolgung durch die christliche Umwelt und deren Obrigkeiten, deren Abwendung die Verfolgten und Bedrückten offenbar nur von einem Wunder und dem Wirken eines *Ba'al Schem* erhoffen konnten.

Ein lehrreiches Beispiel für diese hoffnungsvolle Hoffnungslosigkeit ist der Bericht des *Jehuda Liwa Kirchheim* (gest. 1632) aus den Tagen des Frankfurter Fettmilchaufstandes von 1614, dessen Wogen bis nach Worms hinüberschlugen. Selbst in diesem Bericht, in dem *Liwa Kirchheim* genug rationale und einleuchtende Gründe für den glimpflichen Ablauf der Ereignisse anzuführen wußte, glaubt er auf das Wirken eines Wundermannes hinweisen zu müssen. Als nämlich, so berichtet Kirchheim, der Mob von Worms sich vor den Toren der Judengasse zusammengerottet und schon eine kleine Pforte aufgebrochen hatte, verbarrikadierten die Juden von innen unter heillosem Durcheinander die Tore, so gut es ging, um den Sturm aufzuhalten.

Inzwischen war es draußen dem sonst notorischen Judenfeind und Anführer der Wormser Judenhetze, *Dr. Chemnitz*, aus Angst vor kaiserlichen Sanktionen gelungen, die Andrängenden zu zerstreuen.<sup>39</sup> Diese unerwartete Wendung zum Guten und den gelungenen vorübergehenden Widerstand der Judengasse kommentiert nun der Autor inmitten des sonst so nüchternen Berichtes mit folgender Bemerkung:

»aber der Herr, unser Gott, erbarmte sich unser und unserer Kinder und rettete uns aus ihrer Hand, denn Furcht und Schrecken war auf das Volk [vor dem Tor] gefallen – denn unter uns war der *Große der Generation*, nämlich der erhabene Herr, der Schmuck des Geschlechtes, unser Meister und Rav, *Gedalja*, der war ein *Ba'al Schem*.

Und er machte mittels der NAMEN (der Schemot), daß die Judengasse voller Krieger war, die gingen geharnischt und mit allerlei Kriegsgerät. Und als die Feinde diese auf der Mauer sahen, fiel auf sie der Schrecken...«<sup>40</sup>

Auch eine Legende von *Elasar aus Worms* betont, daß der Kampf gegen die Unterdrückung der Juden durch die christlichen Obrigkeiten offenbar nur mit Hilfe eines Wunders zu bestehen ist. Als *Elasar* vom Himmel beauftragt wurde, einen judenfeindlichen

Fürsten zu töten, stellte er vor der Annahme des Auftrags folgende Bedingung:

»Ich will auch den Frevler, ihren Fürsten, töten, wenn man mir erlaubt, daß ich das mit *Schemot*, mit NAMEN, machen darf. Und man gewährte ihm die Bitte, auch *Schemot* zu gebrauchen.«<sup>41</sup>

Mit den Legenden von den jüdischen Wundermännern bestärkte sich das gedrückte Volk in der Hoffnung auf Gottes Wunder als den Bollwerken gegen die weltliche und kirchliche Macht. Diese Wundermänner erzwingen von der Obrigkeit, Vertreibungsbeschlüsse zurückzunehmen, oder sie wissen, deren Durchführung von vornherein zu vereiteln.

So hilft *R. Jehuda Chasid* mit den *Schemot*, falsche Beschuldigungen von Christen gegen Juden abzuwenden. In einem Falle erweckte er den im Hause eines Regensburger Juden gefundenen, von seinem Diebesgenossen erschlagenen toten Maurer, der so dann den Mörder benennt und den Verdacht von dem jüdischen Hausherrn nimmt.<sup>42</sup> Das andere Mal findet er Diebe und Diebesgut, wodurch ein verdächtiger Hofjude vom Verdacht befreit wird.<sup>43</sup> Schließlich klemmt *R. Jehuda* den Hals des Salzburger Erzbischofs, der ihm sein Ansehen bei Christen und Juden übelnahm und ihn deshalb töten wollte, zwischen die Mauern des Fensters ein und erreicht so die Rückführung der aus Salzburg vertriebenen Juden und deren bessere Behandlung in der Zukunft.<sup>44</sup>

Wenn die Motive der Erzählungen hierbei von einer Geschichte zur andern wandern, tut das der Sache keinen Abbruch, denn Wunder brauchen keine Originalität! Auch wenn hierbei Motive aus der allgemeinen Folklore aufgenommen werden, kann dies die Aussagekraft der Volkserzählung nicht mindern – im Gegenteil!

Dies belegt etwa die Erzählung vom Zauberkampf, die, abgesehen von Moses' Kampf gegen die ägyptischen Zauberer, in einer Reihe von 16 jüdischen Versionen aus dem Mittelalter belegt ist, die sich über ca. sechshundert Jahre erstrecken, in der ein Zauberkampf zwischen einem nichtjüdischen Zauberer und einem *Ba'al Schem* geschildert wird. Die älteste Version (belegt im 12./13. Jahrhundert) ist die oben wiedergegebene von *R. Josef* und den schönen Jüdinnen, die schon alle wesentlichen Elemente der späteren Ausgestaltung kennt. In ihr ist der nichtjüdische Zauberer noch kein christlicher Geistlicher, die jüdisch-christliche Proble-

matik spielte demnach noch nicht die zentrale Rolle für diesen Stoff wie in den Versionen ab dem 14. Jahrhundert. Desgleichen sind in den Versionen aus dem Orient die Zauberer einfach irgendwelche Nichtjuden. So in der Geschichte, in welcher *Maimonides* der Held ist und in der ägyptische Zauberer Menschen in Tiere verwandeln<sup>45</sup> oder in der Geschichte von einem Zauberer in Damaskus, der die Beerdigung von Juden verhindert. *Maimonides* sprach einen NAMEN über ihn, und dem Kopf des Zauberers entwuchs ein Geweih, mit dem er sich in seinem Fenster verfang und nicht mehr weichen konnte, so daß er das von den Juden erpreßte Geld wieder herausgeben mußte, woraufhin *Maimonides* einen Stock in die Erde schlagen ließ, wodurch auch der Zauberer in der Erde versank – entsprechend in der Version aus dem palästinischen Safed, deren Held ein anonymer jüdischer Weiser ist.<sup>46</sup> Dieselbe Geschichte erzählte der Rabbiner Dr. Bloch im März 1891 bei einer Sitzung der Historischen Gesellschaft der Provinz Posen aus dem Posener Ghetto. Hier war nun der Zauberer, welcher die jüdischen Beerdigungen aufhielt, typischerweise der christliche Ortsgeistliche, nämlich der Propst von St. Adalbert.<sup>47</sup> Christliche Geistliche waren die Zauberer auch in den Zauberkämpfen von *Schmuel Chasid*<sup>48</sup> und in dem von *Jehuda Chasid* gegen den Salzburger Bischof in Regensburg.<sup>49</sup>

Man darf fragen, warum gerade dieses und nicht ein anderes Motiv sich solcher Beliebtheit in der *Ba'al Schem*-Geschichte erfreut und warum die jüdischen Erzähler gerade in der christlichen Geistlichkeit die Zauberer sehen, welche den Juden schaden und sie töten wollen.

Der Abscheu mancher Priester und Fürstbischöfe gegen die Juden, die Blutschuldhetze, das zur Schau getragene christliche Überlegenheitsgefühl, zuweilen auch der aufkommende Neid und Argwohn gegen nachahmenswertes jüdisches Verhalten und der Neid auf das Ansehen jüdischer Gelehrter, auch bei Christen, waren den Hörern und den Erzählern unserer Geschichte offenbar am ehesten als Hexerei erklärlich – besonders da, wo sogar ein kleiner »schwarzer Mönch«<sup>50</sup> dem König diktieren konnte, wie mit den Juden zu verfahren sei.<sup>51</sup>

Solchem Zaubervahn konnten die Erzähler jüdischerseits nur den *Ba'al Schem* entgegensetzen, einen Mann, der nicht auf Teufelskünste baute, sondern allein mit den reinen Namen Gottes wirkte. Die Absonderlichkeit und internationale Extravaganz der

Motivskala des Zauberkampfes selbst können dabei dieses jüdisch-christliche Problemfeld kaum verdecken. Gewiß spielt auch der Gedanke des Gottesurteils im stellvertretenden Zweikampf der Repräsentanten zweier Gemeinschaften eine Rolle<sup>52</sup> – dort der christliche Geistliche, hier der *Ba'al Schem*, der im Lehrsystem des *Sefer Chasidim* als legitimer Vertreter des Judentums gelten darf.

In denselben christlich-jüdischen Kontext fügt sich eine weitere verblüffende Motivanleihe. Nämlich die des Motivs von der »verhängnisvollen Stunde«, nach welchem ein Mensch zu einer gewissen Stunde zwanghaft und fast unausweichlich ans Wasser gezogen wird und dann ertrinkt.<sup>53</sup> Dieser internationale Erzählungstyp wird hier in den deutsch-jüdischen Geschichten auf das Wasser der Taufe übertragen. Dadurch wird der plötzliche Sog des Taufwassers auf einzelne Juden als ein rational nicht erklärbares Phänomen gedeutet, als eine dämonisch-böse Macht. In solchen Fällen schienen das Argument und die Überzeugungskraft zu versagen, wenn »alls was sie mit dem Jungen redten, dem Jungen wollt nit eingehn«, wie es in einer dieser Erzählungen des *Ma'ase Buches* heißt.<sup>54</sup> Gegen eine solche dämonische Macht, so lehren diese Geschichten, bleibt als einzige Hoffnung der Wundermann, der die unheilvolle Gefahr voraussieht und Mittel und Wege weiß, der Gefahr zu entgehen, die mit dem Verstreichen der Unheilstunde vorüber ist.

Hierher gehört schließlich die stete Gefahr der Blutbeschuldigung, die oft mangels zuverlässiger Zeugen nicht zu widerlegen war. Die Ausweglosigkeit solcher Situationen läßt sich ablesen an dem wohl einzigen Mittel, das in derartigen Situationen vielleicht geholfen hätte, ein Mittel, das alleine dem *Ba'al Schem* zu Gebote stand. Einen solchen Fall erzählt das *Ma'ase Buch* von *Jehuda dem Chasid*, in dem zwei christliche Maurer in das Haus eines Juden eingebrochen waren und der eine der beiden seinen Diebsgenossen aus Habgier erschlug, was dann alsbald zu einer Mordbeschuldigung gegen den bestohlenen Juden wurde und zu einer Zusammenrottung der Christen gegen die Juden führte. Nun konnte nur noch ein Wunder helfen:

»Der *Chasid* ging hin, schrieb ein Amulett mit lauter heiligen NAMEN und gab es dem Ermordeten in die Hand. Da stand der Tote wieder auf, sah sich um und sah ihn [seinen Mörder] hinter einem andern verborgen stehen. Er lief auf ihn zu und rief: Du Mörder, du hast mich umgebracht!«<sup>55</sup>

Der Mörder wurde nun seiner Strafe zugeführt, und der Bürgermeister verspricht, künftig sorgsamer zu untersuchen, bevor man die Juden grundlos beschuldigt und dem blutrünstigen Pöbel ausliefert. Gemäß dem im *Sefer Chasidim* formulierten Grundsatz, die NAMEN nur im äußersten Notfalle anzuwenden, lehnt es der *Chasid* ab, den wiedererweckten Dieb am Leben zu lassen, trotz der Geldangebote von seiten der Freunde des ermordeten Mauerers: »Denn *R. Jehuda* sagte, er dürfe es nicht tun. So nahm er das Amulett dem Ermordeten wieder weg und er fiel nieder wie jede andre Leiche.«<sup>56</sup>

Auch der *Hohe Rabbi Löw* aus Prag hat nach einer allerdings sehr späten Version der Legende<sup>57</sup> seinen *Golem* auf Geheiß des Himmels mit Hilfe von *Schemot* allein dazu erschaffen, um gegen einen christlichen Zauberer, einen Geistlichen, zu kämpfen, um die Blutlüge und sonstige Bedrückung der Juden durch diesen abzuwehren.<sup>58</sup>

Ich brauche hier nicht alle weiteren Fähigkeiten des *Ba'al Schem* zur Rettung bei Mord, bei Diebstahl, Feuer, Krankheit, Besessenheit und dergleichen aufzuzählen.<sup>59</sup> Gemeinsam ist allen diesen Legenden, daß man vom *Ba'al Schem* Rettung aus der objektiven Ausweglosigkeit erhofft, insbesondere dann, wenn die Not ganz oder zum Teil die notorische Not des Juden in seiner Umwelt war.

Ich will noch auf einige Beispiele anderer *Ba'al Schem*-Wunder zu sprechen kommen, die auf den ersten Blick nicht in das bislang gezeichnete Bild zu passen scheinen. Es handelt sich dabei um Geschichten, die offenbar reine und obendrein überflüssige Zauberwunder sind, vollbracht von zwei *Ba'ale Schem*, von denen der zweite ganz der literarischen Fiktion zugehört.

Von jedem der beiden wird die Geschichte vom Herbeizaubern des biblischen Helden *Joav Ben Seruja*, dem Feldherrn  *Davids*, mittels heiliger *Schemot* erzählt. Die eine Version überliefert *Juspa Schammes* in seinem *Ma'ase Nissim* von dem Wormser *Ba'al Schem Lejser*, und die andere findet sich in dem kleinen Volksbüchlein über *Rabbi Adam Ba'al Schem* aus Bingen, der seine Wunder in Wien und Prag vollbrachte.<sup>60</sup>

In dieser Geschichte läßt der *Ba'al Schem* auf Wunsch der bei ihm anwesenden Gäste den biblischen Helden aus einer Kanne steigen und in furchterregender Größe durch das Zimmer schreiten, bis alle Gäste in Angst und Schrecken fallen und den Meister bitten, dem Spuk ein Ende zu bereiten.

In der Version des *Juspa Schammes* geschieht der Vorfall in Worms zu Sabbatausgang, als der Meister mit ein paar Jeschiwastudenten fröhlich beisammen saß. Sie baten *Rabbi Lejser*, ihnen doch mit *Schemot* ein Kunststück vorzuführen. Er tat ihnen den Gefallen. Doch als sie vor Furcht den Meister dann anflehten, die Vorstellung abzubrechen, gelang ihm dies nicht. In der Not mußte man eilends den zweiten am Ort lebenden *Ba'al Schem* herbeirufen, der voll Spott über seinen stümperhaften Berufsgenossen das Spektakel zu Ende brachte.<sup>61</sup> Es folgt bei *Juspa* sodann ein zweites, noch gravierenderes Mißgeschick des *Rabbi Lejser*. Es war ihm nicht gelungen, den Engel, den er zum Zwecke der Glas-Mantik herbeizwingen mußte, wieder zurückzuschicken. Die Rache dieses Engels brachte schließlich ihm und der Dienstmagd seines Sohnes den Tod.<sup>62</sup> Der Sammler schließt darum die beiden Erzählungen mit folgender Moral: »Drum is besser, niks mit *Schemot* zu zwingen, es kann einem bald ibel ausgehn – Gott bewahre!«<sup>63</sup>

Eben dieselbe Geschichte der Herbeizwingung des *Joav Ben Seruja* wird, wie gesagt, neben weiteren Zauberkunststücken, auch von *Rabbi Adam Ba'al Schem* ausführlich erzählt. *Rabbi Adam* aber führt das Kunststück in Wien vor dem Kaiser auf, in Anwesenheit von dessen Hofgesinde. Und *Rabbi Adam* gewinnt dadurch die höchste Gunst des Kaisers und vermag zugleich einen anwesenden Judenfeind, der dem Juden die Gunst des Kaisers neidet, zu beschämen.

Der Stoff dieser und der anderen *Rabbi Adam*-Geschichten hat, darauf hat B. Könniker<sup>64</sup> verwiesen, vieles mit dem mittelalterlichen Fauststoff gemein und wird darum wohl das Ziel verfolgen, ein ebenbürtiges und überlegenes jüdisches Gegenstück vorzustellen.<sup>65</sup> Warum aber wird das Motiv im einen Fall negativ und im anderen positiv bewertet?

Man kann nur vermuten: *Rabbi Adam* erwirbt sich durch seine Kunst die Gunst der »höchsten Autorität der Christenheit«, ein Wunsch, der ganz im Zuge der zuvor beschriebenen *Ba'al Schem*-Thematik liegt. Wo ein Jude, ein *Ba'al Schem*, die Gunst des Kaisers hatte, war das für alle Juden gut. Ein Beispiel dafür sind die Hofjuden, welche die Gunst ihrer Herren nicht selten zum Vorteil aller Juden nutzten.<sup>66</sup> So war es nach der Legende von *Rabbi Adam* diesem ja auch gelungen, den Kaiser zum Besuch der Judengasse einzuladen – ein Vorfall, der im Gang *Kaiser Maximilians II.*

durch die Prager Judengasse (1571) sicher seinen historischen Bezugspunkt hat.<sup>67</sup> Die Episode in Worms dagegen, die nur der Belustigung jüdischer Burschen am Sabbatausgang diene und noch von einem ungeübten *Ba'al Schem* vollführt wurde, ist des Tadels wert, ganz im Sinne der oben angeführten *Ba'al Schem-Maxime*, den Namen Gottes nicht unnötig zu gebrauchen.

Ich glaube, auch die von Schudt mitgeteilte Geschichte von dem *Ba'al Schem Elija*, der in Worms mittels eines in die Wand gesteckten Pfriemens Wein aus dem Fasse eines Frankfurter Juden zapfte, stand gewiß in seiner jüdischen Version in einem Zusammenhang, der nicht einfach sagen wollte, daß die Wormser Juden ihren eigenen koscheren Keller Auerbachs eröffneten . . . Immerhin wird ja in einer zweiten, anonymen Version, dem geschädigten jüdischen Weinschenken der Verlust erstattet. Nach der oben erwähnten Wormser *Joav*-Beschwörung zu schließen, scheint es indessen in Worms solche schwankhafte *Ba'al Schem*-Geschichten gegeben zu haben, in denen man *Ba'ale Schem*-Mären zur Erheiterung erzählte.<sup>68</sup> Ob solch unnötige Verwendung der Gottesnamen in ihrem ursprünglichen jüdischen Kontext getadelt wird, ist nicht erwiesen, außer man nimmt an, daß diese weinlaunigen Geschichten der Purimliteratur mit ihren oft sehr derben und vor allem weinseligen Späßen zugehören, in denen nicht selten die heiligsten Institutionen parodiert werden.<sup>69</sup>

Das Gesetz der im deutschen Sprachraum ausgebildeten *Ba'al Schem*-Typologie und der Wunsch, zugleich das je eigene Bedürfnis der Zeit in sie einzubringen, wird schließlich ein letztes Mal bestätigt an der jüngsten hier zu nennenden *Ba'al Schem*-Legende aus Michelstadt im Odenwald um *Sekel Löb Wormser* (1768–1847), die sich ab 1853 entwickelte.<sup>70</sup>

Hier finden wir die klassischen Motive, wie Kranken- und Besessenenheilung, Hilfe für die Armen und Unterdrückten, die Unsicherheit des jüdischen Händlers auf seinen Reisen, der von Christen erschlagen wird – nämlich vom *Schinderhannes*<sup>71</sup>, der die jüdischen Händler gefährdet. Wir finden hier ebenfalls den Versuch, die drohenden Pogrome aufzuhalten, die von Würzburg ab 1819 ausgehenden Hep-Hep-Schlägereien, und schließlich ist darin noch, wohl aus Polen stammendes *Ba'al Schem*-Legenden-gut zur westlichen *Ba'al-Schem*-Legende dazugekommen.<sup>72</sup> Hinzu tritt auch das Neue, das Bedürfnis der neuen Zeit, nämlich der Versuch des Legendenerzählers, die Wunder, die er breit er-



zählt, entschuldigend dem Verlangen der breiten Masse zuzuschreiben<sup>73</sup>, während sich der *Ba'al Schem* selbst zeitlebens gegen den Titel *Ba'al Schem* gewehrt habe. Immerhin war der Michelstädter *Ba'al Schem* nach seinen Tradenten ein *Ba'al Schem*, der der neuen Zeit voll entsprach, denn er las die Werke von *Kant* und auch von *Schelling* und war den »literarischen Produktionen der zeitgenössischen Gelehrten, welche die jüdische Wissenschaft bereicherten und sie in neue Bahnen zu lenken bestrebt waren, wie *Zunz*, *Jost* und vor allem *Samson Raphael Hirsch*« zugetan und verfolgte deren Schöpfungen mit gespanntem Interesse.<sup>74</sup>

Hier scheint sich der jüdische Wundermann der neuen Zeit mitten aus der Legende der alten zu erheben, er ist der alten *Ba'al Schem*-Tradition verbunden und entspricht zugleich den Bedürfnissen der eigenen Zeit, der Moderne, welche eine neue Gefahr für das Judentum zu werden drohte.

### Anhang\*

Namen, Orte und die wichtigsten Quellen der mir bekannten Ba'ale Schem (bzw. Wundermänner) im deutschen Sprachbereich: *ANONYMUS*, Köln, (N. Brüll, *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Litteratur* 9 (1889), Frankfurt, S. 23 = MS Jerusalem oct. 3182; vgl. S. Zfatman, *Ma'ase Buch, Kawim li-Demuto schel Genre be-Sifrut Jiddisch ha-jeschana*, in: *Ha-Sifrut* 27 (1978), S. 126–152); *ADAM*, Bingen, Wien, Prag (Ch. Schmeruk, *Ha-Sippurim al R. Adam Ba'al Schem we-Gilgulehem be-Nuscha'ot Sefer Schivche ha-Bescht*, *Zion* 28 (1963, S. 86–105); *Schivche ha-Bescht*, Kopust 1815, engl. D. Ben-Amos – J. Mintz, *In Praise of the Baal Shem Tov*, Bloomington/London 1970; M. Ben Jecheskel, *Sefer ha-Ma'asijot*, Tel Aviv 1927/28, Bd. IV, S. 135–142, nach *Sippure Kedoschim*, Leipzig 1865/66 u. *Ma'ase Gevurot Adonaj*, o. D. o. O.; s. S. 146–152, Anm. S. 440; *AKIVA*, Frankfurt (gest. 1597) (J. Günzig, *Die Wundermänner im jüdischen Volke*, Antwerpen 1921 (hier über viele der hier aufgezählten), S. 84; M. Horovitz – J. Unna, *Frankfurter Rabbinen*, Jerusalem 1969, S. 36–39; Ch. N. Dembizer, *Kelilat Jofi* I, S. 78 b); *BENJAMIN BEN SERACH*, Worms (gest. 1096) (Günzig, S. 19ff.; Landshut, *Amude ha-Avoda*, Berlin 1857, I, S. 52; Brüll, *Jahrbücher* 9, S. 39f.; J. D. Eisenstein (Hrsg.) *Ozar Jisrael* (Enzyklopädie, hebr.) s. v. Ba'al Schem); *DAN* (von den 10 Stämmen jenseits des Flusses Sambation) (Worms?), (J. Riwkind, *Die historische Alegorie fon R. Me'ir Schaz*, *Filologische Schriften* 3 (1929), Wilna, S. 1–42; E. Jasif, *Megillat Sefer R. Me'ir*, *Bikoret u-Far-*

\* Für die Hilfe bei der Materialbeschaffung danke ich unserem Doktoranden K. Werner.

*schanut* 9–10 (1976), S. 217–226); DAVID GRÜNHUT, Frankfurt, Deutz b. Köln (gest. 1723), (Schudt, *Merckwürdigkeiten* Bd. 2, Buch 6, c. 31, S. 1223; Horowitz, *Frankfurter Rabbinen*, S. 92 f.); EISIK (JIZCHAK) BENESCH, Prag (gest. 1647) (S. Zfatman-Biller, Gerusch Ruchot bi-Prag ba-Mea ha-17, in: *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 3 (1982), S. 7–33); ELCHANAN, Wien (17. Jh.) (Günzig, S. 41; A. Walden, *Schem ha-Gedolim he-Chadasch*, Warschau 1864, I, Nr. 154; II, Nr. 54; Dembizer, *Kelilat Jofi*, I, S. 78 b); ELASAR AUS WORMS, Worms (12./13. Jh.) (Ma'ase Nissim Nr. 7, S. 8a–10a; J. Dan, Le Cheker ha-Aggadot al R. Elasar mi-Worms, in: *Sinai* 74 (1973/74), 171–177; J. Kamelhar, *Rabbenu Elasar mi-Germaisa*, Rischa 1929/30; M. Ben Jechskel, *Sefer ha-Ma'asijot*, S. 142–152; vgl. G. Scholem, *Mada'e ha-Jahudat* 2 (1926/27), S. 92; *Schalschelet ha-Kabbala*, bei Dan a. a. O.); ELIJA BEN MOSCHE LOANS, Worms, Frankfurt, Fulda, Hanau, Mainz, Friedberg (1555–1636) (Günzig, S. 37; Horowitz, *Frankfurter Rabbinen*, S. 275–77; A. Epstein, *Mischpachat Lurja = (Die Familie Lurie von ihren Anfängen bis auf die Gegenwart nebst einer Abhandlung über Elia b. Mose Loanz)*, Wien 1901; Jiftach Josef Juspa Schammes *Ma'ase Nissim* (Offenbach 1794?), Einleitung, S. 2a; A. Epstein, *Die Wormser Minhagbücher*, in: *Gedenkbuch... David Kaufmann*, ed. M. Brann, F. Rosenthal, Breslau 1900 (Neudruck Jerusalem 1969/70), S. XVI, XVIII; L. Lewysohn, *Nefaschot Zaddikim, Sechzig Epitaphien von Grabsteinen*, Frankfurt a. M. 1855, S. 59f.; Schudt, II B. 6, c. 31, S. 1225); ELIJA GUTMACHER (Greiditzer Ba'al Schem), Grätz (Posen) (gest. 1874) (Günzig, S. 80f; G. Nigal, *Sippure Dibbuk be-Sifrut Jisrael*, Jerusalem 1983, S. 270–72; *Ozar ha-Sifrut*, 5 (1895/96) Krakau); ELIESER BEN AMNON (od. JEHUDA), Mainz, Regensburg (Brüll, *Jahrbücher* 9, S. 31; *Ma'ase Buch*, Ausg. Frankfurt M. 1703, Nr. 186 S. 76c; Übs. M. Gaster, *Ma'ase Book*, Philadelphia 1981, Nr. 173, S. 363); ELIESER BEN NATAN, Mainz (Brüll, *Jahrbücher* 9, S. 31, 37f., vgl. J. Dan, *Kirjat Sefer* 51 (1976), S. 492); GEDALJA, Worms, (gest. ca. 1622/24), (Günzig, S. 40; A. Epstein, *Wormser Minhagbücher*, S. XII f.; *Ma'ase Nissim*, Nr. 9, S. 10af.; D. Kaufmann, *R. Jair Chajjim Bacharach und seine Ahnen*, Trier 1894, S. 20); HIRSCH FRÄNKEL, Anspach, Frankfurt (Schudt II, B. 6, c. 6, S. 667; c. 31, S. 1223, 1224); JANNAI (Schudt, a. a. O., S. 1237; Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, I, c. 8, S. 436); ISAAK (JIZCHAK) HÜNERFÄNGER(?) (Schudt, a. a. O., S. 1235); JONATHAN EIBESCHÜZ, Metz, Altona (Nigal, *Sippure Dibbuk be-Sifrut Jisrael*, Jerusalem 1983, S. 109); JOSEF (12. Jh.) (J. Dan, *Tarbiz* 30 (1960/61), S. 288f.); JOSEF, Posen (Bloch, *Die Sagen des Posener Ghetto*, in: *Zeitschrift d. Hist. Gesellsch. f. d. Provinz Posen* 6 (1891), Posen, S. 468–70); JOSEF MAIER (SCHNAITTACH), (Fürth, Schnaittach), Braunsbach, Freudental, Talheim (Württ.) (1769/70/74–1861) (Die Geschichte der Freudentaler Juden, vom Förderverein Ehemalige Synagoge Freudental e. V., in: Ludwigs-

burger Geschichtsblätter 34 (1982), 35 (1983), 36 (1984), S. 53–55; A. Tänzer, Die Geschichte der Juden in Württemberg, Repr. Frankfurt a. M. 1983, S. 77–78; U. Jeggle, Judendörfer in Württemberg, in: Volksleben, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e. V., 23 (1969), S. 129; die Akten der Gem. Freudental in: Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem; den Hinweis auf ihn verdanke ich M. Richarz; *JEHUDA DER CHASID*, Regensburg, Speyer (ca. 1150–1217) (Schudt Bd. 2, Buch 6, c. 31, S. 1228, *Ma'ase Buch*, Nr. 178–196, S. 69d–81c; Gaster, Nr. 166–183; *Ma'ase Nissim*, Nr. 8, S. 10a; Brüll, *Jahrbücher* 9, S. 21–45; J. Dan, *Bikoret* 9/10 (1976), S. 212f.; *Bet ha-Midrash*, A. Jellinek, 6, S. 139–141; Meitlis, J. J., Der Schevachim Zikel fun R. Schmuel un R. Juda Chasid, in: *Die goldene Kejt* 23 (1955), S. 218–234; ders., Die Schevachim fun Rabbi Schmuel un Rabbi Juda Chasid, London 1961; vgl. M. J. Bin Gorion, *Der Born Judas*, Wiesbaden 1959, S. 589–594); *JEHUDA JOSSELN JOSEF* (Ben Elija Loans), Mainz (17. Jh.) (Günzig, S. 39); *JEHUDA LIWA BEN BEZALEL* (der hohe R. Löw) geb. Worms, Prag (1512–1609) (Günzig, S. 27–34; Ansche ha-Schem be-Chen, in: *Ha-Eschkol* 5 (1905), Krakau, S. 49; Bloch, *Zeitschrift* 6 (1891), S. 462–463; M. Ben Jescheskel, *Sefer ha-Ma'asijot*, IV, S. 146–152, 130–132; (Jehuda Rosenberg), *Ma'ase funem Maharal mi Prag*, Warschau 1913 = *Nifle'ot Maharal*; Ch. Bloch, *Der Prager Golem*, Berlin 1920); Bin Gorion, *Born Judas*, Nr. 283–288, S. 663–679; A. Stein, *Die Geschichte der Juden in Böhmen und Mähren*, Brünn 1904, S. 68–70; F. Thieberger, *The Great Rabbi Loew of Prague*, London 1955; Rosenfeld, B., *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau 1934; E. Petiska, *Der Golem*, Wiesbaden 1972; B. L. Shervin, *Mystical Theology and Social Dissent, The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London-Toronto 1982); *KALONYMOS BEN JEHUDA*, Mainz (12. Jh.) (Brüll, *Jahrbücher* 9, S. 34f.; *LEJSER (ELIESER) ULMA (WEINSTEIN)* (Haus Schwarzer Bären), Worms, (*Ma'ase Nissim*, Nr. 19, S. 20a); *MOSCHE PRÄGER (GRAF)*, Nikolsburg, Prag, Wien, Fürth, Dessau (1650–1700/10) (Günzig, S. 102–106; G. Nigal, *Dibbuk*, S. 96–104); *MOSCHE RE'UVEN* (Haus Spiegel), Worms (11. Jh.) (*Ma'ase Nissim*, Nr. 19, S. 20b; vgl. Schudt, Bd. 2., Buch 6, S. 1239–1240); *NAFTALI KOHEN*, Posen, Frankfurt a. M., Prag, Breslau (1649–1719) (Schudt, Bd. 2, Buch 6, S. 665–69, 673, 1223; Bloch, *Zeitschr.*, S. 465–67; Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, S. 98–114; Günzig, S. 99–101; wohl auch *NATHAN ADLER*, Frankfurt a. M. (1741–1800) (Horovitz, a. a. O., S. 213–222. hebr. 6of.); *SAINT GERMIN/SCHIM'ON (DANIEL) WOLF*, Elsaß, Straßburg (18. Jh.) (Günzig, S. 59; S. Rubin, *Ha-Eschkol*, 5 (1905), S. 45f.); *SCHIM'ON BEN JIZCHAK*, Mainz (11. Jh.), *Machsor Vitry*, S. 364–365; vgl. G. Scholem, *Tarbiz* 32 (1963), S. 255f.; A. Haberman, *Pijjute R. Schim'on b. R. Jizchak*, Jerusalem 1937/38, S. 11; Schudt, Bd. 2, Buch 6, S. 1238f.; *Ma'ase Buch*, Nr. 201, S. 83; Gaster, S. 410; vgl. *Bet*

*ha-Midrasch* 6, S. 137); *SCHMUEL JA'AKOV CHAJJIM FALK*, London, vorübergehend in Fürth u. Westfalen (1708–1782) (Günzig, S. 60; H. Adler, *The Baal-Shem of London*, in: *Festschrift zum 70. Geb. A. Berliners*, Berlin 1903, S. 1–9; eine längere Version dieses Aufsatzes in *Transactions der Jewish Historical Society of England* 1908, S. 148–173; das wiederaufgefundene Tagebuch Falks stellte M. Oron beim 10. World Congress of Jewish Studies in Jerusalem 1989 vor); *SCHMUEL DER CHASID*, Speyer, Köln (12. Jh.), (Brüll, a. a. O., S. 23 ff.; *Ma'ase Buch*, Nr. 170–177; Gaster, Nr. 158–165; J. J. Meitlis, Schevachim Zikel, s. o.; A. Epstein, R. Schmuel he-Chasid b. R. Kalonymos ha-Saken, in: *Ha-Goren* 4 (1902/03), Berditschov, S. 81–101); *SCHMUEL ESSINGEN*, Essingen (bei Landau), Warndorf, Münster, Altona (Bega), Detmold, Amsterdam (18. Jh.) (G. Nigal, *Dibbuk*, S. 107–116); *SCHMUEL BEN JEHUDA WARBURG*, *Gelnhausen* (ab 1780, gest. 1817), (R. Scheuer, Bericht aus dem Leben des Hochwürdigen Rabbi Samuel Ben Yehudo aus Warburg, in: *Festschrift ehemalige Synagoge – Gelnhausen*, hg. Stadt Gelnhausen 1986, S. 51–52; *Der Wunderstab*, in: *Jüdischer Volksbote*, 24. Tischri 5673 (1912); G. Mühlhnghaus, *Kunst und Geschichte der Synagoge Gelnhausen*, in: *Udim* 11/12 (1981/82), S. 105–115; Grabsteinabschrift, im: Stadtarchiv Gelnhausen; Hinweis auf ihn, K. A. Pscheid, Gelnhausen); *SEKEL LÖB WORMSER*, Michelstadt, Mannheim (Frankfurt a. M.), 1768–1847 (Naftali Herz Ehrmann/Judäus, *Der Baalschem von Michelstadt* (Neudruck Basel 1982), engl. Übs. M. F. Kuttner, *The Baal Shem of Michelstadt*, Jerusalem-NY 1973; M. Wormser, *Das Leben und Wirken des zu Michelstadt verstorbenen Rabbinen Seckel Löb Wormser*, Offenbach 1853; M. Maier, *Die Geschichten des Wunderrabbi von Michelstadt*, Michelstadt 1982 (moderne Nacherzählung); R. Straus, *The Baal-Schem of Michelstadt Mesmerism and Cabbala*, in: *Historia Judaica* 8 (1946?); M. Schmall, *Die Juden von Michelstadt*, Michelstadt 1982); *ZE-DEKIA* am Hofe Karls des Kahlen und Ludwigs II. (9. Jh.), (Schudt, Bd. 2, Buch 6, c. 31, S. 1237).

### Anmerkungen

- 1 Johann Jacob Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, Frankfurt-Leipzig 1714 (Ausgabe Berlin 1922), Bd. 6, Buch 6, c. 6, S. 669 § 4.
- 2 Dasselbe schreibt auch Elasar aus Worms (12./13. Jahrhundert) in seinen *Hilchot ha-Mal'achim (Sode Rasajja)*, ed. J. Kamelhar, Bilgoraj 1935/36, S. 3: »Über jede Sache sind Engel gesetzt, und es gibt keinen Winkel in der Welt, der ohne Wächterengel wäre . . . der Heilige, Er sei gesegnet, entscheidet alles und dann schickt er einen Engel, die Sache

- auszuführen.« Vgl. J. Dan, *Torat ha-Sod schel Chasidut Aschkenas*, Jerusalem 1968, S. 216: »Über jede Stadt, Dorf, Haus, Feld, Wald, Volk, Familie ist ein Engel gesetzt, so sind auch alle Erscheinungen der Natur je einem festen Engel unterworfen und auch jeder einzelne Mensch.« Mittels dieser Engel regiert Gott durch stete Dekrete die Welt, nicht etwa durch ein festes Naturgesetz.
- 3 Namen und Formeln in Geheimzeichen. Vgl. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* 1927–42 (Neudruck Berlin 1987), s. v. »Charaktere«. Jüdische Beispiele im *Sefer Rasi'el*, Amsterdam 1701, S. 44a–b; *Sefer ha-Rasim*, ed. M. Margalio, Jerusalem 1966/67, S. 86, 83; u. vor allem das von J. Weinstock veröffentlichte Alphabet des Metatron, in: *Temirin* 2 (1981), Jerusalem, S. 51–76.
  - 4 Wir brauchen hier nicht der apologetischen Frage nachzugehen, ob – wie M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland*, Wien 1880, I, S. 217, aus seiner kulturgeschichtlich verständlichen Situation heraus betonen zu müssen glaubt – der »Aberglaube« erst aus dem Christentum ins Judentum eingedrungen sei. Güdemann war sich indessen seiner Sache doch nicht so gewiß, wenn er sagt: »Dem tatsächlichen christlichen Ursprunge des jüdischen Aberglaubens dieses Zeitalters gegenüber macht nun der Eifer einen fast komischen Eindruck, womit jüdische Autoren sich bestreben ihn zu judaisieren, nach talmudischer Art ihn aus der Bibel abzuleiten und seine Originalität nachzuweisen«, S. 218. Die Magie war seit alters eher international, und der Austausch in beiden Richtungen funktionierte hier schon immer besser als auf anderen Gebieten. Für die talmudische Zeit vgl. L. Blau, *Das altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898 (Neudruck Westmead 1970); M. Margalio, *Sefer ha-Rasim*, Jerusalem 1966; für die spätere Zeit J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939 (Neudruck New York 1974). Die folgende Darstellung wird indessen zeigen, in welchem Maße internationale Phänomene ihr spezifisch jüdisches Gewand erhalten haben.
  - 5 Schudt (Anm. 1), Bd. 2, Buch 6, c. 31 § 15, S. 1223.
  - 6 Eine Aufzählung mit den wichtigsten Quellen s. im Anhang.
  - 7 Auch seine Jünger heilten und vertrieben Dämonen mit dem »Namen« ihres Herrn, Act 3,4; 16,18; 19,13; Mk 9,38f.
  - 8 In der Moskauer Handschrift seines Kommentars zur Tora, den sein Sohn nach des Vaters Tod zu Papier gebracht hat; s. J. Dan, *Le-Toledoteha schel Sifrut ha-Shevachim*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* 1 (1981), S. 89; u. ders., *Sippurim demonologijim mi-Kitve R. Jehuda he-Chasid*, in: *Tarbiz* 30 (1960/61), S. 288. Zum ersten Mal ist der Terminus belegt in einem Schreiben des Babyloniers Haj Gaon (939–1038): »Männer aus Rom und dem Lande Israel hielten Schriftstücke und Bücher in Händen, wie das »Sefer ha-Jaschar«, »Hechalot Rabbeta« und »Hechalot Se'irta« und andere, in denen einige der NA-

MEN und Namen der Engel und Siegelzeichen stehen, welche sie benutzen, um große Taten damit zu vollbringen, wie z. B.: Manche nehmen Schilfrohr- oder Olivenblätter und schreiben einen NAMEN auf sie, die man dann den Dieben entgegenschleudert, damit sie nicht weitergehen können; andere schreiben ihn auf ein neues Tongefäß, werfen es aufs Meer, damit es sich beruhigt, oder auf einen Menschen, damit er auf der Stelle stirbt, und dergleichen mehr, was sie von ihren Vätern hörten und lernten, auch daß ihnen der Weg [unter den Füßen] springt . . . denn sie sahen einen von den Ba'ale ha-Schem am Sabbatvorabend an einem Ort und sodann hernach noch am selben Tage an einem mehrere Tagereisen entfernten Orte und dann wieder am Sabbat an dem ersten Ort«, Ta'am Sekenim, S. 54, Ozar ha-Geonim, Chagiga, S. 16 (zit. nach B. Klar, *Megillat Achima'az*, Jerusalem 1973/74, S. 118 f.). Es ist bemerkenswert, daß gerade diese im Jahre 1054 in Italien entstandene Chronik der Familie Kalonymos (den späteren Hauptträgern des aschkenasischen Chasidismus (vgl. J. Dan u. I. Marcus in diesem Band) mehrere Geschichten bietet, in denen die Helden mit Gottesnamen Wunder wirken: eine Dämonenaustreibung, ed. Klar, S. 18, ed. A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, Oxford 1895, II, S. 116; eine vorübergehende Totenaufweckung, Kl., S. 22, N., S. 119; Verkürzung einer Seereise, Kl., S. 33 f., N., S. 127. Auf den Gebrauch der altmystischen Merkavaliteratur durch diese italienische Familie wird hier eigens verwiesen, so daß deren Beziehung zur Namentheologie (Onomatologie) dieser altjüdischen Mystik sogar chronistisch belegt ist (Kl., S. 12,30; N., S. 112,125). Zur altjüdischen Onomatologie vgl. K. E. Grözinger, *Die Namen Gottes und der himmlischen Mächte – ihre Funktion und Bedeutung in der Hekhalot-Literatur*, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 13 (1985), S. 23–41. Auch der spanisch-italienische Kabbalist Avraham Abulafia mokiert sich im 13. Jahrhundert darüber, daß »in einigen wegen ihrer Kabbala wohlbekannten Ländern sich manche Ba'ale Schemot nennen und behaupten, mit den Namen Wunder zu tun, wenn sie ihn unter Beschwörungen aussprechen, nämlich in der Luft auf Stöcken zu fliegen, ihre Feinde zu töten mit der Macht ihrer Worte, Feuer zu löschen und das Meer mit dem NAMEN zu beruhigen und dergleichen Fantastereien mehr«, nach J. D. Eisenstein, *Ozar Jisrael*, III, S. 137a; zum Ba'al Schem s. noch G. Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem 1974, S. 310–11, u. J. Günzig, *Die Wundermänner im jüdischen Volke*, Antwerpen 1921.

9 Der Text wurde veröffentlicht von J. Dan, *Sippurim demonologi'im* (Anm. 8), S. 288 f.

10 S. Sharot, *Messianism, Mysticism and Magic*, Chapel Hill 1982.

11 Das Buch liegt in zwei Versionen vor, einer kürzeren (ed. prcps.) Bologna 1538 (greifbare ed. R. Margalio, Jerusalem 1972/73) und einer längeren nach einem MS Parma, ed. J. Wistinetzki u. J. Freimann,

- Frankfurt a. M. 1924; eine Faksimileausgabe dieses MS besorgte jüngst I. Marcus, Jerusalem 1985; vgl. dessen Anm. 29 in diesem Band; eine teilweise französische Übersetzung von E. Gourévitch, Jehudah ben Chemouel le Hassid, *Sefer Hassidim, le guide des hassidim*, Paris 1988, ebenso engl. S. A. Singer, *Medieval Mysticism, Book of the Pious*, Northbrook, 1971.
- 12 Vgl. I. G. Marcus, *Piety and Society, The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, S. 136–143; und in diesem Bd. die Beiträge von Dan, Gruenwald und Marcus.
- 13 Wistinetzki, S. 489f., § 1983; ähnlich schon in der Hechalotliteratur, s. K. E. Grözinger, *Die Namen Gottes, FJB 13*; u. vgl. J. Gikatilla, *Scha'are Ora*, Warschau 1882/83 (Neudruck Jerusalem), Scha'ar 1.
- 14 D. h. ein Gelehrter, der zugleich Chasid ist und eventuell die chasidische Gruppe leitet, vgl. I. G. Marcus, *Piety and Society*, S. 71–74; und den Aufsatz von Marcus in diesem Band.
- 15 Wistinetzki S. 349 § 1444 (Bologna/Margalioth S. 329 § 448); vgl. S. 350 § 1448.
- 16 Wist., S. 435 § 1819 = S. 37 § 213; S. 76 § 212; S. 435 § 1819; S. 352 § 1455; S. 353 § 1456; S. 76 § 211.
- 17 Wist., S. 115f. § 379.
- 18 Wist., S. 352 § 1455; S. 76 § 211. Vgl. z. B. Nr. 19 der von J. Dan – aus zwei den aschkenasischen Chasidim zugehörigen Manuskripten – publizierten Geschichten: »Es war einer, der Amulette schrieb. Eines Tages war er auf Reisen und kam in einen Wald, um seine Notdurft zu verrichten. Da kam ein Dämon daher und verschleppte ihn weit fort und sprach zu ihm: Von weit her hast du mich bemüht, so will ich dir meine Mühsal heimzahlen. Der Jude flehte ihn an, daß er ihm nichts Arges zufüge . . .«, *Tarbiz* 30, S. 284; dass. in J. Dan, *Ijjunim be-Sifrut Chasidut Aschkenas*, Ramat Gan 1975, S. 19.
- 19 *Sefer Chasidim*, Wistinetzki, S. 351, § 1452; vgl. ed. Bologna, Margalioth, S. 321 § 473.
- 20 Zu der bekannten talmudischen Stelle, wonach Rav Chanina und Rav Oschaja durch ihre Beschäftigung mit dem Sefer Jezira ein dreijähriges Kalb erschaffen hätten, bab. Talmud Sanh 65b, 67b, bemerkt der Kommentator Raschi aus Troyes (1040–1105), der in Mainz und Worms studierte: »Sie beschäftigten sich mit den Schöpfungsregeln [des Buches Jezira] und da wurde ihnen wie von selbst ein dreijähriges Kalb erschaffen, weil sie die Buchstaben des Schem, des NAMENS, zusammenstellten, mit denen die Welt erschaffen wurde. Und dies hat nichts mit Zauberei zu tun, denn sie sind ja Gottes Werk, es geschah durch seinen heiligen NAMEN!«, zu f67b; u. vgl. zu 65b.
- 21 J. Dan, *Torat ha-Sod schel Chasidut Aschkenas*, Jerusalem 1968, S. 193.
- 22 So der wohl von Jehuda Chasid stammende Text des MS Oxford 1567, nach J. Dan, *Sare Kos we-Sare Bohan*, in: *Tarbiz* 32 (1963), S. 364.

- 23 Dan, *Torat ha-Sod* (Anm. 21), S. 193.
- 24 *Sefer Chasidim*, Wist., S. 143 § 501.
- 25 Dan, a. a. O., S. 219, 221; u. vgl. G. Scholem, *Die Vorstellung vom Golem*, in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 228.
- 26 Die Namen Gottes, *FJB* 13.
- 27 Dan, a. a. O., S. 221 f.
- 28 Zit. nach Dan, a. a. O., S. 222. M. Idel schreibt das Werk A. Abulafia zu, s. *The Mystical Experience in Abraham Abulafian*, Albany 1988; zur Namenlehre vgl. noch M. Idel, *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, Albany 1989; vgl. in diesem Band J. Dan, S. 134.
- 29 Schudt (Anm. 1), Bd. 2, Buch 6, c. 31 § 14, S. 1223. Beginnend mit einem Zitat, welches er R. Moses ha-Darschan zu Ps 74,9 im Namen des R. Acha zuschreibt, sagt Schudt: »Die böse Art unter denen Juden würden den Zeichen, so der Messias thun würde, nicht glauben, sondern sagen, daß sie durch Zauberey und die Namen der Unreinigkeit geschehen«. . . Man mercket aber wohl, wohinaus die Juden wollen, und wie sie durch solch Gedicht trachten die Wunderwerck Christi verächtlich zu machen, und zu zeigen, daß seine Gottheit daraus nicht könne erwiesen werden, dahin gehen des Anspachischen Rabbiners Hirsch Fränkels arglistige Reden von der Cabbala practica, durch welche man so grosse Wunder thun könne, um zu weisen, daß in Gottes Allmacht alles stehe, und mit seinem Wort alles zu würcken seye, zu dem Ende, daß, wann einer käme, und dergleichen mit Gottes Wort würckte, man ihme begegnen auch weisen könnte, daß er kein Prophet oder Heiliger Mann wäre, wenn er sich dafür ausbebe, sondern daß alles natürlich zugienge. Nachricht von Hirsch Fränkel samt Responso f. 4 und 8.«
- 30 Auf diesen Zusammenhang hat schon J. Dan, *Le Toledoteha schel Sifrut ha-Shevachim*, in: *Jerusalem Studies in Jewish Folklore* (Hebr.) 1 (1981), S. 82–100, dort S. 97, hingewiesen.
- 31 Vgl. dazu die Ausführungen von I. G. Marcus in diesem Band.
- 32 Wist., S. 433 f. § 1817. Ähnlich in der Einleitung zu dem Ritus der NAMENSÜBERGABE aus dem *Sefer ha-Schem* des Elasar aus Worms, vgl. J. Dan, *Torat ha-Sod* (Anm. 21), S. 74; u. G. Scholem, *Tradition und Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten*, in: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960, S. 182.
- 33 Vgl. J. Dan, *Toledotaw schel Ma'ase Akdamut ba-Sifrut ha-Ivrit*, in: *Bikoret u-Farschanut* 9, 10 (1960/61), S. 197–206, insbes. S. 204 u. Anm. 19 auf S. 206; der Text selbst s. o.
- 34 J. Dan, *Le Toledoteha* (Anm. 29).
- 35 Vgl. die Jahresberichte zu meinem Frankfurter Forschungsprojekt »Ursachen und Motive von Religion gemäß der Funktion und Aufgabe religiöser Volksliteratur am Beispiel der chasidischen Erzählungen«,

in: *Fritz Thyssen Stiftung, Jahresbericht* 1987/88 u. 1988/89, Köln 1988 u. 1989.

- 36 Vgl. das Vorwort des Druckers in der Legendensammlung vom osteuropäischen Ba'al Schem Tov, *Schivche ha-Bescht*, ed. B. Mintz, Jerusalem 1968/69; engl. Übs. D. Ben-Amos, J. R. Mintz, *In Praise of the Bal Schem Tov*, Bloomington-London 1970, S. 1; M. L. Rodkinson, *Toledot Ba'ale Schem Tov*, Königsberg 1876, S. VII.
- 37 M. Benajahu, *Sefer Toledot ha-Ari*, Jerusalem 1967; *Sefer Schivche ha-Ari* (z. B. ed. Warschau 1875/Neudruck Israel); K. E. Grözinger, *Sündenpropheten, Halachaprophezie im Judentum Osteuropas*; in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 15 (1987), S. 17–46.
- 38 Die wichtigste Quelle ist das 1602 in Basel auf Jiddisch zum ersten Mal gedruckte *Ma'ase Buch*; die folgenden Drucke folgen dieser Ausgabe. Erst die Ausgabe Frankfurt a. M. 1703 bietet eine um 12 Geschichten erweiterte Fassung (insgesamt nunmehr 269), die ich hier verwende. Eine deutsche Übertragung besorgte B. Pappenheim, *Allerlei Geschichten*, Frankfurt a. M. 1929; eine englische, M. Gaster, *Ma'aseh Book*, 1934, Philadelphia 1981. Außer diesen Drucken liegen einige hebräische und jiddische Handschriften mit zum Teil erheblich weniger Erzählungen vor, welche die Vorgeschichte der Gattung des Ma'ase Buches dokumentieren; vgl. J. Meitlis, *Das Ma'assebuch, Seine Entstehung und Quellengeschichte*, Berlin 1933 (Neudruck Hildesheim, Zürich, New York 1987); ders., *Die Schevachim fun Rabbi Schmuel un Rabbi Juda Chasid*, London 1961; S. Zfatman, *Ma'ase Buch, Kawwimli-Demuto schel Genre be-Sifrut Jiddisch ha-jeschana*, in: *Ha-Sifrut* 28 (1979), S. 126–152; N. Brüll, *Beiträge zur jüdischen Sagen- und Spruchkunde im Mittelalter*, in: *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur* 9 (1889), S. 1–45; das von Brüll besprochene MS liegt jetzt in Jerusalem als oct. 3182, vgl. J. Dan, *Kirjat Sefer* 51 (1976), S. 492–498; wichtig für uns ist auch das MS Frankfurt a. M. Heb. oct. 35. Die vorliegenden MSS bieten z. T. wichtige Unterschiede auch für unseren Zusammenhang. Z. B. das in der ed. Frankfurt 1703 als Nr. 180 (Basel Nr. 166) gebrachte Stück. Danach ist in den Tagen des *Jehuda Chasid* (Ma'ase Buch Druck) bzw. des *Schmuel Chasid* (Ma'ase Buch MS Jerusalem oct. 5245) ein Kind geboren, auf dessen Stirn das Wort EMET stand. *Jehuda* hat das Kind aufgezogen, und als es groß war, »diente es ihm wie ein Knecht seinem Herrn«. Die aus der späteren Golemsage hinlänglich bekannten Motive des NAMENS »Emet« (Wahrheit), der um den Buchstaben Alef verkürzt zu »Met« (tot) wird, sowie das Dienermotiv lassen vermuten, daß die aus den hebräischen Handschriften Brüll = Jerusalem u. Frankfurt überkommene Version wohl die ursprünglichere ist, danach war das »Kind« ein von R. Schmuel erschaffener Golem: »Unser Meister R. Schmuel Chasid hat einmal einen Menschen erschaffen und schrieb auf seine Stirn EMET. Dieser

Mensch, den er erschaffen hatte, konnte allerdings nicht reden, weil die Rede in der Macht des Ewig Lebenden steht. Und all jene Jahre, in denen unser Meister *R. Schmuel* auf der Wanderschaft war, ging dieser Mensch mit ihm und diente ihm wie ein Knecht einem Herrn dient«, vgl. S. Zfatman, *Ha-Sifrut* (27) 1978, S. 140; u. vgl. G. Scholem, *Golem* (Anm. 25), insbes. S. 233 ff., 253. Diese Motivübertragung von *Schmuel* auf *Jehuda* oder umgekehrt, zeigt indessen, daß die oben erwähnte Charakterisierung von *Jehuda* und *Schmuel* in der Tradition durchaus nicht konstant war.

- 39 Vgl. H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1896 (3. Aufl.), X, S. 32.
- 40 Nach A. Epstein, *Die Wormser Minhagbücher*, in: *Gedenkbuch D. Kaufmann*, Breslau 1900 (Neudruck Jerusalem 1969/70), S. 299 f.; u. vgl. Jiftach Josef Juspa Ben Naftali Herz Levi Munz pach (1604–1673) *Ma'ase Nissim*, Offenbach (1794 ?), Nr. 9, S. 10a.
- 41 *Ma'ase Nissim*, S. 8a, Nr. 7. Die hebräische Version I. Kamelhars in seiner Biographie des Elasar aus Worms (nach *Ma'ase Nissim*) ist abgedruckt bei J. Dan, *Le-Cheker ha-Aggadot al R. Elasar mi-Worms*, in: *Sinai* 74 (1973/74), S. 172–174; hier auch die kürzere Version aus dem *Schalschelet ha-Kabbala* des R. Gedalja Don Jachja (ed. preps. 1775/76), in welcher nicht der Judenfeind, sondern ein Esel anstelle Elasers verbrannt wird. Dort handelt der Held mit seinem Wissen in »praktischer Kabbala«, die Schemot werden nicht eigens erwähnt. In Juspas Text beschwört Elasar eine Wolke mit einem Schem (S. 8b), damit sie ihn nach Spanien trägt, und als er dann vor dem judenfeindlichen Fürsten auf den Scheiterhaufen geführt wird, »sagte er den Schem eines heiligen Engels, da wurde seine Gestalt mit der des Fürsten vertauscht« (zweite S. 9a) und jener wird verbrannt.
- 42 *Ma'ase Buch*, Nr. 183; bei Gaster Nr. 171.
- 43 *Ma'ase Buch* Nr. 185; Gaster Nr. 172. Diese Geschichte ist eines der Beispiele für die Übertragung von Erzählmotiven, welche die chasidischen Meister selbst noch von anonymen Gestalten zu erzählen wußten, auf sie selbst. R. Jehuda erzählte: »Eines Tages stahl man einem Studenten seine Kleider. Da kam sein Rav und tat etwas in seinem Lehrhaus, da sah er die Magd, wie sie die Kleider an jenem Orte stahl, mit ihnen über den Markt ging und sie in einem Haus versteckte und sie hernach woanders hinbrachte. Da sagte [der Rav] zu ihnen: An jenem Ort werdet ihr seine Kleider finden! Und man fand sie. Ich sagte zu ihm: Hast du es im Traum gesehen? Er aber antwortete: Nein, sondern ich habe die Engel beschworen, und sogleich sah ich keine Wände und kein Lehrhaus mehr, in dem ich mich befand, sondern ich sah die Goja, die gestohlen hat, und all die Wege, auf denen sie das Diebesgut trug, und wo sie es hinlegte, alles sah ich!« Ebenso erzählte R. Elasar von Worms von einem Mann der »mit dem NAMEN die Engel beschwor,

- bis er den Dieb sah«, vgl. J. Dan, *Sippurim demonologijim*, (Anm. 8), S. 274; *Ijjunim*, S. 10f.
- 44 *Ma'ase Buch*, Nr. 187; Gaster 174; diese Geschichte wird in anderen Versionen von anderen Helden erzählt, vgl. dazu J. Dan, *Toledotaw schel ›Ma'ase Akdamut‹*, u. Eli Jasif, *Targum kadmon we-Nusach ivri schel ›Ma'ase Akdamut‹*, beide in: *Bikoret u-Farschanut* 9/10 (1976), S. 197–213, 214–228; Ch. Bloch, *Zeitschrift der Hist. Ges. f. d. Provinz Posen* 6 (1891), S. 469–470.
- 45 MS New Haven, Dan, *Bikoret*, S. 208f.
- 46 Dan, ebd. u. E. Jasif, ebd., S. 226–28; vgl. S. 215, letzteres nach einer Pariser Handschrift.
- 47 *Zeitschrift der Hist. Ges. f. d. Provinz Posen* 6 (1891), S. 469f.
- 48 *Ma'ase Buch*, Nr. 173; Gaster Nr. 161.
- 49 *Ma'ase Buch*, Nr. 187; Gaster Nr. 174; dasselbe MS Jerusalem oct. 3182, Dan, *Bikoret*, S. 212.
- 50 Also ein mönchischer Schwarzkünstler, vgl. *Handwörterbuch des dt. Aberglaubens*, V, Sp. 825.
- 51 Letzteres in der jiddischen ›Historischen Allegorie von R. Me'ir Schaz‹ (er lebte im 11. Jahrhundert in Worms), bekannt als das ›Ma'ase Akdamut‹, in welcher ein »schwarzer Mönch« Juden tötete und selbst nach des Kaisers Verbot erst davon ablassen wollte, wenn ihn ein Jude im Zauberkampf besiegen würde. Nach der Erstausgabe Fürth 1694 und einer Oxforder Handschrift veröffentlicht von J. Rivkind, unter dem am Kopf dieser Anmerkung zitierten Titel, in: *Filologische Schriften* 3 (1929), Wilna, S. 1–41; u. vgl. J. Dan, *Toledotaw schel M'ase Akdamut*, in: *Bikoret* 9/10 (o. Anm. 44), S. 197–213; u. E. Jasif, *Targum*, ebd., S. 214–228.
- 52 Vgl. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IX, S. 958ff.
- 53 Zu diesem Erzählungstyp vgl. R. Wildhaber, »Die Stunde ist da, aber der Mann nicht«, *Ein europäisches Sagenmotiv*, in: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* (1958), S. 65–88; zu einigen jüdischen Versionen vgl. E. Alexander-Ihme, »A Yid shmadt sich nit – Apostasie, Judenmissionsnot und Taufe in jüdischen Volkserzählungen«, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 15 (1987), S. 47–89.
- 54 Nr. 189, S. 78d.
- 55 *Ma'ase Buch*, Nr. 183.
- 56 Zwei ähnliche Fälle führt Schudt aus dem *Schevet Jehuda* § 38, S. 219 u. § 61, S. 37 an, Schudt (Anm. 1), Bd. 2, Buch 6, § 18f., S. 1227f. Auch die *Megillat Achima'az* läßt R. Chananel einen Toten vorübergehend mit Zettel und Gottesnamen beleben, ed. B. Klar, S. 22f.; ed. A. Neubauer, *Medieval Jewish Chronicles*, II, S. 119.
- 57 Meine Quelle ist wohl die von Jehuda Judel Rosenberg 1909 herausgegebene oder verfaßte Legendensammlung *Ma'ase funem MAHARAL mi-Prag / Sefer Nifle'ot MAHARAL*, Warschau 1913; vgl. G. Scholem,

- Golem* (Anm. 25), S. 286, Anm. 72; J. Dan, *Le-Toledoteha*, in: *Jerusalem Studies in Jew. Folklore* 1 (1981), S. 85.
- 58 *Ma'ase funem MAHARAL*, S. 16, Nr. 8. Die Erschaffung eines ›Golem‹ von der in der jüdischen Literatur zum ersten Mal im Babylonischen Talmud berichtet wird, Sanhedrin 65b (vgl. die o. Anm. 20 erwähnte Erschaffung eines Kalbes an derselben talmudischen Stelle; u. s. Anm. 38), wird noch mehreren ›Kabbalisten‹ zugeschrieben, vgl. G. Scholem, *Golem* (Anm. 26), S. 209ff. Die von M. Ben Jecheskel, *Sefer ha-Ma'asijot* IV, S. 146–152 (u. vgl. S. 130–132) über den Maharal von Prag und Kaiser Rudolf erzählte Geschichte, in welcher er die Juden vor einer durch die christlichen Geistlichen betriebenen Verfolgung rettete, wird auch einmal von dem ganz fiktiven R. Adam Ba'al Schem erzählt, und von R. Elasar aus Worms, s. ebd., S. 440; vgl. J. Dan, *Le-Cheker ha-Aggadot* (Anm. 41), S. 171–177.
- 59 Schudt (Anm. 1), Bd. 2, Buch 6, c. 31, § 15, S. 1224 zitiert aus einem ›Jüdischen Calender‹ des Hirsch Fränkel, in der eine Liste von 27 verschiedener solcher Künste aufgeführt wird.
- 60 Das jiddische Volksbüchlein über R. Adam wurde publiziert von Ch. Schmeruk, *Ha-Sippurim al R. Adam Ba'al Schem we-Gilgulehem be-Nuscha'ot Sefer Schivche ha-Bescht*, in: *Zion* 28 (1963), S. 86–105.
- 61 *Ma'ase Nissim*, Offenbach (1794), Nr. 19, S. 20a.
- 62 Zu dieser alten Ölmantik, bei der man Öl auf die Fingernägel oder auf ein Glas gibt, vgl. J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 1939, New York 1974, S. 219–222; S. Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in later Jewish Literature*, London 1913; J. Dan, *Sare Kos we-Sare Bohan* (Anm. 22), S. 359–369.
- 63 *Ma'ase Nissim*, S. 21 a.
- 64 Die Geschichten von Rabbi Adam und der Fauststoff, in: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 6 (1978), S. 91–106.
- 65 Vgl. hierzu auch Schudt über den ›Juden Arzt‹ Zedekias am Hofe Kaiser Karls des Kahlen und Kaiser Ludwigs II.: »er flog in der Luft herum wie Simon Magus, er ergetzte Kayser Ludovicum mit seinem ganzen Hof, indem er einen gantzen Menschen verschluckte, er fraß einen ganzen Wagen Heu, sampt Pferden und Fuhrmann, er hauete denen Leuten Hände, Füsse und Kopff ab, und setzte die selbige ihnen wieder an ohne Schaden, und stellte sie wieder lebendig dar.« Er benimmt sich fast wie R. Adam vor dem Kaiser Maximilian, der sich ein Bein ausreißen läßt, das er hernach mit einem Mehlkleister wieder anklebt.
- 66 Vgl. den Beitrag von M. Graetz in diesem Band.
- 67 Vgl. Ch. Schmeruk, *Zion*, 28, S. 88.
- 68 Zum Weinzapfen aus fremden Fässern vgl. *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, IX, Sp. 300–301. U. vgl. B. Könneker, *FJB* 6, S. 101–106.

- 69 Vgl. I. Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York 1907.
- 70 Die gedruckte Geschichte dieser Legende eröffnete der Sohn des Michelstädter Ba'al Schem, Michael Wormser, mit seiner Biographie *Das Leben und Wirken des zu Michelstadt verstorbenen Rabbinen Seckel Löb Wormser*, Offenbach a. M. 1853. Das mir bekannte Exemplar der British Library 4887.aa.66(1) und das anscheinend davon kopierte Exemplar der Jerusalem National- und Universitätsbibliothek beginnt erst mit S. 15, mitten im Satz. Es war dann Herz Naftali Ehrmann, der unter dem Pseudonym ›Judäus‹ die Legende schließlich in ihre abgerundete Form goß: *Der Baalschem von Michelstadt*, Frankfurt a. M. 1907 (Neudruck Basel 1928).
- 72 Der hessische Räuberhauptmann Johann Bückler (1783–1803).
- 72 So etwa die bekannte Geschichte von Jakob dem Geschichtenerzähler, der sich mit dem Erzählen von Geschichten über Israel Ben Eli'esser, den osteuropäischen Ba'al Schem Tov und Stifter des Chasidismus, seinen Lebensunterhalt verdient und schließlich einem vormaligen jüdischen Bischof, der in Buße zum Judentum zurückgekehrt war, dessen Lebensgeschichte erzählt, was für diesen ein Zeichen der Sühnung seiner Schuld ist. In Michelstadt ist der Erzähler ein R. Seligmann (Judäus Nr. 20, S. 141 ff.; die osteuropäische Version in *Kehal Chasidim*, o. D. o. O., S. 14a = *Adat Zaddikim*, Lemberg 1865, S. 20); sowie die Geschichte von Gott als Geschäftspartner, der den armen Geschäftsmann wieder zu Geld bringt (Judäus, S. 130ff.; *Kehal Chasidim*, S. 56d = *Adat Zaddikim*, S. 19).
- 73 Judäus, S. 29.
- 74 Vgl. Judäus, S. 140f. Dieses sein Interesse an außerjüdischer und an moderner wissenschaftlicher Literatur bezeugte auch R. Straus, *The Baal-Schem of Michelstadt Mesmerism and Cabbala*, in: *Historia Judaica* 8(1946?), S. 135–48 aufgrund des Tagebuches des Michelstädters.