

Übersetzung
der
Hekhalot-Literatur

II



Texte und Studien zum Antiken Judentum

herausgegeben von
Martin Hengel und Peter Schäfer

17

Übersetzung der Hekhalot-Literatur

II

§§ 81–334

in Zusammenarbeit mit
Hans-Jürgen Becker, Klaus Herrmann,
Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers

herausgegeben von

Peter Schäfer



J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Übersetzung der Hekhalot-Literatur / in
Zusammenarbeit mit Hans-Jürgen Becker ... hrsg.
von Peter Schäfer. – Tübingen: Mohr
NE: Schäfer, Peter [Hrsg.]

2. §§ 81 – 334. – 1987.

(Texte und Studien zum antiken Judentum; 17)

ISBN 3-16-145188-0

ISSN 0721-8753

NE: GT

978-3-16-158772-6 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1987 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

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

Satz: pagina GmbH, Tübingen; Druck: Gulde-Druck GmbH, Tübingen; Bindung von Großbuchbinderei H. Koch KG, Tübingen.

Printed in Germany.

Vorwort

Mit dem hier vorgelegten Band der *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* wird der letzte Arbeitsschritt in der planmäßigen Erschließung der Hekhalot-Literatur eingeleitet. Er enthält die Paragraphen 81–334 nach der Einteilung der *Synopse zur Hekhalot-Literatur* und ist somit der zweite Band des Gesamtunternehmens der Übersetzung; inhaltlich entspricht er im wesentlichen dem Text von *Hekhalot Rabbatī*. Die Übersetzung der Paragraphen 1–80 (entspricht dem sogenannten 3. Henochbuch) wird, zusammen mit einer neuen Edition des hebräischen Textes, in einem gesonderten Band erscheinen. Die Register für die gesamte Übersetzung werden dem letzten Band beigegeben werden.

Dieser erste Übersetzungsband konnte schneller abgeschlossen und publiziert werden als ursprünglich geplant. Hans-Jürgen Becker, Klaus Herrmann, Claudia Rohrbacher-Sticker und Stefan Siebers haben an allen wesentlichen Arbeitsgängen mitgewirkt; Helga Hüttenmüller, Rina Otterbach und Lucie Renner waren an verschiedenen Korrekturgängen beteiligt, Dr. Gottfried Reeg hat wieder die notwendigen Rechenarbeiten durchgeführt. Alle Mitarbeiter haben weit über das übliche Maß hinaus ihre Zeit und Arbeitskraft in das Projekt investiert. Dafür schulde nicht nur ich ihnen Dank.

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

Berlin, 6. Februar 1987

Peter Schäfer

Einleitung

1. Der äußere Umfang der Hekhalot-Literatur

Die *Synopse zur Hekhalot-Literatur*¹ hat die Hekhalot-Texte in einem bestimmten, durch die verwendeten Handschriften vorgegebenen, Maße zugänglich gemacht; es war nicht die Absicht der *Synopse*, das Corpus der Hekhalot-Literatur damit zu definieren. Bestimmendes Kriterium für die *Synopse* war der Duktus der Handschriften, nicht von abgegrenzten, redigierten »Werken«. Bis auf eine Ausnahme² sind die in der *Synopse* edierten Handschriften Sammelhandschriften und repräsentieren nicht einzelne, mehr oder weniger fest umrissene, »Schriften«, sondern ein umfangreicheres Textcorpus, das in sehr unterschiedlicher Weise unterteilt ist³.

1.1. Unter dieser Voraussetzung und aufgrund der rezipierten Forschungsgeschichte der Hekhalot-Literatur⁴ ist die Berücksichtigung folgender Texte unstrittig:

1.1.1. 3. Henoch (§§1–80 der *Synopse*)⁵. Bisherige Editionen: *Derush Pirqe Hekhalot*, Prag ca. 1650 (?)⁶; *Sefer Hekhalot*, Lemberg/Lvów 1864 (Nachdruck Warschau 1875, Piotrkow 1883); S. Musajoff, *Merkava Shelema*, Jerusalem 1921, fol. 8b–22a; *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, ed. and transl. ... with Introduction, Commentary and Critical Notes by Hugo Odeberg, Cambridge 1928 (Nachdruck mit einem *Prolegomenon* von J.C. Greenfield, New York 1973). Neue

¹ Hrsg. von P. Schäfer in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius, Tübingen 1981 [TSAJ 2].

² MS Budapest, als wichtiger Zeuge für *Hekhalot Rabbati*.

³ Dazu unten Abschnitt 2.

⁴ Die Standardwerke sind G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1967), S. 43ff. = *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York ¹1954 = London ¹1955 (¹1941), S. 40ff.; id. *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York ²1965 (¹1960); I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980 [AGAJU 14]; siehe jetzt auch P. Alexander, in: Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III.1, Edinburgh 1986, S. 269ff.; 342ff.

⁵ Die Paragraphenangaben der *Synopse* wollen durch ungefähre Zuordnungen zu den einzelnen »Schriften« nur Orientierungshilfen anbieten und beabsichtigen in keiner Weise, diese zu definieren.

⁶ Siehe A. E. Cowley, *Catalogue of Hebrew Printed Books in the Bodleian Library*, Oxford 1929, S. 241.

englische Übersetzung von P.Alexander, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. by J.H.Charlesworth, London 1983, S. 223–315. Deutsche Übersetzung von H.Hofmann, *Das sogenannte hebräische Henochbuch (3 Henoch)*, nach dem von Hugo Odeberg vorgelegten Material zum erstenmal ins Deutsche übersetzt, Königstein/Ts. – Bonn 1984 [BBB, 58]⁷.

1.1.2. *Hekhalot Rabbati* (§§81–334). Wichtigste Editionen: S.A.Wertheimer, *Pirque Hekhalot Rabbati*, in: *Batei Midrashot*, vol. I, Jerusalem ²1954, S. 67–136; A.Jellinek, *Hekhalot Rabbati*, in: *Bet ha-Midrash*, vol. III, Jerusalem ³1967, S. 83–108. Übersetzung einiger Auszüge in D.R.Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism*, vol. I, New York 1978, S. 56ff.

1.1.3. *Hekhalot Zutarti* (§§335–374; 407–426). Teiledition bei S.Musajoff, *Merkava Shelema*, fol. 6a–8a; Edition von C.S.Waldman, *Hekhalot Zutarti. A Critical Edition Based on a Geniza Manuscript*, A Master's Project Submitted to the Faculty of the Bernard Revel Graduate School, Januar 1978, und von R.Elior, *Hekhalot Zutarti*, Jerusalem Studies in Jewish Thought, Supplement I, Jerusalem 1982⁸.

1.1.4. *Ma'ase Merkava* (§§544–596). Edition von G.Scholem, in: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York ²1965, S. 103–117 (Appendix C).

1.1.5. *Merkava Rabba* (§§655–708). Teiledition von S.Musajoff, *Merkava Shelema*, fol. 1a–6a.

1.1.6. *Shi'ur Qoma* (§§367; 375–386; 468–488; 688–704; 939–973). Edition der verschiedenen Rezensionen von M.S.Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, Tübingen 1985 [TSAJ 9]⁹; Übersetzung einer Rezension in id., *The Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, Lanham-New York-London 1983¹⁰.

1.2. Schwieriger zu bestimmen sind dagegen die Texte, die man zur Hekhalot-Literatur rechnen möchte, aber in der *Synopse* vermißt:

1.2.1. *Masekhet Hekhalot*. Daß dieser von Jellinek und Wertheimer edierte Text¹¹ in einem weiteren, freilich noch genauer zu definierenden, Sinne zur Hekhalot-Literatur gehört, ist unstrittig. In der *Synopse* fehlt er allein deswegen, weil keine der Sammelhandschriften ihn zusammen mit den anderen Hekhalot-Schriften tradiert. Dieser Umstand ist bemerkenswert genug und wird bei der Würdigung dieses Textes zu berücksichtigen sein¹². In der *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*¹³ ist er durch zwei Handschriften repräsentiert.

⁷ Dazu M.Schlüter, *ThRv* 82, 1986, Sp. 25f.; eine neue Edition und Übersetzung wird von P.Schäfer vorbereitet.

⁸ Vgl. dazu P.Schäfer, *מהדורה ביקורתית של היכלות זוטרת*, *Tarbiz* 54, 1984, S. 153–157.

⁹ Dazu J.Dan, *JSJ* 17, 1986, S. 96–98.

¹⁰ Dazu P.Schäfer, *JSJ* 16, 1985, S. 129–131.

¹¹ *Bet ha-Midrash*, vol. II, S. 40–47; *Batei Midrashot*, vol. I, S. 55–62.

¹² Eine Edition mit Übersetzung und Kommentar wird von K.Herrmann vorbereitet.

1.2.2. Hinsichtlich der *Re'uyyot Yehezqel*¹⁴ hat sich trotz der Bemerkungen von Scholem und Gruenwald¹⁵ inzwischen weitgehend die Erkenntnis durchgesetzt, daß wir es hier eher mit einem Midrash zu Ezechiel denn mit einem genuinen Hekhalot-Text zu tun haben¹⁶; trotz dieser Bedenken wurde der Text in die *Konkordanz* aufgenommen.

1.2.3. Desgleichen werden sich schwerlich überzeugende Gründe dafür ins Feld führen lassen, daß der *Pereq Shira* genannte Text¹⁷ zur Hekhalot-Literatur zu rechnen ist.

1.2.4. Von Anfang an war aus überwiegend technischen Gründen nicht beabsichtigt, die Geniza-Fragmente in die *Synopse* zu integrieren. Sie sind inzwischen in einem separaten Band erschienen¹⁸ und enthalten auch die von I. Gruenwald in *Tarbiz* 38, 1968/69, S. 354–372, edierten Fragmente. Allerdings stellt sich hier eher die Frage, ob *alle* diese Fragmente zur Hekhalot-Literatur gehören (s. unten 1.3.3). Die Geniza-Fragmente sind ausnahmslos in der *Konkordanz* berücksichtigt.

1.2.5. *Sefer ha-Razim*¹⁹. Dieser Text ist gewiß nicht Bestandteil der Hekhalot-Literatur im engeren Sinne; er wird auch in keiner der großen Hekhalot-Handschriften überliefert. Dennoch enthält er Traditionen, die sich wenigstens teilweise mit ähnlichen Überlieferungsstücken in der Hekhalot-Literatur überschneiden.

1.2.6. Dasselbe gilt für andere magische Texte, die mit *Sefer ha-Razim* verwandt sind, so etwa *Sefer ha-Malbush*²⁰ und *Havdala de-Rabbi 'Aqiva*²¹. Letzterer weist z.T. wörtliche Übereinstimmungen mit einem Hekhalot-Text auf, der als ein ganz zentrales und besonders altes Beispiel dieser Literaturgattung gilt (*Hekhalot Zutarti*).

1.2.7. Ein besonderes Problem ist der *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* genannte Text²². Zwar hat P. Alexander²³ mit seiner Kritik Recht, daß der Hinweis auf die

¹³ Hrsg. von P. Schäfer in Zusammenarbeit mit G. Reeg und unter Mitwirkung von K. Herrmann, C. Rohrbacher-Sticker und G. Weyer, Bd. I, Tübingen 1986 [TSAJ 12].

¹⁴ Ed. I. Gruenwald, *Temirin*, vol. I, Jerusalem 1972, S. 101–139; S. A. Wertheimer, *Batei Midrashot*, vol. II, S. 127–134.

¹⁵ *Jewish Gnosticism*, S. 5; *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, S. 106; 134.

¹⁶ Vgl. P. Schäfer, »Tradition and Redaction in Hekhalot Literature«, *JJS* 14, 1983, S. 173; A. Goldberg, »Das Schriftzitat in der Hekhalot-Literatur«, *FJB* 13, 1985, S. 59.

¹⁷ Leider liegt weiterhin nur die ungedruckte Dissertation von M. Beit-Arié, *Pereq Shira*, Jerusalem 1967, vor.

¹⁸ *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, hrsg. von P. Schäfer, Tübingen 1984 [TSAJ 6].

¹⁹ Ed. M. Margalioth, Jerusalem 1966; Übersetzung von M. A. Morgan, *Sefer ha-Razim. The Book of the Mysteries*, Chico, California 1983 [SBL Texts and Translations, 25; Pseudepigrapha Series, 11].

²⁰ Bisher nicht ediert; vgl. dazu M. Margalioth, *Sefer ha-Razim*, S. 33ff.

²¹ Ed. G. Scholem, *Tarbiz* 50, 1980/81, S. 243–281.

²² Ed. Wertheimer, *Batei Midrashot*, vol. II, S. 343–418; Jellinek, *Bet ha-Midrash*, vol. III, S. 12–64; Übersetzung A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. IV, Leipzig 1909 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 168–269.

²³ *JJS* 34, 1983, S. 105.

literarische Gattung und die zahlreichen anderen Handschriften nicht ausreicht, um den Ausschluß von *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* aus der *Synopse* zu begründen, zumal der Text bzw. Teile davon in einigen Hekhalot-Handschriften überliefert werden; allerdings wird in der *Synopse* darüber hinaus vermutet, daß die Inkorporation von Metaṭron-Partien in *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* ein sekundäres literarisches Entwicklungsstadium reflektieren könnte²⁴, und dies ist ein gewichtigeres Argument. Inzwischen wurde diese Vermutung dahingehend präzisiert, daß zunächst die §§71–80 in *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* integriert wurden und daß über diese »Nahtstelle« die Verknüpfung des ursprünglich selbständig überlieferten 3. Henoch mit dem ebenfalls zunächst selbständigen *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* erfolgte²⁵. Unbeschadet der Affinität bestimmter Teile der Hekhalot-Literatur zu *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* (in einem offensichtlich späten Stadium der literarischen Entwicklung) lassen solche redaktionskritischen Überlegungen doch die begründete Entscheidung zu, *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* nicht als Bestandteil der Hekhalot-Literatur zu behandeln.

1.2.8. Dagegen ist mit dem Hinweis auf zahlreiche Hekhalot-Texte »scattered through the minor midrashim« kaum die »Unvollständigkeit« des von der *Synopse* erfaßten Materials zu monieren²⁶. Gewiß bestehen Beziehungen zwischen der Hekhalot-Literatur und dem Midrash *Elle Ezkera* (der seinerseits nur eine von zahlreichen Rezensionen der Erzählung von den Zehn Märtyrern ist)²⁷, den *Gedullat Moshe*-Traditionen²⁸ oder auch dem Merkava-Abschnitt in *Midrash Mishle*²⁹, aber ebenso gewiß gehören diese Texte alle nicht in dem Sinne zur Hekhalot-Literatur wie das in den Hekhalot-Handschriften tradierte Textmaterial; sie sind zur Kommentierung der Hekhalot-Literatur heranzuziehen, aber kaum gleichberechtigt mit den Handschriften der *Synopse* zu edieren. Mit demselben Argument könnte man verlangen, daß etwa die talmudische Version von der Prüfung des Adepten (b Ḥag 14b) oder die rabbinische Fassung der Geschichte von den vier Rabbinen im *pardes* (t Ḥag 2,3–4; y Ḥag 2,1, fol. 77b; ShirR zu Cant 1,4; b Ḥag 14–15b) in einer Edition der Hekhalot-Literatur berücksichtigt würden.

1.3. Für die Bestimmung des Umfangs der Hekhalot-Literatur problematisch, wenngleich für den Benutzer weniger folgenreich, sind die Texte, die man zwar in der *Synopse* und in den *Geniza-Fragmenten* findet, die man aber in einer der Hekhalot-Literatur gewidmeten Edition kaum erwarten würde:

²⁴ *Synopse*, S. IX.

²⁵ P. Schäfer, »Handschriften zur Hekhalot-Literatur«, *FJB* 11, 1983, S. 187f.

²⁶ P. Alexander, *JJS* 34, 1983, S. 105.

²⁷ Dazu jetzt ausführlich G. Reeg, *Die Geschichte von den Zehn Märtyrern. Synoptische Edition mit Übersetzung und Einleitung*, Tübingen 1985 [TSAJ 10].

²⁸ Ed. Wertheimer, *Batei Midrashot*, vol. 1, S. 277–285; vgl. dazu auch *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Fragment 21 = S. 171–181.

²⁹ Ed. Buber, fol. 33bf.

1.3.1. Hinsichtlich des *Seder Rabba di-Bereshit*³⁰ ist sicher zutreffend, daß dieser Text eher zu *Ma'ase Bereshit* gehört als zu *Ma'ase Merkava*³¹. Allerdings sollte man nicht übersehen, daß die Unterscheidung zwischen *Ma'ase Bereshit* und *Ma'ase Merkava* eine Erfindung der Rabbinen ist, an die sich die Hekhalot-Handschriften nicht unbedingt halten. Die *Synopse* zeigt gerade, wie sehr diese beiden Traditionskomplexe in den Handschriften miteinander verwoben sind und wie schwierig es wäre, sie jeweils säuberlich auseinanderzuhalten. Hier wäre es ohne Zweifel die sehr viel schlechtere Entscheidung, den Versuch einer Trennung zu unternehmen und *Seder Rabba di-Bereshit*-Traditionen vollständig aus der Hekhalot-Literatur auszuschneiden.

1.3.2. Schwieriger liegt der Fall bei *Harba de-Moshe*³². P.Alexander hat zweifellos grundsätzlich mit seiner Kritik Recht, daß es nicht genügt, sich darauf zurückzuziehen, daß die Handschriften *Harba de-Moshe* zusammen mit anderen Hekhalot-Texten tradieren, weil dieses Argument dann etwa auch für *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva* gelten müsse³³. Obgleich man die Art der Integration der beiden Texte in das Hekhalot-Material durchaus unterschiedlich beurteilen könnte, ist das Hauptproblem ein inhaltliches: Inhaltlich ist *Harba de-Moshe* am ehesten mit Texten wie *Sefer ha-Razim*, *Sefer ha-Malbush* und insbesondere *Havdala de-Rabbi 'Aqiva* zu vergleichen, die allesamt nicht in die *Synopse* aufgenommen wurden. Es stellt sich hier die Frage nach der Abgrenzung der Hekhalot-Literatur zum weiten und nahezu unerforschten Feld der magischen Schriften in hebräischer und aramäischer Sprache, die noch völlig offen ist³⁴.

1.3.3. Dies gilt auch für einige der in den *Geniza-Fragmenten zur Hekhalot-Literatur* edierten Fragmente (vgl. Fragment 17 und vor allem Fragment 20), die eng mit den von J.Naveh und S.Shaked edierten magischen Texten aus der Geniza verwandt sind³⁵.

³⁰ Ed. Wertheimer, *Batei Midrashot*, vol. I, S. 19–48; *Synopse*, §§518–540; 714–727; 743–820; 832–853. Dazu N.Sed, »Une cosmologie juive du haut moyen age. La Bēraytā dī Ma'aseh Bērēšit«, *REJ* 123, 1964, S. 259–305; 124, 1965, S. 23–123; id., *La Mystique Cosmologique Juive*, Berlin-Paris-New York 1981. Eine Neubearbeitung und Übersetzung wird von Ch. Weinag vorbereitet.

³¹ P.Alexander, *JJS* 34, 1983, S. 105.

³² Ed. M.Gaster, London 1896 = id., *Studies and Texts*, vol. III, New York 1971, S. 69–94; Übersetzung ibid., vol. I, S. 312–329; Appendix I, ibid., S. 330–336; *Synopse*, §§598–622; 640–650.

³³ *JJS* 34, 1983, S. 105.

³⁴ J.Dan (לבעיית הפריודיצייה של תורת הסוד העברית משלהי העת העתיקה אל ימי-הביניים), *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, Jerusalem 1986, S. 97) rechnet *Harba de-Moshe* und *Havdala de-Rabbi 'Aqiva* zur »späten Schicht der Hekhalot- und Merkava-Literatur«; *Sefer ha-Razim* dagegen gehört für ihn zu einer »sehr viel älteren Schicht«.

³⁵ J.Naveh – S.Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden 1985.

Zusammenfassend gilt somit für den Umfang der Hekhalot-Literatur: Ein Textcorpus, das diese Literaturgattung möglichst vollständig wiedergeben will, sollte pragmatisch angelegt sein und weder eine maximalistische noch (viel weniger) eine minimalistische Lösung favorisieren. Aufgabe der zukünftigen Forschung wird es insbesondere sein, verstärkt die magische Literatur der Spätantike zu berücksichtigen und in die Frage der Überschneidung der Hekhalot-Literatur mit und ihrer Abgrenzung von anderen literarischen Gattungen einzubeziehen³⁶. Das Ergebnis wird um so überzeugender ausfallen, je stärker es das dynamische Zusammenspiel mehrerer und nicht eindeutig fixierbarer Faktoren zum Ausdruck bringt und je weniger es die Definition einer statischen Größe »Hekhalot-Literatur« anstrebt.

2. Die Abgrenzung der Hekhalot-Texte nach innen

Die durch die *Synopsis* angeregte Erforschung der Hekhalot-Literatur in den letzten Jahren hat nicht nur die Abgrenzung dieser Literaturgattung nach außen, sondern auch die Unterscheidung und Definition der ihr zugeordneten »Werke« nach innen problematisiert³⁷. Die Sicherheit, mit der noch Scholem³⁸ und Gruenwald³⁹ die einzelnen »Schriften« voneinander abgrenzen und (zumindest für einzelne Teile) eine zeitliche Abfolge suggerieren konnten, ist angesichts des Handschriftenbefundes zunehmend ins Wanken geraten. Die Hekhalot-Literatur bietet sich vielmehr als weitgehend ungefestigtes, fließendes Textmaterial dar, dessen unterschiedliche Konfigurationen in den Handschriften eher Momentaufnahmen eines dynamischen Prozesses widerspiegeln denn das Ergebnis einer zielgerichteten Redaktion mit Abschlußintention. Dieser Befund stellt die redaktionelle Identität der einzelnen »Schriften« der Hekhalot-Literatur im Sinne klar voneinander abgrenzbarer »Werke« in Frage und erweist insbesondere die Suche nach einem »Urtext« solcherart definierter »Schriften« als methodische Sackgasse.

Die detaillierte Analyse der einzelnen Handschriften und der durch die Handschriften repräsentierten unterschiedlichen Realisierungen der jeweiligen »Schriften« (= Makroformen) der Hekhalot-Literatur hat folgende Ergebnisse erbracht:

³⁶ Vgl. P.Schäfer, *תיחומה של ספרות ההיכלות*, in: *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, Jerusalem 1986, S. 87–92.

³⁷ Vgl. P.Schäfer, »Tradition and Redaction in Hekhalot Literature«, *JSJ* 14, 1983, S. 172–181; id., »Handschriften zur Hekhalot-Literatur«, *FJB* 11, 1983, S. 113–193; id., »Prolegomena zu einer kritischen Edition und Analyse der *Merkava Rabba*«, *FJB* 5, 1977, S. 65–101; id., »Die Beschwörung des *sar ha-panim*. Kritische Edition und Übersetzung«, *FJB* 6, 1978, S. 107–145; id., »Aufbau und redaktionelle Identität der Hekhalot Zutrati«, *JJS* 33, 1982, S. 569–582; id., »Zum Problem der redaktionellen Identität von *Hekhalot Rabbati*«, *FJB* 13, 1985, S. 1–22; id., *לבעית הזהות העריכתית של היכלות רבתי*, in: J.Dan (Hrsg.), *Mysticism in Hekhalot and Merkavah Literature: Proceedings of the First International G.G.Scholem Memorial Conference on Jewish Mysticism* (im Druck); id., »Ein neues Fragment zur Metoposkopie und Chiromantik«, *FJB* 13, 1985, S. 61–82.

³⁸ *Jewish Gnosticism*, S. 5–7.

³⁹ *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, S. 134ff.

2. Die Abgrenzung der Hekhalot-Texte nach innen

2.1. Die unter dem Titel 3. Henoch subsumierte Makroform ist im Vergleich zu anderen Hekhalot-Texten relativ stabil, erlaubt aber keineswegs die Rekonstruktion eines in irgendeiner Weise »ursprünglichen« Textes. Weder der älteste handschriftliche Zeuge, ein Geniza-Fragment, noch auch einige besonders junge Handschriften lassen sich mit dem Standardtext des 3. Henoch in Einklang bringen⁴⁰. Der von P.Alexander erwogene »core« des 3. Henoch⁴¹ hat sich als die Textform erwiesen, die Ende des 12./Anfang des 13. Jahrhunderts von den *ḥaside ashkenaz* tradiert und sehr wahrscheinlich auch produziert wurde⁴². Überschneidungen mit anderen Makroformen ergeben sich insbesondere bei *Alpha Beta de-Rabbi 'Aqiva*, *Hushbena de-Qeṣa* und *Ṣeluta de-Eliyahu*.

2.2. Der *Hekhalot Rabbati* genannte Text hat verschiedene Ausformungen erfahren, von denen die durch die §§81–306 repräsentierte Makroform als Standardtext gelten darf. Allerdings sind daneben mehrere andere Makroformen bezeugt, die z.T. einen erheblich anderen Textbestand bieten. Während der Anfang der Makroform mit §81 relativ stabil ist, läßt sich das Ende nicht verbindlich festlegen und reicht in einigen wichtigen Textzeugen bis §495⁴³. Von besonderer Bedeutung sind auch hier die Geniza-Fragmente, die beträchtlich von der rezipierten Textform abweichen⁴⁴.

2.3. Im wahrsten Sinne des Wortes als »something of a hodgepodge«⁴⁵ erweist sich dagegen die mit dem Titel *Hekhalot Zutarti* versehene Makroform, die weder nach inhaltlichen noch nach formalen Kriterien als redaktionell sinnvoll strukturierte Texteinheit abgegrenzt werden kann. Wir verdanken die »Schrift« *Hekhalot Zutarti* nicht so sehr zielgerichteter Redaktion, als vielmehr dem Bestreben, das in den Handschriften auf *Hekhalot Rabbati* folgende Textmaterial in irgendeiner Weise zu benennen und von *Hekhalot Rabbati* zu unterscheiden⁴⁶. Angesichts dieses Befundes ist es kaum angebracht, *Hekhalot Zutarti* als »älteste(n) Text« der Hekhalot-Literatur zu bezeichnen, »den wir überhaupt haben«⁴⁷.

2.4. Relativ fest umrissen ist dagegen die von Scholem *Ma'ase Merkava* genannte Makroform, wenngleich auch hier nicht wenige Handschriften Partien des Textes in unterschiedlich strukturierten redaktionellen Zusammenhängen darbieten.

⁴⁰ Dazu ausführlich *FJB* 11, 1983, S. 188f.; *FJB* 13, 1985, S. 62f.; *Geniza-Fragmente*, S. 135.

⁴¹ P.Alexander, »The Historical Setting of the Hebrew Book of Enoch«, *JJS* 28, 1977, S. 157; vgl. jetzt id., »Appendix: 3 Henoch«, in: Schürer – Vermes – Millar – Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. III.1, S. 269–277.

⁴² Darauf wird ausführlicher die in Vorbereitung befindliche Neufassung des Aufsatzes in *FJB* 11, 1983, S. 113–193, eingehen.

⁴³ Dazu ausführlicher unten 3.1.1.–3.1.12.

⁴⁴ Dazu unten S. XXI mit Anmerkung 104 und *FJB* 13, 1985, S. 1–22.

⁴⁵ Scholem, *Jewish Gnosticism*, S. 83.

⁴⁶ Ausführlich dazu *JJS* 33, 1982, S. 569–582.

⁴⁷ Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 49; vgl. auch J.Dan, »Three Types of Ancient Jewish Mysticism«, *The Seventh Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies*, Judaic Studies Program, University of Cincinnati, 1984, S. 10.

ten⁴⁸. Keine Handschrift erhebt den Anspruch, eine redigierte »Schrift« mit dem Titel *Ma'ase Merkava* oder irgendeinem anderen Titel zu präsentieren.

2.5. Eine eher stabile Texteinheit scheint auch in der in den Handschriften selbst als *Merkava Rabba* bezeichneten Makroform vorzuliegen. Dennoch ergeben sich bei genauerer Analyse nicht unbeträchtliche Probleme hinsichtlich der Zuordnung bestimmter Partien am Anfang (Beschwörung des *šar ha-panim* und *hotam gadol/keter nora*-Stück) und am Ende (ab §671)⁴⁹.

2.6. Die *Ši'ur Qoma*-Überlieferungen bieten sich in den Hekhalot-Handschriften in so disparater Weise und in so unterschiedlichen redaktionellen Zusammenhängen dar, daß jeder Versuch der Abgrenzung dieser Texteinheit von anderen »Schriften« der Hekhalot-Literatur als im Ansatz verfehlt betrachtet werden muß. Dies gilt in besonderer Weise für die »Wiederentdeckung« eines angeblichen Urtextes durch M. Cohen: Nicht nur ist die Handschrift, die diesen »Urtext« repräsentieren soll, erheblich jünger als von Cohen angenommen, die Fassung dieses »Urtextes« wird zudem durch keines der sehr viel älteren Geniza-Fragmente (die Cohen zum größten Teil nicht gekannt hat) gestützt⁵⁰. Die *Ši'ur Qoma*-Texte bieten somit ein besonders prägnantes Beispiel für die Fluktuation und die redaktionelle Unabgeschlossenheit der Hekhalot-Literatur.

2.7. Dies gilt schließlich auch für den Komplex der *Seder Rabba di-Bereshit* genannten Makroform, die ebenfalls in verschiedenen redaktionellen Zusammenhängen überliefert wird. Die durch die in der *Synopse* edierten Handschriften zugänglich gewordenen Fassungen des Textes lassen die Frage nach der redaktionellen Identität einer Makroform *Seder Rabba di-Bereshit* offener denn je erscheinen⁵¹. Die Arbeiten von N. Sed⁵², so verdienstvoll sie für das Verständnis der *Seder Rabba di-Bereshit*-Überlieferungen sind, haben zur Klärung dieser Frage wenig beigetragen.

3. *Hekhalot Rabbati*

Die *Übersetzung der Hekhalot-Literatur* orientiert sich aus den oben dargelegten Gründen ebensowenig wie die *Synopse* an fest umrissenen und eindeutig definierten redaktionellen Einheiten. Da aber die *Übersetzung* anders als die *Synopse* nicht in einem Band publiziert werden kann, muß sich die Einteilung der Bände nach praktischen Erwägungen richten. Das in diesem Band übersetzte Textmaterial deckt sich im wesentlichen mit der Makroform *Hekhalot Rabbati*; es

⁴⁸ Vgl. dazu *FJB* 11, 1983, S. 176ff.

⁴⁹ Ausführlich dazu *FJB* 5, 1977, S. 65–101.

⁵⁰ Ausführlich dazu P. Schäfer, »*Ši'ur Qoma*: Rezensionen und Urtext«, im Druck; vgl. auch D. J. Halperin, *JAOS* 106, 1986, S. 577f.

⁵¹ Vgl. dazu auch A. Goldberg, *FJB* 13, 1985, S. 56f. Anm. 15.

⁵² Siehe oben Anm. 30; dazu P. Schäfer, *REJ* 144, 1985, S. 191–193.

versteht sich von selbst, daß damit keineswegs beabsichtigt ist, Umfang und Inhalt einer »Schrift« *Hekhalot Rabbati* festzulegen.

3.1. Handschriften

Die überaus zahlreichen Handschriften, in denen Makroformen des idealen Textes »*Hekhalot Rabbati*«⁵³ realisiert werden, konnten weder in der *Synopse* noch in der *Übersetzung* vollständig berücksichtigt werden. Im folgenden seien die bisher bekannten und analysierten Handschriften zu *Hekhalot Rabbati* in einer Übersicht zusammengestellt; die in der *Übersetzung* durchgängig konsultierten Handschriften sind mit einem Stern (*) versehen. Die Übersicht orientiert sich an der Zuordnung der Handschriften zu den verschiedenen Makroformen von *Hekhalot Rabbati*, wie sie in *FJB* 11, 1983, beschrieben wurde⁵⁴.

3.1.1. §§81–193

MS Oxford Opp. 467 (Neubauer 1791), fol. 62b–70b; ashkenazisch, Anfang 18. Jh.

3.1.2. §§81–277

*MS Vatikan Ebr. 228, fol. 69b–85a; byzantinisch, Ende 14. Jh. bis ca. 1470⁵⁵.

MS Leningrad Ebr. II A 6, fol. 49a–61b; orientalisch, Ende 16./Anfang 17. Jh.

*MS Leiden Or. 4730 (Scaliger 13), fol. 55a–66a; italienisch, 16./17. Jh.⁵⁶

MS London Or. 6666 (Margoliouth 735), fol. 1a–8b (Fragment, doch ist die Zugehörigkeit zur Makroform §§81–277 wahrscheinlich)⁵⁷; orientalisch, 16./17. Jh.⁵⁸

MSS New York JTS ENA 2585, fol. 34a–34b, und 2709, fol. 45a–45b (zwei zusammengehörige Fragmente, deren Zugehörigkeit zur Makroform §§81–277 ebenfalls wahrscheinlich ist)⁵⁹.

⁵³ Vgl. *FJB* 11, 1983, S. 159: »Der Terminus 'Makroform' bezeichnet ... sowohl den fiktiven oder idealen einzelnen Text, von dem vorgängig und in abgrenzender Weise in der Literatur immer schon die Rede ist (z.B. HR im Unterschied zu HZ usw.) als auch die unterschiedlichen Realisierungen dieses Textes in den verschiedenen Handschriften«.

⁵⁴ Die Übersicht folgt einer überarbeiteten und erweiterten Fassung des Aufsatzes, die zum Druck vorbereitet wird. Die Folioangaben beziehen sich jeweils nur auf die zu den entsprechenden Makroformen von *Hekhalot Rabbati* gerechneten Partien der Handschriften; Angaben zur Provenienz und Datierung gehen, soweit nichts anderes vermerkt, auf briefliche Mitteilungen von M. Beit-Arié zurück.

⁵⁵ *Synopse*, S. X.

⁵⁶ Die Handschrift wurde in der *Übersetzung* als Beispiel einer späten Handschrift mit eigenwilligen Lesarten berücksichtigt.

⁵⁷ Vgl. *FJB* 11, 1983, S. 142f.; 169.

⁵⁸ G. Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, vol. III, London 1909–1915 (Nachdruck London 1965), S. 3.

⁵⁹ Vgl. *FJB* 11, 1983, S. 145f.; 169.

3.1.3. §§81–306

- *MS Oxford Michael 9 (Neubauer 1531), fol. 19b–38a; ashkenazisch, ca. 1300⁶⁰.
- *MS München Cod. hebr. 40, fol. 80a–93b; ashkenazisch, Ende 15. Jh.
- *MS München Cod. hebr. 22, fol. 149a–160b; italienisch, Mitte 16. Jh.
- *MS Dropsie 436, fol. 1–41; sefardisch, 15. Jh.
- *MS Budapest Kaufmann 238, fol. 169–183; italienisch, 15. Jh.
- MS Mailand Ambrosiana B 54 Sup., fol. 69a–83a; italienisch, 16. Jh.⁶¹
- MS Vatikan Ebr. 505, fol. 64a–67a (Fragment); italienisch, 15. Jh.⁶²
- MS Paris Alliance Israélite H.55.A, fol. 183a–195b; italienisch, 17. Jh.⁶³
- MS Christ Church, fol. 40a–50b; sefardisch, 1635/36⁶⁴.
- MS Livorno, fol. 7a–32b (inkorporiert die Serubavel-Apokalypse in *Hekhalot Rab-bati*).
- MS Jerusalem 381, fol. 1a–23a (ebenfalls einschließlich der Serubavel-Apokalypse); sefardisch, 16. oder 17. Jh.⁶⁵

3.1.4. §§81–335

- *MS New York JTS 8128, fol. 1b–15a; ashkenazisch, Ende 15./Anfang 16. Jh.

3.1.5. §§81–321 + 489–495

- *MS Florenz Laurenziana Plut. 44.13, fol. 95b = 92b = 135a–106b = 103b = 124a; italienisch, Anfang 14. Jh.
- MS Günzburg 90,9, fol. 136a–150a; italienisch, vielleicht 14. Jh.⁶⁶
- MS Cambridge Add. 405.4, fol. 316a–338b; italienisch, Mitte 16. Jh.⁶⁷
- MS Günzburg 175,4, fol. 102a–120a⁶⁸.

⁶⁰ Damit präzisiert M.Beit-Arié die Angabe in der *Synopse*, S. IX: fol. 1b–18a sind nach neueren Untersuchungen Beit-Ariés auf den Anfang des 14. Jh. zu datieren und fol. 19b–183b »ca. 1300«.

⁶¹ So die Angabe auf der Karte im Institute for Microfilmed Hebrew Manuscripts der Hebräischen Universität Jerusalem.

⁶² Siehe die vorherige Anmerkung.

⁶³ Siehe die vorherige Anmerkung.

⁶⁴ So der Schreibervermerk fol. 59b/30 u.ö.; s. *FJB* 11, 1983, S. 125.

⁶⁵ So Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions*, S. 14.

⁶⁶ Cohen, *ibid.*, S. 7.

⁶⁷ *FJB* 11, 1983, S. 125; Cohen, *ibid.*, S. 7: 16. oder 17. Jh., »apparently a copy of the Guenzburg manuscript«.

⁶⁸ Diese Handschrift ist nur bedingt zur Makroform §§81–495 zu rechnen (siehe *FJB* 11, 1983, S. 191 Anm. 16); sie enthält genauer: §§81–306 + 320–334 + 318–321 + 489–495.

3.1.6. §§281–306

*MS Vatikan Ebr. 228, fol. 85b–88b; byzantinisch, Ende 14. Jh. bis ca. 1470.

MS London Harley 5510 (Margoliouth 754), fol. 112a–113b; italienisch-nordafrikanisch, 14./15. Jh.⁶⁹

3.1.7. §§281–298 + 320–334

MS Parma 1287/1 (de Rossi 2239), fol. 1a–2b (3a)⁷⁰.

3.1.8. §§297–334

*MS Florenz Laurenziana Plut. 44.13, fol. 93b = 90b = 137a–94b = 91b = 136a; italienisch, Anfang 14. Jh.⁷¹

3.1.9. §§299–306

MS London Add. 15299 (Margoliouth 752), fol. 138a–138b; ashkenazisch, 14. Jh.⁷²

3.1.10. Fragmente

MS New York JTS L899a, fol. 60a–60b.

*MS Cambridge T.-S. K 21.95.S, col. A–F; orientalisch, vor dem 9. Jh.⁷³

*MS Cambridge T.-S. K 21.95.K, fol. 1a–2b; orientalisch, vor der Mitte des 11. Jh.⁷⁴

*MS Cambridge T.-S. K 21.95.M, fol. 1a–2b; orientalisch, vor der Mitte des 11. Jh.⁷⁵

*MS Cambridge T.-S. K 21.95.I, fol. 2a/b; orientalisch, ca. 12. Jh.⁷⁶

*MS Cambridge T.-S. AS 142.94, fol. 1a–1b; orientalisch, ca. 12. Jh.⁷⁷

*MS Cambridge T.-S. K 1.97, fol. 2a–2b; nordafrikanisch oder spanisch, 13. Jh.⁷⁸

⁶⁹ Margoliouth III, S. 46.

⁷⁰ Ausführlicher zu dieser Handschrift in der Neufassung des Beitrags in *FJB* 11, 1983.

⁷¹ Dazu *FJB* 11, 1983, S. 172.

⁷² Margoliouth III, S. 31. Ob es sich bei diesem Text um eine eigene Makroform handelt, ist zweifelhaft.

⁷³ Dazu *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 9ff.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 33ff.

⁷⁵ *Ibid.*, S. 53ff.

⁷⁶ *Ibid.*, S. 68ff.

⁷⁷ *Ibid.*, S. 76ff.

⁷⁸ *Ibid.*, S. 82ff.

MS Oxford Heb. f.56, fol. 125a; orientalisch, 14. Jh.⁷⁹

MS New York JTS ENA 3042, fol. 6a–6b.

MS New York JTS ENA 3021, fol. 1a–1b.

MSS Warschau 877, fol. 1a–2b, und 869, fol. 3a–7b; ashkenazisch, sehr spät.

3.1.11. Einige Handschriften ordnen das Hekhalot-Material in einer Weise an, daß die darin verstreuten Partien aus *Hekhalot Rabbati* keiner Makroform zugeordnet werden können:

MS Oxford Michael 175 (Neubauer 2257), fol. 24b; fol. 25b–26a; fol. 27b; ashkenazisch, Anfang 17. Jh.

MS Oxford Opp. 495 (Neubauer 1568), fol. 43b; fol. 44a–44b; fol. 45b; ashkenazisch, Anfang 17. Jh.

MS New York Enelow 704 (JTS 1786), fol. 24a–24b; fol. 26a–26b; fol. 29a–29b.

MS New York HI-51 (JTS 2018), fol. 9b–10a; fol. 10b–12a.

3.1.12. Die §§307–314 (*Pereq R. Neḥunya b. Haqana*), 318–321 (*ḥotam gadol/keter nora*) und 322–334 (Gebet) werden in folgenden Handschriften nicht zu *Hekhalot Rabbati* gerechnet, sondern folgen im Anschluß an die klar abgetrennte Makroform:

*MS Vatikan Ebr. 228, fol. 88b–89b (s. oben 3.1.2. und 3.1.6.); nur §§307–314.

*MS Oxford Michael 9, fol. 38a (s. oben 3.1.3.); §§318–321.

*MS München Cod. hebr. 40, fol. 93b–94a (s. oben 3.1.3.); §§318–321.

*MS Dropsie 436, fol. 41 (s. oben 3.1.3.); §§318–321.

*MS Budapest Kaufmann 238, fol. 183–184 (s. oben 3.1.3.); §§320–334.

MS Paris Alliance Israélite H.55.A, fol. 195b–197b (s. oben 3.1.3.); §§320–334.

3.2. Titel

Die *Hekhalot Rabbati* genannten Makroformen werden in den Handschriften mit zahlreichen Über- und Unterschriften versehen. Dabei dominieren unspezifische Bezeichnungen wie »Hekhalot« oder »Hekhalot/Kapitel des R. Yishma'el«; manche Handschriften verwenden auch den Terminus »Merkava« oder »Ma'ase Merkava«⁸⁰. Der klassische Titel »Hekhalot Rabbati«⁸¹ ist nur in zwei Handschriften belegt, und zwar einmal als Unterschrift⁸² und nur einmal als Titel im

⁷⁹ Dazu P.Schäfer, »Ein neues Fragment zu *Hekhalot Rabbati*«, im Druck.

⁸⁰ Einzelheiten dazu *FJB* 11, 1983, S. 176.

⁸¹ Er findet sich erstmals bei Hai Gaon, s. unten 3.4.1.

⁸² MS New York 8128, fol. 15a/28; *Synopse*, §335.

eigentlichen Sinne⁸³; er ist demnach für die Textgeschichte von *Hekhalot Rabbati* wenig signifikant.

3.3. *Sprache*

Die Sprache der Hekhalot-Literatur im allgemeinen und von *Hekhalot Rabbati* im besonderen ist noch nicht systematisch erforscht worden⁸⁴. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß Hebräisch die Originalsprache von *Hekhalot Rabbati* ist (andere Texte sind in unterschiedlicher Weise mit aramäischen Partien durchsetzt); eine Übersetzung von einem unbekannten Original ins Hebräische oder Aramäische dürfte ganz unwahrscheinlich sein.

Das Hebräische steht dem Hebräisch der klassischen rabbinischen Literatur nahe, kann aber feststehende Termini mit neuen Bedeutungsinhalten versehen (z.B. מרה = »Geheimnis«⁸⁵) oder sogar ganz neue Wortschöpfungen prägen (z.B. זיהיון = »Erhabenheit«⁸⁶). Neben Lehnwörtern aus dem Lateinischen und Griechischen, wie sie für das »rabbinische« Hebräisch allgemein charakteristisch sind (z.B. familia⁸⁷, ἡγεμών⁸⁸, πύλη⁸⁹, λιθικός⁹⁰, ἰστοκεραία⁹¹, συρκόν⁹²), enthält *Hekhalot Rabbati* eine bemerkenswerte Anzahl von griechischen Wendungen oder Sätzen, die in (meist korrupter) hebräischer Transkription dargeboten werden und von den Schreibern nicht mehr verstanden oder als Gottesnamen aufgefaßt wurden. In seiner bis heute nicht überholten Studie שרידי משפטים ומונחים יוניים hat Y. Levy mehrere solcher formelhaften Wendungen wahrscheinlich gemacht⁹⁴. Auffallend sind auch die griechischen Kapitelzählungen in MS New York von Kapitel 20 bis 29 einschließlich⁹⁵.

Der Stil der Hekhalot-Literatur ist vor allem von Ph. Bloch⁹⁶ und G. Scholem⁹⁷ beschrieben worden, doch fehlen bisher wirklich umfassende und grundlegende

⁸³ MS Warschau 877, fol. 1a.

⁸⁴ Die linguistische Studie zu *Hekhalot Zutarti* von Jonas Greenfield, die immer wieder durch die Fachliteratur geistert (Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, S. 142; Elior, *Hekhalot Zutarti*, S. 9), ist nie publiziert worden.

⁸⁵ Vgl. §§279; 280 u.ö.

⁸⁶ Vgl. §§100; 167; 200; 216; 227; 260 u.ö.

⁸⁷ Vgl. §§126; 295; 313 u.ö.

⁸⁸ Vgl. §120.

⁸⁹ Vgl. §113.

⁹⁰ Vgl. §233.

⁹¹ Vgl. §235.

⁹² Ibid.

⁹³ *Tarbiz* 12, 1940/41, S. 163–167 = עולמות נפשיים, Jerusalem 1960, S. 259–265.

⁹⁴ Vgl. ἐν οὐρανῷ ζῶν (§172); ἀήρ, γῆ, πῦρ, ὕδωρ (§§230; 301); θεὸς οὐρανῶν πῦρ γῆς, σιγὴ ἐστὶ (§230); ἀρίστην ἡμέραν. ἀρίστην εὐχὴν/τύχην, φῆγων σημεῖον, εἰρήνη (§233); θεὸς οὐρανὸς γῆ ὁ (ὦ?) δεσπότης (§236).

⁹⁵ §§205–259.

⁹⁶ »Die מרכבה, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluß auf die Liturgie«, *MGWJ* 37, 1893, S. 259f.

⁹⁷ *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 62ff.

Analysen⁹⁸. Ein eigentümliches Charakteristikum nahezu aller Texte ist die redundante Sprache mit ihrer Häufung teils synonymen teils sich überschneidender Begriffe, deren Abgrenzung voneinander oft größte Schwierigkeiten bereitet; kaum eine andere literarische Gattung in hebräischer Sprache verfügt bei bestimmten (freilich begrenzten) Wortfeldern über ein so ausgeprägtes sprachliches Instrumentarium. Das Interesse des Lesers, der mit Spannung den endlosen Variationen gleichbedeutender oder ähnlich klingender Worte folgt, stößt häufig gewissermaßen ins Leere: Die Aussage erschöpft sich in eben diesen litaneiartigen Reihungen. Dies gilt ganz besonders für die Stellen, an denen der *yored merkava* (und mit ihm der Leser) das Ziel seiner Wünsche erreicht, die Schau Gottes auf dem Thron seiner Herrlichkeit. Das Unvermögen, dieses Ziel sprachlich angemessen zu beschreiben, äußert sich in einer Sprache, die in ihrer überbordenden Fülle letztlich nichts mehr sagt, oder anders formuliert: Die Redundanz der Sprache ist Ausdruck der Sprachlosigkeit vor dem höchsten Ziel, das der irdische Mensch anstrebt.

3.4. Datierung und Herkunft

Die klassischen Einleitungsfragen der Literaturwissenschaft erweisen sich angesichts des literarischen Charakters der Hekhalot-Literatur und der hohen Fluktuation des in ihr überlieferten Materials als unangemessen und methodisch verfehlt; dies gilt in besonderer Weise für die Frage nach der Datierung und der Herkunft der Texte. Texte, die sich weder nach außen noch nach innen abgrenzen lassen und sich vielfältig untereinander sowie mit anderen Literaturen überschneiden, können schwerlich präzise datiert und lokalisiert werden.

3.4.1. Datierung

Der früheste Hinweis auf *Hekhalot Rabbati* und *Hekhalot Zutarti* genannte Textformen findet sich in dem berühmten Responsum Hai Gaons (gest. 1038): »Es gibt zwei Mishnayot, die die Tannaiten in dieser Angelegenheit lehren, und diese werden *Hekhalot Rabbati* und *Hekhalot Zutarti* genannt ...«⁹⁹. Die wenigen direkten Zitate, die Hai Gaon in seinem Responsum bringt, decken sich im wesentlichen mit aus *Hekhalot Zutarti* bekannten Partien. Wir können also als relativ sicher annehmen, daß spätestens im 10. Jh. Makroformen von *Hekhalot Rabbati*

⁹⁸ Am meisten Beachtung haben die Hymnen gefunden; vgl. Scholem, op. cit.; id., *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition*, S. 20ff., A. Altmann, שירי קדושה, בספרות ההיכלות הקדומה, *Melilah* 2, 1945/46, S. 1–24; J. Maier, »Attāh hū' 'ādōn (Hekhalot rabbati XXVI, 5)«, *Judaica* 21, 1965, S. 129–133; id., »Hekhalot rabbati XXVII, 2–5«, *Judaica* 22, 1966, S. 209–217; id., »Serienbildung und 'numinoser' Eindruckseffekt in den poetischen Stücken der Hekhalot-Literatur«, *Semiotics* 3, 1973, S. 36–66; id., »Poetisch-liturgische Stücke aus dem 'Buch der Geheimnisse'«, *Judaica* 24, 1968, S. 172–181.

⁹⁹ B. M. Lewin, אוצר הגאונים, vol. IV/2 (Hagiga), Jerusalem 1931, S. 14; vgl. auch ibid., S. 21: *Hekhalot Rabbati*, *Hekhalot Ze'erata* und *Sar Tora*.

und *Zuṭarti* im Umlauf waren. In dieselbe Zeit für die literarische Fixierung der Hekhalot-Literatur deuten auch Hinweise und Zitate bei Sa'adya (gest. 942)¹⁰⁰ und Sherira (gest. 1006)¹⁰¹ bzw. Hai Gaon sowie bei den Karäern Jakob al-Qirqisani (frühes 10. Jh.)¹⁰² und Salmon b. Yeruḥim (10. Jh.)¹⁰³. Wie die von den Autoren des 10. Jh. zitierten bzw. erwähnten Texte im einzelnen ausgesehen haben mögen, läßt sich aufgrund der spärlichen Evidenz allerdings nicht einmal mehr ansatzweise ermitteln. Die ältesten bisher bekannt gewordenen Geniza-Fragmente insbesondere zu *Hekhalot Rabbati* (vor dem 9. Jh.?)¹⁰⁴ und zum 3. Henoch (11./12. Jh.)¹⁰⁵ unterscheiden sich in ihren redaktionellen Anordnungen z.T. beträchtlich von den später rezipierten Textformen. Es wäre also gewiß voreilig, aus der Erwähnung von *Hekhalot Rabbati* und *Zuṭarti* bei Hai Gaon schließen zu wollen, daß diesem bereits fertig redigierte Werke mit einem fest umrissenen Textbestand vorlagen. Die Autoren des 10. Jh. hatten Textmaterial vor sich, über dessen redaktionelle Strukturierung wir nur so viel wissen, daß man bestimmte Konfigurationen (Makroformen) gekannt und unterschiedlich benannt hat. Die literarische Ausformung von *Hekhalot Rabbati* wie der gesamten Hekhalot-Literatur war im 10. Jh. keineswegs abgeschlossen; jeder Versuch, einen *terminus a quo* und *ad quem* für einzelne *Schriften* der Hekhalot-Literatur festsetzen zu wollen, ist zum Scheitern verurteilt. Die Sicherheit, mit der noch Scholem *Hekhalot Rabbati* (als redigierten Text!) in das »4. oder 5. Jahrhundert« datierte¹⁰⁶ – *Hekhalot Zuṭarti* hielt er für älter, ohne aber ein Datum anzugeben – und später beklagte, daß er »in many respects ... not radical enough« war¹⁰⁷, ist beim heutigen Forschungsstand und dem geschärften methodischen Bewußtsein nachhaltig erschüttert.

Wie bei allen Zweigen der jüdischen Traditionsliteratur ist auch bei der Hekhalot-Literatur zwischen dem Prozeß der literarischen Fixierung und dem in den Texten enthaltenen Traditionsmaterial zu unterscheiden. Scholem war überzeugt, daß »die zentralen Vorstellungen dieser Texte ... bis ins erste und zweite Jahrhundert hinauf(reichen)«¹⁰⁸; konkret sah er im Aufstiegsbericht von *Hekhalot Rab-*

¹⁰⁰ Lewin, *אוצר הגאונים*, vol. I (Berakhot), S. 17 (*Shi'ur Qoma*).

¹⁰¹ Ibid., Bd. IV/2 (Hagiga), S. 10–12; 13–15.

¹⁰² *Kitāb al-Anwār wa'l-Marāqib* I.3.2. und I.4.1., ed. L. Nemoy, vol. I, New York 1939, S. 15; 31 (*Shi'ur Qoma*).

¹⁰³ *ספר מלחמות ה'* 15–17, ed. I. Davidson, New York 1934, S. 114–132.

¹⁰⁴ MS T.-S. K 21.95.S; vgl. auch MS Oxford Heb. f.56 (s. oben 3.1.10.).

¹⁰⁵ MS T.-S. K 21.95.L (s. oben 2.1.).

¹⁰⁶ *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 49; in der englischen Fassung spricht er dagegen vom 6. Jh.: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York ³1954 = London ³1955, S. 45.

¹⁰⁷ *Jewish Gnosticism*, S. 8. Diese etwas kryptische Bemerkung bezieht sich vom Kontext her eindeutig auf die Datierung der Hekhalot-Literatur, da er im nächsten Satz fortfährt: »I dated the oldest of these texts from the fourth and fifth centuries«. Mit den »ältesten Texten« kann er nach seiner üblichen Klassifizierung nur *Hekhalot Zuṭarti* meinen; dies bedeutet, daß er hier für *Hekhalot Rabbati* die Version in *Major Trends*, also das 6. Jh., voraussetzt. In der deutschen Fassung von *Major Trends* war er somit offensichtlich »radikaler« als in seinen englischen Publikationen.

¹⁰⁸ *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962 [SJ 3], S. 16.

*bati*¹⁰⁹ eine »zusammenhängende Kompilation« mit Materialien, die bis ins 2. Jh. zurückgehen¹¹⁰, und datierte insbesondere die in *Hekhalot Rabbati* überlieferten Hymnen in die Mitte des 3. Jh.¹¹¹ In neuester Zeit versucht Meir Bar-Ilan den Nachweis, daß die in der Hekhalot-Literatur verstreuten Gebete Fassungen repräsentieren, die den in der rabbinischen Literatur und im Gebetbuch enthaltenen Standardformen zeitlich vorausgehen¹¹²; Joseph Dan möchte anhand der Rabbinennamen in den Hekhalot-Texten (vor allem 'Aqiva und Yishma'el) Quellenscheidungen vornehmen und älteres von jüngerem Material trennen¹¹³.

Über alle diese Versuche, die z.T. neue Kriterien in die Diskussion einzuführen suchen, ist das letzte Wort sicher noch nicht gesprochen; nicht zuletzt wird es darauf ankommen, die methodischen Prämissen dieser Ansätze offenzulegen und auf ihre Tragfähigkeit zu überprüfen. Ob etwa die von Scholem beigebrachten vagen Parallelen aus der rabbinischen Literatur, die sich nur auf einige wenige Worte stützen, schon als »definite proof« dafür angesehen werden können, »that hymns of the type preserved in the Greater Hekhalot were surely known in the third century C.E.«¹¹⁴, muß aus methodischen Gründen bezweifelt werden¹¹⁵. Ebenso ist mit der Erkenntnis, daß die Gebete in der Hekhalot-Literatur in vielfältiger Weise von den rezipierten Standardformen abweichen, keineswegs zwangsläufig der Nachweis verbunden, daß erstere den letzteren zeitlich vorausgehen. Bewiesen wäre vorläufig nur, daß auch die Gebete an der enormen Fluktuation des Hekhalot-Materials teilhaben; daraus eine zeitliche Abfolge herleiten zu wollen, ist eine zumindest voreilige Schlußfolgerung¹¹⁶. Die methodische Voraussetzung für eine solche These, daß nämlich auch die Gebete sich einlinig und eindimensional von der ursprünglichen Vielfalt zur Standardform entwickelt haben (und demnach alles, was von dieser abweicht, früher sein muß), ist alles andere als selbstverständlich. Und schließlich arbeitet auch die Quellenscheidung anhand der Rabbinennamen mit nicht unproblematischen Prämissen. Wenn 'Aqiva- und Yishma'el-Material in eine zeitliche Relation zueinander gebracht werden soll, setzt dies notwendigerweise voraus, daß die Zuschreibung an 'Aqiva oder Yishma'el ein wie auch immer genauer zu bestimmendes historisches *fundamentum in re* haben muß. Dagegen steht die Deutung der Rabbinennamen als vollständig und grundsätzlich pseudepigraphisch, d.h. ohne historischen »Sitz im Leben« des tannaitischen Judentums¹¹⁷. Auch wenn daraus nicht zwangsläufig der

¹⁰⁹ Kap. 17-23 der Ausgabe von Jellinek = §§219-250 der *Synopse*.

¹¹⁰ *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 49.

¹¹¹ *Jewish Gnosticism*, S. 20ff.; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 16.

¹¹² סתרי תפילה והיכלות, im Druck.

¹¹³ »Three Types of Ancient Jewish Mysticism«, S. 10ff.

¹¹⁴ *Jewish Gnosticism*, S. 24.

¹¹⁵ Vgl. dazu P.Schäfer, »New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism«, *JJS* 35, 1984, S. 34f.

¹¹⁶ Vgl. dazu M.Schlüter, »Untersuchungen zur Form und Funktion der *Berakha* in der *Hekhalot*-Literatur«, *FJB* 13, 1985, S. 140f.

¹¹⁷ P.Schäfer, »Gerschom Scholem Reconsidered: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism«, *Sacks Lecture*, Oxford 1986.

Schluß gezogen werden kann, daß die Hekhalot-Literatur insgesamt als ein post-rabbinisches Phänomen einzustufen ist¹¹⁸, erlaubt der pseudepigraphische Charakter dieser Literatur schwerlich eine Quellenscheidung und damit Datierung des Textmaterials anhand der Rabbinennamen.

3.4.2. *Herkunft*

Ebenso offen wie die zeitliche ist auch die geographische Fixierung und damit die Frage der Herkunft der Hekhalot-Literatur. Scholem hat, mit unterschiedlichen Akzentuierungen, die Entstehung der Gruppen, die hinter den Hekhalot-Texten zu vermuten sind (und damit auch der Literatur), in Palästina und ihre Konsolidierung in Babylonien angenommen. Während er sich zunächst noch vorsichtig ausdrückte und die Existenz solcher Gruppen nur für Babylonien als gesichert ansah, es aber nicht für ausgeschlossen hielt, »daß tiefere Analysen das Vorhandensein dieser Gruppen auch für Palästina schon für frühere Zeit nachweisen können werden«¹¹⁹, war er später sehr viel optimistischer: »The Palestinian character of these chapters (sc. des Aufstiegsberichts in *Hekhalot Rabbati*) is unmistakable, both in language and background«¹²⁰. Diese zunehmende Gewißheit des palästinischen Ursprungs gerade der (nach seiner Ansicht) zentralen Teile der Hekhalot-Literatur hängt ganz offensichtlich mit seiner wachsenden Überzeugung zusammen, daß die Texte früher als bisher (auch von ihm) angenommen zu datieren sind. Als Beweis für seine Gewißheit führt Scholem freilich nur die Erwähnung der Pferdekrippen und Tore von Caesarea in *Hekhalot Rabbati* an¹²¹, die sich auf das nur von Josephus¹²², nicht aber aus rabbinischen Quellen bekannte Hippodrom von Caesarea bezögen: »This illustration, like the one about the Valley of Kidron¹²³, is, therefore, not based on a literary source, but on a concrete Palestinian reality known to the writer«¹²⁴.

Daß diese Art der Beweisführung methodisch wenig stichhaltig ist, liegt auf der Hand. Weder kann als sicher angenommen werden, daß in *Hekhalot Rabbati* das Hippodrom von Caesarea gemeint ist, noch bedeutet die Tatsache, daß wir außer Josephus keine literarische Quelle für dieses Hippodrom kennen, daß der »Verfasser« von *Hekhalot Rabbati* sich nicht auf eine solche gestützt hat. Als einziges Argument für den »unverkennbar palästinischen Hintergrund« der Hekhalot-

¹¹⁸ Ibid., S. 17.

¹¹⁹ *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, S. 51.

¹²⁰ *Jewish Gnosticism*, S. 31. Vgl. auch *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, S. 19: »Die produktive Entwicklung dieser Vorstellungen hat sich offenbar, wie die Analyse der Hekhalot-Texte erweist, auf palästinensischem Boden abgespielt. Später treffen wir noch hier und in Babylonien literarische Ausarbeitungen dieses älteren Materials an, in denen sie teilweise auch eine Metamorphose in erbaulichen Lesestoff durchmachen. Aber nirgends begegnen uns hier neue Gedanken.«

¹²¹ *Synopse*, §214.

¹²² *Antiquitates* XVI, 5, 1, §137.

¹²³ *Synopse*, §215.

¹²⁴ *Jewish Gnosticism*, S. 32.

Literatur reicht das Hippodrom von Caesarea gewiß nicht aus. Es bleibt somit letztlich nur der Rekurs auf den sprachlichen Charakter der Texte – »rabbinisches« Hebräisch, griechische Lehnwörter –, doch muß dieser so lange vage bleiben, als nicht das Hebräisch und Aramäisch der Hekhalot-Literatur einer gründlichen Analyse vor allem auch im Blick auf »palästinische« und »babylonische« Spracheigentümlichkeiten unterzogen wurde. Beim gegenwärtigen Forschungsstand ist die Möglichkeit keineswegs von der Hand zu weisen, daß die Hekhalot-Texte ihre jetzige literarische Form nicht in Palästina, sondern in Babylonien erhielten¹²⁵. Dies schließt nicht aus, daß bestimmte Vorstellungen palästinischen Ursprungs sein könnten, doch sollte dieser nicht so selbstverständlich vorausgesetzt werden, wie die Texte selbst zweifellos suggerieren wollen (nicht zuletzt durch die Rückführung auf R. Yishma'el und R. 'Aqiva). Für einen babylonischen Hintergrund spricht neben wenigen direkten Hinweisen¹²⁶ (die natürlich auf ein späteres Entwicklungsstadium gedeutet werden können) vielleicht am ehesten der von Scholem unterschätzte oder sogar bewußt heruntergespielte¹²⁷ magische Charakter der Hekhalot-Literatur. Zwar war auch das palästinische Judentum gewiß nicht frei von magischen Einflüssen, doch ist die magische Potenz, die uns in eindeutig babylonischen Texten entgegentritt, ungleich größer. Die Affinität mancher Hekhalot-Texte zu Zauberschalen, Amuletten und Zauberpapyri ist noch nicht hinreichend gewürdigt und zwingt dazu, die Frage der Herkunft der Hekhalot-Literatur neu zu überdenken¹²⁸.

Einigermaßen sicher können wir bisher, wenn auch nur im groben, den Weg verfolgen, den die Hekhalot-Traditionen genommen haben. Von Babylonien aus gelangten sie offenbar zunächst nach Ägypten und nach Nordafrika. Die ältesten handschriftlichen Zeugnisse, die wir besitzen, stammen alle aus der Geniza von Alt-Kairo, und zwar größtenteils aus der Periode vor der Mitte des 11. Jh. (das in verschiedener Hinsicht wichtigste dieser Fragmente ist vielleicht noch vor dem 9. Jh. zu datieren)¹²⁹; daß die Juden Nordafrikas die Texte kannten, beweist das Responsum von Sherira und Hai Gaon, das an die Juden von Fez in Marokko gerichtet ist¹³⁰. Spätestens im 10. Jh., wahrscheinlich aber noch früher, können wir

¹²⁵ Ähnlich auch J. Dan, *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, Jerusalem 1986, S. 94: »Viele der Schriften (sc. der Hekhalot-Mystiker) erhielten ihre endgültige Form, als sich das Gaonat in den Akademien Babylonien herauskristallisierte«.

¹²⁶ Vgl. den »Weisen aus dem Hause Rava in Babylonien«, *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Fragment 8, fol. 2a/13ff. (S. 103ff.); Gruenwald, *Tarbiz* 38, 1968/69, S. 355 mit Anm. 7. Auch der schwer zu deutende Text *Synopse*, §305, ist wohl so zu verstehen, daß die Praxis des in Babylonien durchgeführten Torazaubers durch die Autorität des palästinischen Judentums (Gerichtshof des *naši*) legitimiert werden sollte.

¹²⁷ P. Schäfer, »Gershom Scholem Reconsidered«, S. 5ff.

¹²⁸ Vgl. auch P. Alexander, »3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch«, in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. by J. H. Charlesworth, London 1983, S. 229; D. Halperin, *The Merkavah in Rabbinic Literature*, New Haven, Connecticut, 1980 [AOS 62], S. 194.

¹²⁹ S. oben 3.1.10.

¹³⁰ Levin, *אוצר הגאונים*, vol. IV/2 (Hagiga), S. 10–12.

somit Ägypten und Nordafrika als einen Kristallisationspunkt in der Beschäftigung mit der Hekhalot-Literatur annehmen. Von dort ging der Weg weiter über Italien¹³¹ nach Deutschland, konkret in das Rheinland als Zentrum des ashkenazischen Hasidismus; die meisten erhalten gebliebenen Handschriften sind dem italienisch-ashkenazischen Überlieferungszeitpunkt zuzuordnen. In diesem besonderen kulturellen Klima der deutschen »Frommen« des 12./frühen 13. Jh. wurden die Texte offensichtlich nicht nur kopiert, sondern in einer Weise transformiert¹³², daß Deutschland neben Babylonien als ein weiterer geographischer Fixpunkt in der Entwicklung der Hekhalot-Literatur zu würdigen ist. Auf die Herausarbeitung der Unterschiede in der »orientalischen« und ashkenazischen Textüberlieferung wird sich das Augenmerk der Forschung in Zukunft verstärkt richten müssen.

3.5. Aufbau

Die *Hekhalot Rabbati* genannte Makroform ist kein literarisches Werk mit einem durchkomponierten und redaktionell zielgerichteten Aufbau. Die Handschriften-Schreiber und -Redaktoren haben vielmehr z.T. disparate und z.T. sicher auch fragmentarische Stücke zu einem Ganzen geordnet, in dem sich bestimmte thematische Komplexe bzw. auch formal strukturierte Texteinheiten (Mikroformen) abgrenzen lassen¹³³:

¹³¹ Vgl. die Tradition über R. Aaron von Bagdad, der die »Geheimlehre« nach Italien brachte, in der *Megillat Ahima'as* (ed. B.Klar, Jerusalem 1973, S. 13ff.) und bei El'azar von Worms (zitiert bei J. Dan, *תורת הסוד של חסידות אשכנז*, Jerusalem 1968, S. 15ff.); dazu Y. Weinstock, *גלוי עוזבן הסודות של אבן אהרן הכבלי*, *Tarbiz* 32, 1962/63, S. 153–159; G.Scholem, *האם ? ותגלה עוזבן הסודות של אבן אהרן הכבלי*, *ibid.*, S. 252–265.

¹³² Vgl. dazu I. Ta-Shema, *ספרייתם של חכמי אשכנז בני המאה ה"א-ה"ב*, *KS* 60, 1985, S. 298–309. So wahrscheinlich es ist, daß die *haside ashkenaz* auch die Hekhalot-Texte mit der ihnen eigenen »Aggressivität« adaptiert haben, so problematisch ist der Versuch, nun aus der vor-ashkenazischen Überlieferung ursprüngliche Textformen der verschiedenen Schriften der Hekhalot-Literatur rekonstruieren zu wollen (*ibid.*, S. 309). Gerade die »babylonischen« Geniza-Fragmente belegen eine hohe Fluktuation des Textmaterials; vgl. insbesondere *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, Fragment 1, S. 9ff.; Fragment 12, S. 135ff. und die in Vorbereitung befindlichen Beiträge »*Shi'ur Qoma*: Rezensionen und Urtext« sowie »Ein neues Fragment zu *Hekhalot Rabbati*«. Der Übergang etwa von Fragment 1 zu *Hekhalot Rabbati* oder von Fragment 12 zum 3. Henoch ist auch nicht mehr mit einer »aggressiven Aneignung« vorhandener »ursprünglicher Texte« durch die *haside ashkenaz* zu erklären. Diese ausschließlich auf die Hekhalot-Literatur bezogenen kritischen Bemerkungen ändern aber nichts an dem großen Verdienst von Ta-Shema, auf die Besonderheit der ashkenazischen Textüberlieferung hingewiesen und damit der Forschung wichtige neue Perspektiven eröffnet zu haben.

¹³³ Die Übersicht will nur erste Orientierungshilfen geben und erhebt nicht den Anspruch einer präzisen Unterteilung nach literarkritischen Gesichtspunkten. Durch unterschiedliche Aufrisse in den einzelnen Handschriften bedingte Versetzungen in der *Synopse* sind hier nicht berücksichtigt.

- §§81–93: *gedulla*-Stücke (Preis der Überlegenheit des Merkava-Mystikers);
§§94–106: Qedushalieder (Lieder mit dem Trishagion von Jes 6,3 als Schlußformel);
§§107–121: Erzählung von den Zehn Märtyrern;
§§122–126: David-Apokalypse (über das Schicksal Israels);
§§130–139: *Aggadat R. Yishma'el* (über die Erlösung Israels);
§§140–145: Messias-Aggada (vom messianischen Ende);
§§152–169: Qedushalieder;
§§170–197: Himmlischer und irdischer Lobpreis;
§§198–267: *havura*-Bericht (der Aufstieg des Merkava-Mystikers);
§§268–276: Preis Gottes;
§§281–306: *šar ha-tora*-Stück (die Gabe der Tora an Israel);
§§307–314: *Pereq R. Neḥunya b. Haqana* (das Geheimnis der Tora);
§§318–321: *ḥotam gadol/keter nora*-Stück (das Große Siegel und die Furchtbare Krone);
§§322–334: Gebet.

Im folgenden soll versucht werden, den Duktus der einzelnen Textstücke in der Reihenfolge der Paragraphen der *Synopse* inhaltlich und formal nachzuzeichnen¹³⁴.

§§81ff.: Beginnt nach verschiedenen Überschriften mit einer Einleitungsformel (Fragesatz) über die Lieder, die der Adept beim Auf- und Abstieg spricht. Statt der zu erwartenden Lieder folgen mehrere formelhaft geprägte (*gedulla mi-kullam*) Stücke, die die Größe und Überlegenheit des Merkava-Mystikers über seine Mitmenschen beschreiben.

§93: Anweisung über das richtige Verhalten bei der Schau der Merkava, die als bestehende Lehrpraxis ausgegeben wird (*kakh hayu shonim*).

§94: Wiederaufnahme der Einleitungsformel von §81 (leicht variiert). Daran schließt eine Anweisung an (*poteah we-'omer*), auf die aber nur wenige konkrete Lieder oder Liedfragmente folgen, sondern vor allem Beschreibungen dessen, was sich beim Trishagion der Engel im Himmel abspielt. Die gemeinsame formale

¹³⁴ Hilfreich ist dafür die Analyse von A. Goldberg, »Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Großen Hekhalot«, *FJB* 1, 1973, S. 1–49, wenig ergiebig dagegen der Beitrag von M. Smith, »Observations on *Hekhalot Rabbati*«, in: *Biblical and Other Studies*, ed. A. Altmann, Cambridge, Mass. 1963, S. 142–160.

Klammer aller dieser Stücke ist das Zitat von Jes 6,3. Eines dieser Liedfragmente ist die Aufforderung der Engel an den Thron (2. pers. Imp.), ein Loblied anzustimmen.

§95: Beschreibung (in Liedform) der kosmischen Wirkung des täglichen Lobgesangs im Himmel.

§§96f.: Dialog zwischen Gott und Meṭatron (?) in Frage- und Antwortform über das »Erschrecken« Meṭatrons vor Gott auf seinem Thron (?).

§§98f.: Beschreibung (in Liedform) des Thrones, der, wie die ihn tragenden Engel, den Boden des *‘aravot raqia’* nicht berührt; Aufforderung des Thrones an Gott (2. pers. sing.), sich auf ihm niederzulassen.

§§100f.: Beschreibt (in Liedform), was im Himmel geschieht, wenn der Angesichtsendel bzw. Gott sich vom oberen Gerichtshof zum *‘aravot raqia’* begibt.

§102: Lied über das göttliche Gewand, litaneiartig komponiert (Variationen von *midda*); anschließend Beschreibung des Gewandes und des Schicksals dessen, der es ansieht.

§§103ff.: Litaneiartiges Lied (*mi ke-*), das die Schilderung der schrecklichen Folgen einrahmt, die den erwarten, der den Gesang der Engelwesen hört.

§106: Schlußformel zu den Qedushaliedern: *‘Aqiva* hörte diese Lieder und lernte sie vor dem Thron der Herrlichkeit.

§§107ff.: Erzählung von den Zehn Märtyrern in Berichtform; ab §117 beginnt eine neue Einleitungsformel: »N.N., der Fürst des Angesichts, redete zu mir: Mein Freund...«, die für die apokalyptischen Texte im Umkreis der Hekhalot-Literatur typisch ist.

§§122ff.: David-Apokalypse als Offenbarungsbericht Yishma‘els in der 1. pers. sing., kulminierend in der Qedusha; Subjekt der Offenbarung ist der Fürst des Angesichts.

§§130ff.: Offenbarungsbericht Yishma‘els, ebenfalls in der 1. pers. sing., über die Erlösung Israels; Subjekt der Offenbarung ist hier *’KTRY’L* = Gott.

§139: Eine Parallele zu §120 (Erzählung von den Zehn Märtyrern).

§§140ff.: Ein weiterer Offenbarungsbericht Yishma‘els; Subjekt der Offenbarung ist Meṭatron.

§§146ff.: Offenbarungen Meṭatrons an Yishma‘el; verschiedene fragmentarische Stücke (§146: ein kurzes kosmologisches Stück, kulminierend in einer Qedusha; §§147ff.: Lob der Buße; §150: Warnung vor kosmologischen Spekulationen; §151 = bBer 7a).

§152: Neueinsatz der Qedushalieder; die Einleitungsformel »Es redete zu mir SWWRY’Y, der Fürst des Angesichts: Liebling ...« bildet offensichtlich die redaktionelle Brücke zu den vorangehenden apokalyptischen Stücken bzw. der Erzäh-

lung von den Zehn Märtyrern. Es folgt aber zunächst eine schwer verständliche und teilweise korrupte Beschreibung der Art und Weise, wie die Engelwesen den Thron tragen, die in einer Qedusha kulminiert.

§153: Preis Gottes auf seinem Thron.

§§154ff.: Loblieder auf die höchsten Engel, vielleicht die Träger des Thrones. Gemeinsam sind diesen Stücken (§§154–158) die Anrede in der 2. pers. plur. und Reihungen von Partizipialkonstruktionen mit nominalem Objekt.

§159: Kurzes Lied über das Angesicht Gottes, das niemand ansehen kann und in dessen Nähe sich auch die Engel nicht lange aufhalten können.

§160: Preis der Engel, die beim Rad der Merkava stehen; die hymnische Einleitung geht in einen eher beschreibenden »Prosabericht« über.

§§161f.: Lied über die Ströme der Freude, die sich während der himmlischen und irdischen Qedusha vom Thron der Herrlichkeit ergießen; überwiegend hymnisch gestaltet.

§§163f.: Rede Gottes an die Merkava-Mystiker in der 1. pers. sing.; Prosatext: der *yored merkava* als Bote Gottes, der Israel die sich in der Qedusha manifestierende Liebe Gottes mitteilen soll.

§165: Preis Gottes als König (hymnisch gestaltet); geht über in eine Beschreibung dessen, was sich im Himmel bei der Erwähnung des göttlichen Namens ereignet.

§166: Preis des Namens.

§§167f.: *Shi'ur Qoma*-Text mit hymnischer Umrahmung (Preis der Engel, die den Thron tragen).

§169: Aufforderung an die Merkava-Mystiker, von dem Geschauten zu berichten; geht in einen hymnischen Preis des göttlichen Antlitzes über.

§§170f.: Bericht über den Auftritt des Angesichtsengels, der den göttlichen Thron bereitet und den Engeln Kränze windet.

§172: Aufforderung an die Träger des Thrones zum Lobpreis vor dem göttlichen Thron; Gott wartet auf den *yored merkava*.

§§173f.: Rede Gottes an die heiligen Lebewesen beim Thronwagen: Sie sind seine bevorzugten Geschöpfe, aber dennoch will Gott bei der Qedusha des Morgengebets zuerst dem Lobgesang Israels lauschen.

§§178ff.: Schilderung über den Ablauf der irdischen und himmlischen Qedusha im Prosastil, die wie eine Erläuterung zu §§173f. wirkt. Der Höhepunkt ist die Qedusha der heiligen Lebewesen (§§184ff.), die am Schluß wieder hymnische Züge gewinnt (§188).

§189: Die Qedusha des Abendgebets; die Einleitung ist fast identisch mit §173, so daß mit §§173–189 zweifellos ein redaktionell gestalteter Komplex vorliegt.

§§190ff.: Fürbitte der Engel für Israel mit einer hymnischen Einleitung, die ähnlich wie §§154ff. strukturiert ist; das *melekh*-Stück in §191 ist in einigen Handschriften zu langen litaneiarartigen Reihungen ausgestaltet.

§§193ff.: Abschließender Lobpreis Gottes (*melekh* + Epitheta-Reihen und Variationen des Namens $\text{TW}\overline{\text{T}}\text{RWSY}^{\text{Y}}$).

§196: Merkwort als mnemotechnische Hilfe, um die Reihenfolge der Abwandlungen von $\text{TW}\overline{\text{T}}\text{RWSY}^{\text{Y}}$ behalten zu können.

§197: Fragment eines Qedushaliedes, das mit §188 verwandt ist.

§§198ff.: Bericht über die Einführung des Gefährtenkreises (*havura*) in die Geheimnisse der Merkava, durch eine redaktionelle Einleitung mit der Geschichte von den Zehn Märtyrern verknüpft. Erzählender Stil mit R. Yishma'el als Erzähler und R. Neḥunya b. Haqana als Protagonisten. §§198–201: Die Voraussetzungen für den würdigen *yored merkava*.

§§202f.: Die Versammlung der *havura*.

§§204f.: Aufstiegsbericht: Beschreibung (in der 3. pers. sing.) dessen, was jemand zu tun hat, der zur Merkava hinaufsteigen will; handelndes Subjekt ist der »Mensch« (*adam*) oder »jener Mensch« (*oto adam*).

§§206ff.: Aufzählung der Namen der Torwächter der sechs Paläste.

§§213ff.: Beschreibung der Torwächter des siebten Palastes und ihrer Pferde (mit teilweise stark poetischen Zügen).

§§216ff.: Gottes Sehnsucht nach dem Merkava-Mystiker (in Frageform formuliert), darin eingeschoben (§217) eine Königslitanei (*melekh* + Epitheta). Anders als in §§163f. spricht hier nicht Gott selbst, sondern der Erzähler (R. Neḥunya b. Haqana?). Hier schließt offensichtlich eine erste Aufstiegsschilderung ab.

§§219ff.: Zweite Aufstiegsschilderung in Form von Anweisungen an den Adepten für den Aufstieg durch die *hekhalot* (in der 2. pers. sing.): die Siegel für die Torwächter der ersten fünf *hekhalot* (§§219–223); sorgfältig durchkomponierter Aufbau. Der Text bricht mit *we-ʿulai* o.ä. am Ende von §223 unvermittelt ab.

§224: Begründung für das Verhalten der Wächter am Eingang des 6. *hekhal*, eingeleitet mit *mipne she-*; der Anlaß für diese Begründung fehlt. Der Text ist ganz offensichtlich redaktionell eingeschoben.

§§225ff.: Ein weiteres Stück des *havura*-Berichtes: R. Neḥunya b. Haqana wird aus der Schau der Merkava zurückgeholt; Erzählstil.

§§229ff.: Fortsetzung der Anweisungen in der 2. pers. sing. für den Aufstieg (6. *hekhal*); unterbrochen (§230) durch die Frage nach dem Engel Dumi'el.

§§232ff.: Fortsetzung des Aufstiegsberichtes in der 3. pers. sing.; Subjekt ist wieder (vgl. §§204ff.) »jener Mensch« (*oto adam*). Der Bericht kulminiert in dem Eintritt des Adepten in den 7. *hekhal* (§236).

§237: Wiederaufnahme des *havura*-Berichtes mit dem Leitermotiv von §199. Mit der Benediktion am Ende soll wahrscheinlich der Abschluß einer literarischen Einheit (des Aufstiegsberichtes) angezeigt werden.

§§238ff.: Rückfrage der Gefährten bei R. Neḥunya b. Haqana (durch Vermittlung von R. Yishma'el) wegen der Namen der Torwächter am Eingang des 7. *hekhal*; Mitteilung der Namen in einer besonderen Zeremonie (§240).

§§241f.: Liste der Namen der Torwächter des 7. *hekhal*. Die Liste besteht aus acht Namen mit sich jeweils steigernden Epitheta; diese klar strukturierte Form wird beim letzten Namen ('Anafi'el) als dem Höhepunkt der Liste zugunsten einer Beschreibung seiner Funktion und Bedeutung unterbrochen.

§§243f.: Liste der Namen der Torwächter des 7. *hekhal* für den Abstieg. Die Liste besteht ebenfalls aus acht Namen, denen aber, anders als in §241, jeweils immer ein zweiter Name paarweise zugeordnet ist; auch diese Liste kulminiert in 'Anafi'el (§244).

§§245f.: Beschreibung der heiligen Lebewesen, die sich im 7. *hekhal* befinden. Die Formel *gedulla mi-kullam* in §246 ist wohl von den *gedulla*-Stücken hierher übertragen.

§§247f.: Wiederaufnahme des Aufstiegsberichtes in der 3. pers. sing. (Subjekt *adam*) mit dem schrecklichen Anblick der heiligen Lebewesen im 7. *hekhal*; 'Anafi'el und alle Torwächter der sieben *hekhalot* stützen den Adepten.

§249: Königslitanei (*melekh* + Epitheta in der Reihenfolge des hebräischen Alphabets).

§250: Fortsetzung des Aufstiegsberichtes mit dem Eintritt des Adepten in den 7. *hekhal*.

§251: Thronlied: Der Aufstiegsbericht kulminiert in dem Lied, das der Thron der Herrlichkeit täglich vor Gott singt. Das Lied besteht in der bloßen Aneinanderreihung von sich z.T. eng berührenden und überschneidenden Begriffen.

§§252ff.: Mehrere, z.T. hochpoetische, Lieder, die alle das Königtum Gottes zum Thema haben; am Ende (§257) wird durch *sela* der Abschluß eines zusammenhängenden Komplexes angezeigt.

§§258f.: Ein weiteres Fragment eines Aufstiegsberichtes in der 3. pers. sing., der die Prüfung des Adepten durch die Engel am Eingang zum 6. *hekhal* zum Thema hat. Anknüpfungspunkt ist (für die Hekhalot-Literatur ganz ungewöhnlich) ein Bibelvers (Ez 1,27).

§267: Lied in Form einer Litanei (*lekha* + Verb).

§§268ff.: Verschiedene Lieder in unterschiedlichen Formen, die alle den Preis Gottes zum Gegenstand haben.

§§271ff.: Preislieder (*atta hu* + variable Aussage).

§273: Lied zum Preis der vier Lebewesen, die den Thron tragen (*ge'e be-* + Variable).

§274: Litaneiartiges Lied (2. pers. Impf. *Hitpa'el* + Inf. *Pi'el*), kulminierend in einer Qedusha.

§275: Litanei (*le-ḥe 'olamim* + je zwei paarweise angeordnete Substantive in Form eines Alphabetakrostichons als Variable).

§276: Preis Gottes als König inmitten der heiligen Lebewesen.

§277: Metatron-Fragment; schließt mit einer Benediktion, die offensichtlich eine Zäsur (Ende des Komplexes der Preislieder) anzeigt.

§§278ff.: Beschwörungszereemonie gegen das Vergessen der Tora in Form eines Berichtes; Subjekt ist R. Yishma'el, der von R. Nehunya b. Haqana im Tempel mit dem großen Siegel beschworen wird. Der Schluß (§280) leitet zum folgenden *šar ha-tora*-Komplex über.

§281: Beginn des *šar ha-tora*-Stückes, durch eine eigene (und in *Hekhalot Rabbati* seltene) Einleitungsformel markiert (R. Yishma'el – R. 'Aqiva – R. Eli'ezer *ha-gadol*); vgl. §§297; 299; 304. Offenbarung beim Bau des »neuen« = zweiten Tempels.

§§282ff.: Wechselrede bzw. Wechselgesang zwischen Gott, Israel und den Engeln um die Gabe der Tora (§282: Israel als redendes Subjekt; §§283ff.: Gott; §§292f.: Engel; §§293f.: Gott).

§295: Henoch/Metatron-Fragment (Tradent ist R. 'Aqiva); als *tosefet* (»Zusatz«) gekennzeichnet.

§296: Fragment über die himmlische Shema'-Rezitation (im Namen 'Aqivas); ebenfalls als *tosefet* gekennzeichnet.

§§297f.: Fortsetzung der Offenbarungsszene von §281 (Traditionskette R. Yishma'el – R. 'Aqiva – R. Eli'ezer): Gott offenbart sich auf dem Thron der Herrlichkeit im zweiten Tempel und lehrt Israel das »Geheimnis« (§297) bzw. die »Ordnung des Fürsten der Tora« (§298); Zerubabel b. She'alti'el fungiert als Dolmetscher.

§§299ff.: Anweisung (in der 3. pers. sing.) Yishma'els im Namen 'Aqivas im Namen Eli'ezers, was der Adept zu tun hat, der sich des »Fürsten der Tora« bedienen will: Waschen, Tauchbad und Fasten (§299); Beschwöungsritual mit magischen Namen (§§300ff.); Ziel der Beschwörung ist die vollkommene Tora-kenntnis (§§303f.).

§305: Bericht über die (erfolgreiche) Durchführung des Beschwöungsrituals zum Zwecke der Beherrschung der Tora außerhalb des Landes Israel (in Babylonien); der Tradent ist nur R. Yishma'el, R. Eli'ezer und R. 'Aqiva sind handelnde Subjekte.

§306: Zwei Qedushalieder, die durch eine Einleitungsformel in den redaktionellen Zusammenhang der Beschwörung des *šar ha-tora* gestellt wurden. Die beiden Lieder sollen offensichtlich den Abschluß einer größeren redaktionellen Einheit bilden, der zusätzlich durch verschiedene Schlußformeln markiert wird.

§§307ff.: Eine weitere Beschwörung des *šar ha-tora*, durch die Überschrift »Kapitel (von) R. Neḥunya b. Haqana« und eine Benediktion am Schluß (§314) als eigene redaktionelle Einheit ausgewiesen. Die Form wechselt zwischen einem Bericht mit R. Yishma'el als Adept und R. Neḥunya b. Haqana als Meister (§§308f.; 313), einer Anweisung (§§310; 312; 314) und einer Verheißung (§311).

§318: Die Namen des »Großen Siegels« und der »Furchtbaren Krone« in Form einer Lehrtradition R. Yishma'els von R. Neḥunya b. Haqana.

§319: Anweisung über die für den Gebrauch des »Großen Siegels« und der »Furchtbaren Krone« vorgeschriebenen Gebete.

§§320f.: Die Gebete des »Großen Siegels« und der »Furchtbaren Krone«.

§§322ff.: Preis- und Bittgebet mit Elementen aus dem *šar ha-tora*-Stück, insbesondere aus §306. Den Abschluß bildet eine Qedusha und das Gebet *avinu mal-kenu*.

3.6. Übersetzung

Die Übersetzung ist bestrebt, dem Stil und Duktus des hebräischen Originals zu folgen; Brüche, Unebenheiten und syntaktische Inkonsistenzen werden nicht verschleiert, sondern auch im Deutschen kenntlich gemacht. Es ist ausdrücklich nicht die Absicht der Übersetzung, einen glatten und »bereinigten« Text zu bieten¹³⁵. Soweit möglich wird versucht, gleiche Termini auch in der Übersetzung durch gleiche deutsche Äquivalente wiederzugeben. Zu diesem Zweck wurde ein internes Lexikon der wichtigsten hebräischen Begriffe und ihrer deutschen Entsprechungen angelegt, das im Fortgang der Übersetzung ständig verbessert und erweitert wurde. Dies erwies sich vor allem in Bezug auf jene Wortfelder als unerlässlich, die aus zahlreichen Begriffen teils verwandter, teils sich überschneidender Bedeutung bestehen. Diese Wortfelder, die vorzüglich um die Komplexe »Gottes Erhabenheit«, »himmlische Liturgie«, »Verhalten des Adepten angesichts himmlischer Erscheinungen«, »Erscheinung und Verhalten der Engel« sowie »Magie/Mysterium« angesiedelt sind, treten an einigen Stellen in besonderer Dichte auf; vgl. beispielsweise:

§256: מֶלֶךְ רַם וְנֹשֵׂא נֹשֵׁב וְנֹפֵל יָדִיד יֵשִׁישׁ יִשְׂרָאֵל וְנֶאֱמָן יָקָר וְנִכְבָּד ...: »König, hoch und erhaben, hochthronend und wunderbar, geliebt und altherwürdig, aufrichtig und treu, würdevoll und geehrt ...«;

¹³⁵ Die Konstruktion von הִיא und Derivaten + Partizip wird in der Regel präsentisch wiedergegeben; s. unten §224 mit Anm. 4. Die Übersetzung der Kopula הָיָה folgt nicht streng der hebräischen Vorlage, sondern richtet sich nach der Struktur des Textzusammenhangs.

§257: ... תהדר ... תתפאר ... תתרומם ... תתנושא ... תתגבה ... תתנאה ... תתכבד ... תתיקר ...
 ... תהדר ... תתפאר ... תתרומם ... תתנושא ... תתגבה ... תתנאה ... תתכבד ... תתיקר ...
 ... sei geschmückt ... sei verherrlicht ... sei erhoben ... sei erhaben ... sei erhöht ... sei stolz ... sei geehrt ... sei
 gewürdigt ... sei gesegnet ... sei gelobt ... sei besungen ... sei gerühmt ... sei groß ...
 sei geheiligt ...«;

§248: ... והיה אותו אדם זיע ומודעזע ומרתיע מתבהל ונבהל ומתעלף ונופל לאחוריו: »Jener
 Mensch bebt und erzittert, weicht zurück, schreckt zurück und erschrickt und fällt
 ohnmächtig nach hinten ...«;

§168: ... ועומדים...: »...und (sie) stehen ...in
 Sorge, in Bestürzung, in Schrecken, in Zittern, in Beben, in Furcht ...«.

In vielen Fällen erlaubte der unterschiedliche Kontext nicht die durchgehende
 Verwendung eines einzigen deutschen Wortes für den entsprechenden hebräi-
 schen Terminus; hier war durch die Zulassung mehrerer Übersetzungsmöglich-
 keiten größere Flexibilität erforderlich (z.B. בינה = »Verstehen, Verständnis, Ver-
 ständigkeit«; גבורה = »Kraft, Macht«; מדה = »Maß, Strafmaß, Eigenschaft, Ge-
 heimnis, Verhaltensweise«; נוגה = »Morgenstern, Venus, heller Schein« u.ä.).

Namen Gottes und der Engel¹³⁶ werden (mit Ausnahme von Meṭaṭron, Mi-
 kha'el, Gavri'el, Dumi'el, 'Anafi'el und Sama'el) in Großbuchstaben translite-
 riert. Einige wenige hebräische Termini bleiben unübersetzt und werden fol-
 gendermaßen transkribiert:

galgal/galgalim - »Rad/Räder«; der Ausdruck bleibt unübersetzt, wenn er für
 eine Engelklasse steht;

gehinnom - »Gehenna, Hölle«;

hekhal/hekhalot - die himmlischen »Paläste« oder »Hallen«;

zevul - Name eines der sieben Himmel (in b Ḥag 12b der vierte Himmel);

ḥayya/ḥayyot/ḥayyot ha-qodesh - die vier (heiligen) Wesen von Ez 1,5ff., die den
 göttlichen Thron tragen;

ḥashmal/ḥashmalim - das »Glanzerz« von Ez 1,27, das in den Hekhalot-Texten
 meist als ein Engel bzw. eine Engelgruppe aufgefaßt wird;

yored/yorde merkava - der »Mystiker«, der zur Merkava »hinabsteigt«;

makhon - Name eines der sieben Himmel (in b Ḥag 12b der sechste Himmel);

'am ha-'areṣ - steht für die Gruppe, die in der Halakha nicht bewandert ist;

'aravot - gewöhnlich Name des höchsten = siebten Himmels (vgl. b Ḥag 12b);
 auch in der Kombination *'aravot raqia'*;

¹³⁶ Zusätzlich auch die Termini הגלה (= »Offenbarung«?) und העלה (= »Erhöhung«?), die
 in manchen Handschriften zur Bezeichnung der Kapiteileinteilung verwendet werden.

ʿir/ʿirin – der Ausdruck geht auf Dan 4.10.14 zurück und steht in den Hekhalot-Texten für eine Engelklasse;

rigyon – der Feuerfluss, der den göttlichen Thron umgibt;

raqiaʿ/raqiʿim – bezeichnet sowohl den »Himmel« allgemein als auch einen bestimmten der sieben Himmel.

Folgende Einzelheiten sind zu beachten:

3.6.1. Die Übersetzung folgt der Paragrapheneinteilung der *Synopse zur Hekhalot-Literatur*. Im Unterschied zur *Synopse* wird aber versucht, die Struktur des Textes durch eine die Sinneinheiten berücksichtigende Aufteilung der Zeilen und durch eine kurze Kommentierung der Textstruktur in den Anmerkungen sichtbar zu machen.

3.6.2. Grundtext der Übersetzung ist, im Unterschied zur *Synopse*, MS Oxford 1531; berücksichtigt werden darüber hinaus die Varianten und das Sondergut der oben (3.1.) mit einem Stern (*) versehenen Handschriften und Geniza-Fragmente. Die Reihenfolge der Varianten richtet sich in der Regel nach der Anordnung der Handschriften in der *Synopse*; anschließend folgen MSS Florenz Plut. 44.13, Leiden Or. 4730 und die Geniza-Fragmente nach der Zählung der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*.

Mit MS Oxford 1531 als Grundtext der Übersetzung wurde eine Handschrift gewählt, die aufgrund ihres Textumfangs¹³⁷ und ihrer vergleichsweise guten Textqualität als Grundhandschrift besonders geeignet erschien. Es versteht sich von selbst, daß dabei nicht die Absicht verfolgt wurde, eine bessere bzw. die beste Handschrift zu definieren (etwa im Sinne I. Gruenwalds, der MSS Vatikan 228 und Budapest 238 als »best manuscripts«¹³⁸ bezeichnet). Schon ein oberflächlicher Vergleich hinsichtlich des Textumfangs sowie der redaktionellen Identität beider Handschriften zeigt erhebliche Unterschiede auf¹³⁹. Die Frage der Textidentität, die von Gruenwald in keiner Weise problematisiert wird, ist besonderes Anliegen der Übersetzung. Wie schon oben erwähnt, soll dabei kein Kunsttext konstruiert, sondern dem Eigenwert bzw. der Identität der einzelnen Handschriften in größtmöglicher Weise Rechnung getragen werden (z. B. durch die synoptische Darstellung bestimmter Textstücke; s. unten 3.6.5.), um dem Leser so einen unverstellten Zugang zur jeweiligen Gestalt der Überlieferungen zu ermöglichen. Der fluktuierende Charakter dieser Überlieferungen mit der jeder Handschrift eigenen Textdynamik hätte auch die Wahl einer anderen Handschrift als Grundtext der Übersetzung erlaubt.

¹³⁷ Vgl. dazu die Einleitung zur *Synopse*, S. XIVf.

¹³⁸ *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, S. 150 Anm. 1.

¹³⁹ Vgl. etwa die »David-Apokalypse« (§§ 122–126) oder das »Gebet« (§§ 322–324) in MS Budapest 238; s. dazu Schäfer, *FJB* 11, 1983 S. 164.

3.6.3. Die Anordnung des Textmaterials in der Reihenfolge der Paragraphen folgt in der Regel MS Oxford; eine Ausnahme bilden die §§178–188, die in MS Oxford in die Makroform *Seder Rabba di-Bereshit* integriert sind und zu den §§178–187 (188) versetzt wurden. Wenn eine Handschrift nicht mit MS Oxford parallel läuft, wird bei den Varianten nur dann die Paragraphenzahl des Herkunftsortes angegeben, wenn das Stück in der *Synopse* nicht umgestellt wurde (z.B. §§308f.; MS Vatikan wurde in der *Synopse* nicht zu §§278f. umgestellt).

Umgestellte Paragraphen werden in der Regel nur am Umstellungs- und nicht am Herkunftsort berücksichtigt (z.B. die §§88–90 MS Vatikan sind den §§84–86 zugeordnet); eine Ausnahme bilden die §§315–317 in MS Vatikan, die am Herkunftsort übersetzt und deren Varianten zusätzlich den §§147–149 MS New York zugeordnet sind.

Abweichend von der *Synopse* werden in der Übersetzung die §§260–267 MS New York mit den §§251–257 MS Oxford synoptisch wiedergegeben.

3.6.4. Ist ein Textstück nicht in MS Oxford belegt, so wird eine andere Handschrift, in der Regel nach der Reihenfolge der Synopsenhandschriften, als Grundtext gewählt (z.B. §§122ff. MS New York); Ausnahmen bilden die §§278ff., 320f. (Grundtext ist MS Budapest, da es hier den jeweils längeren Text bietet) und 304f. (Grundtext ist MS Vatikan).

3.6.5. Anders als die *Synopse* bietet die Übersetzung nicht alle berücksichtigten Handschriften in ihrem vollen Wortlaut dar, sondern wechselt zwischen der Zuordnung der Varianten aller verwendeten Handschriften (in den Anmerkungen) zu *einem* Grundtext einerseits und der synoptischen Wiedergabe ausgewählter Textstücke in ausgewählten Handschriften andererseits. Maßgebend für die von Fall zu Fall zu treffende Entscheidung waren sowohl inhaltliche als auch syntaktische Gründe: Wenn die Abweichungen der Vergleichshandschriften so groß sind, daß der Duktus dieser Handschriften aus den Varianten nicht mehr zu erschließen ist, wurde die synoptische Darbietung zusammenhängender Textstücke gewählt. Dabei werden die Varianten der nicht vollständig synoptisch übersetzten Handschriften den jeweiligen Textfassungen zugeordnet.

3.6.6. Als Varianten werden alle Abweichungen der Vergleichshandschriften vom »Grundtext« notiert, die sich im Deutschen wiedergeben lassen und sowohl für den Sinnzusammenhang als auch für eine Handschriftenanalyse (Stereotypen der einzelnen Handschriften, Zugehörigkeit der Handschriften zu bestimmten Familien etc.) von Bedeutung sein können; die Übersetzung will damit über den unmittelbaren Zweck hinaus Materialien für eine noch ausstehende tiefergehende Analyse der Hekhalot-Handschriften bereitstellen. Der Leser findet also auch Varianten, die für das Verständnis des Textes bedeutungslos, aber geeignet sind, Licht auf die spezifischen Eigentümlichkeiten der Handschriften zu werfen (z.B. wird das hebräische גר bzw. ור mit »usf.« und »usw.« unterschieden und die eigentümliche Verwendung in den Handschriften jeweils notiert; ebenso wird die unterschiedliche, in den einzelnen Handschriften aber sehr stereotype, Zitation von Jes 6,3 immer vermerkt). Wichtig für die Frage der Makroform *Hekhalot*

Rabbati ist die Kapitel- und Halakha-Einteilung; auch diesbezüglich werden die Abweichungen in den einzelnen Handschriften jeweils erfaßt. Die häufige Zitation hebräischer Begriffe soll dem Leser Anhaltspunkte dafür liefern, wie manche Varianten entstanden sein können (Verwechslung bestimmter Buchstaben, Hörfehler etc.).

Nicht notiert werden Zufügungen und Glossen der Vergleichshandschriften, wenn sie im Text der Grundhandschrift stehen. Gestrichene Wörter und Korruptelen der Vergleichshandschriften werden nur berücksichtigt, wenn sie für die Textüberlieferung relevant sind.

Stereotyp wiederkehrende unterschiedliche Schreibungen des Tetragramms werden in der Regel nur beim ersten Vorkommen als Varianten notiert.

3.6.7. An den Stellen, an denen die Gottes- und Engelnamen in den Handschriften stark voneinander abweichen, wurde der Partiturtex (Zeilensynopse) als übersichtlichste Form der Wiedergabe gewählt.

3.6.8. Glossen und Streichungen in der Handschrift werden auch im Übersetzungstext wiedergegeben und entsprechend der *Synopse* gekennzeichnet. Abweichend von der *Synopse* werden Einfügungen in der Handschrift durch doppelte runde Klammern gekennzeichnet. Sämtliche Hinzufügungen im Übersetzungstext, die nicht im handschriftlichen Original stehen, sind in einfache runde Klammern gesetzt.

§81 O1531¹

״??? ??? ???״ mit meinen Händen
will ich (es) tun, und (es) wird mir gelingen.¹³

R. Yishma'el sagte:

Welche Loblieder⁴ sind es,

die derjenige spricht, der die Schau der Merkava betrachten,

der unbeschadet hinab- und hinaufsteigen will⁵?

Die alle übertreffende Größe⁶ besteht darin,

¹ Zur Abgrenzung der mit §81 beginnenden Makroform *Hekhalot Rabbati* s. P.Schäfer, »Handschriften zur Hekhalot-Literatur«, *FJB* 11, 1983, S. 113–193; id., »Tradition and Redaction in Hekhalot Literature«, *JSJ* 14, 1983, S. 172–181; id., »Zum Problem der redaktionellen Identität von *Hekhalot Rabbati*«, *FJB* 13, 1986, S. 1–22; ferner: A. Goldberg, »Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der Grossen Hekhalot«, *FJB* 1, 1973, S. 1–49; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden/Köln 1980 [AGAJU 14], S. 150–173.

² Der Anfang dieser Glosse in O1531 ist nicht lesbar. N8128: »dies ist das Buch der sieben heiligen Paläste (זה ספר שבע היכלי קדש), in dem die sieben Namen des Heiligen ausgelegt sind«; D436: »Buch der Paläste« (ספר היכלות); V228: »die Paläste des R. Yishma'el (היכלות ישמעאל), die er schaute, als er hinaufstieg zur Höhe, und (das) Werk der Merkava (מעשה מרכבה)«; B238: »im Namen dessen, der furchtbar ist an Taten ((Preisungen)), beginne ich mit der Aufzeichnung der Kapitel der Paläste (פרקי היכלות)« (Halakha) 1^a. M40, M22, F44.13 und L4730 sind ohne Überschriften. Zu den verschiedenen Titeln (bzw. Unterschriften) der Makroform *Hekhalot Rabbati* vgl. Schäfer, *FJB* 11, 1983, S. 175f.

³ Notiz des Schreibers, der das Niederschreiben der *Hekhalot Rabbati* als göttlichen Auftrag versteht.

⁴ Da das zu שירה gehörige Verb אמר, und nicht, wie an anderer Stelle (§94), שיר ist, wird es sich hier nicht um Lieder im engeren Sinne handeln, sondern um poetische liturgische Stücke, die gesprochen wurden. Dagegen übersetzt K.E.Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen 1982 [TSAJ 3], S. 308: »die Lieder, die einer singt«.

⁵ Andere Verfolge in V228 und L4730: »der unbeschadet hinauf- und hinabsteigen will«. Einleitungsformel, die (mit Varianten) in §94 noch einmal aufgenommen wird (s. dort, Anm. 2). Es folgen aber nicht die Lieder, sondern die sogenannten *gedulla*-Stücke, d.h. der Preis des Adepten; zu den Liedern s. §§94–105. Zu den *gedulla*-Stücken s. G.A.Wewers, »Die Überlegenheit des Mystikers. Zur Aussage der *Gedulla*-Hymnen in *Hekhalot Rabbati* 1,2–2,3«, *JSJ* 17, 1986, S. 3–22.

⁶ Die Wendung גדולה מכולם ist grammatikalisch problematisch und inhaltlich mehrdeutig. Das Präfix מ- sowie das Personalsuffix der 3. Person Plural an מכולם deuten auf eine Komparativkonstruktion hin. Diese allerdings würde ein Adjektiv in der maskulinen Form voraussetzen; גדולה, als Adjektiv aufgefaßt, hätte aber eine feminine Form, die in unserem Zusammenhang keine Funktion erfüllt. Bei dem dreimaligen Gebrauch der Wendung gegen Ende des zehnten Abschnitts von MMish (Buber, fol. 34a) ist in einem Fall עין ergänzt und in den beiden anderen wohl hinzuzudenken. Zwar bleibt auch dort die Schwierigkeit des jeweils verschiedenen Genus, aber die Übersetzung ist eindeutig: »größer als jedes andere (Studium) ist das Studium des Throns der Herrlichkeit«. Wenn nun an unserer Stelle auch formal nur die Möglichkeit bleibt, גדולה als Substantiv (Größe im qualitativen Sinne) zu verstehen, so erscheint inhaltlich dennoch auch die Auffassung »am größten von allem ist ...« gerechtfertigt. Die Wendung akzentuiert damit zum einen die Unterscheidung des Mystikers von anderen Menschen (aufgrund besonderer, nur ihm eigener Fähigkeiten) sowie zum anderen die Priorität einiger, hier besonders hervorgehobener, Fähigkeiten des Mystikers

(daß sie) sich ihm verbinden⁷,
 (daß sie) ihn hineinführen,
 (daß sie) ihn in die Palastgemächer des 'aravot raqia⁸ bringen⁹
 und ihn rechts neben den Thron seiner Herrlichkeit¹⁰ stellen,
 und daß (er) manchmal,
 gegenüber T'SŠ¹¹, dem Herrn¹²,
 dem Gott¹³ Israels¹⁴ stehend¹⁵,
 alles¹⁶ sieht,
 was sie vor dem Thron seiner Herrlichkeit¹⁷ tun¹⁸,
 und alles¹⁹ erkennt,
 was künftig auf der Welt geschehen wird.
 Ende der Halakha²⁰.

§82 O1531

(Halakha) 2¹

Wen erniedrigen sie, wen erhöhen sie?
 Wen schwächen sie², wen stärken sie³?

vor anderen seiner Fertigkeiten. Zur »messianischen Qualität« des Merkava-Mystikers vgl. P.Schäfer, »Gershom Scholem Reconsidered: The Aim and Purpose of Early Jewish Mysticism«, *Sacks Lecture*, Oxford 1986, S. 15f.

⁷ Gemeint sind hier und im folgenden die Engel, die dem Merkava-Mystiker »dienstbar werden«; zum Terminus זקק vgl. P.Schäfer, »Engel und Menschen in der Hekhalot-Literatur«, *Kairos* 22, 1980, S. 209ff.

⁸ raqia' fehlt in L4730.

⁹ ולהביא muß hier, mit allen übrigen Handschriften, zu ולהביאו ergänzt werden.

¹⁰ V228 und L4730: »der Herrlichkeit«.

¹¹ M22: T'SŠ; D436: T'SŠ; V228: T'SŠ; L4730: T'SŠ. Zu diesem Namen s. auch §92 und §591.

¹² O1531, D436, F44.13 und L4730: יי; N8128 und V228: יהוה; M40: ה; M22: יי; B238: יי. Auf diese Varianten wird im folgenden nicht mehr hingewiesen.

¹³ O1531, M22, D436, V228, B238 und F44.13: אלהי; N8128: אלקי; M40: אדרי; auf diese Varianten wird im folgenden nicht mehr hingewiesen; L4730: שמויי.

¹⁴ L4730: הציב = »der Heerscharen« (?).

¹⁵ Fehlt in L4730.

¹⁶ Fehlt in V228 und L4730.

¹⁷ V228 und L4730: »der Herrlichkeit«.

¹⁸ F44.13: »was er ... tut«. – Die Konstruktion im Part. plur. ohne Personalpronomen (wörtlich »man«) wird hier und im folgenden immer durch ein finites Verb wiedergegeben; Subjekt sind in der Regel die Engel.

¹⁹ »Alles« fehlt in M22, V228 und L4730.

²⁰ Fehlt in V228, F44.13 und L4730; M40: »Ende«; M22: »Ende von Kapitel 1«.

¹ Fehlt in M22; M40: »Halakha 2«.

² Das Verb fehlt in L4730.

³ M22: »wen schwächen sie, wen machen sie dienstbar« (מעבירים); D436 zusätzlich: »Iwen lassen sie übertreten« (מעבירים).

Wen machen sie arm, wen bereichern sie?
 Wen lassen sie sterben, wen lassen sie leben?
 Von wem nehmen sie Erbbesitz, wem geben sie Erbbesitz⁴?
 Wem übereignen sie Tora⁵,
 wem geben sie Weisheit⁶?
 Ende der HYGLH⁷.

§83 O1531

(Halakha) 3¹

Die alle übertreffende Größe besteht darin,
 daß er jede menschliche Tat² erspäht und erkennt³,
 selbst (diejenigen), die sie in den Kammern der Kammern tun,
 seien es liebliche⁴ Taten oder schändliche Taten⁵.
 Hat jemand gestohlen,
 so weiß er (es) und erkennt er ihn⁶;
 begeht jemand Ehebruch⁷,
 so weiß er (es) und erkennt er ihn;
 hat (jemand) einen Menschen⁸ erschlagen,
 so weiß er (es) und erkennt er ihn;

⁴ »Wem geben sie Erbbesitz« fehlt in N8128 und M40.

⁵ »Tora« fehlt in F44.13, also: »wem übereignen und wem geben sie Weisheit«; M22: תורה («Dank») statt תורה.

⁶ Diese Sätze könnten syntaktisch auch auf den vorigen Paragraphen bezogen werden: »alles zu erkennen, was künftig auf der Welt geschehen wird: wen sie erniedrigen, wen sie erhöhen ...«.

⁷ Das Wort ist möglicherweise vom Nif'al der Wurzel גלה = »enthüllt werden« abzuleiten; fehlt in N8128, M22, V228, F44.13 und L4730; M40, D436 und B238: »Ende der Halakha«.

¹ Fehlt in M22; M40: »העלה 3«; D436: »היגלה 3«.

² M22: »alle menschlichen Taten«; M40: מעשה בשר ודם («Tat von Fleisch und Blut») statt מעשה בני אדם.

³ »Und erkennt« fehlt in N8128, M22, V228, F44.13 und L4730; M40: ומביט («und erblickt») statt ומכיר sowie zusätzlich: »und berichtet« (ומגיד).

⁴ M40: מתוקנים («rechte») statt נאים.

⁵ »Taten« fehlt in L4730, also: »seien es Liebliche oder Schändliche«.

⁶ Das im folgenden formelhaft wiederkehrende יודע ומכיר בו ist, zuletzt von I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, S. 221, auf die Fähigkeit des Merkava-Mystikers zu Physiognomik und Chiromantik bezogen worden. Eine kritische Diskussion dieser Auffassung findet sich bei P. Schäfer, »Ein neues Fragment zur Metoposkopie und Chiromantik«, *FJB* 13, 1985, S. 61–82, hier S. 67f. Zur Übersetzung »so weiß er es und erkennt er ihn« s. dort.

⁷ L4730: »ist jemand der Unzucht und des Umgangs mit einer menstruierenden Frau verdächtig«.

⁸ נפש. Nur V228 liest wie zuvor אדם, also: »hat jemand erschlagen«.

§83 - §84

ist jemand des Umgangs mit einer menstruierenden Frau verdächtig,
so weiß er (es) und erkennt er ihn⁹;
führt jemand üble Rede¹⁰,
so weiß er (es) und erkennt er ihn¹¹.

Die alle übertreffende Größe besteht darin,
daß er alle der Zauberei Kundigen¹² erkennt¹³.

Ende der HYGLH¹⁴.

§84 O1531

(Halakha) 4¹

Die alle übertreffende Größe besteht darin:
Wer gegen ihn² seine Hand³ erhebt und ihn schlägt⁴,
den bekleiden sie mit Plagen⁵,
den bedecken sie mit Aussatz,
den schmücken sie⁶ mit Ausschlag.

Die alle übertreffende Größe⁷ besteht darin:
Wer üble Rede über ihn führt,
auf den werfen⁸ und schleudern sie⁹

⁹ Von »ist jemand des Umgangs« bis »erkennt er ihn« fehlt der Text in L4730.

¹⁰ M40 zusätzlich: לָנוּ («[vor] uns»).

¹¹ Von »führt jemand« bis »erkennt er ihn« fehlt der Text in N8128 und M22.

¹² M40 und D436: »alle Zauberer«; L4730: »alle Arten der Zauberei«; N8128 zusätzlich: »weiß und«.

¹³ Nach der »anderen Lesart« in B238 und L4730 ist zu übersetzen: »daß er alle Arten der Zauberei erkennt«.

¹⁴ Fehlt in den übrigen Handschriften; D436 und B238: »Ende der Halakha«.

¹ Fehlt in M22, V228 und F44.13; M40: »העלה 4«; D436: »היגלה 4«; L4730: »5«. Zu diesem Paragraphen vgl. auch den Partiturttext der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 39. – Während die Reihenfolge der ersten *gedulla*-Stücke (§§81–83) sowie der letzten (§§91–92) in allen Handschriften übereinstimmt, variieren die mittleren Abschnitte: N8128, M40, D436, B238 wie O1531: §84, §85, §86; M22, F44.13 und G2: §85, §86, §87 (= §84); V228 und L4730: §88 (= §86), §89 (= §85), §90 (= §84). Vgl. dazu Wewers, *JSJ* 17, 1986, S. 4 Anm. 3.

² Mit עליו setzt G2 ein.

³ M22, V228, F44.13 und G2: »die Hand«.

⁴ »Und ihn schlägt« fehlt in L4730.

⁵ »Mit Plagen« fehlt in V228, also: »den bedecken sie und den bekleiden sie mit Aussatz«; in N8128 fehlt zudem אֹתוֹ וּמִכֶּסֶּץ, also: »den bekleiden sie mit Aussatz«; M22, B238, F44.13, L4730 und G2: »mit einer Plage«.

⁶ Sonst positiv gebraucht; hier offenbar ironisch verwendet.

⁷ L4730: גְּדוּלָה שֶׁבְּכֹל (»eine Größe unter allen ...«) statt מְכֹלָם.

⁸ M22 und F44.13 (korrupt): גְּדוּלָה שֶׁבְּכֹל וּמִשְׁלִיכִין אוֹתוֹ מִטִּילִין (»den werfen sie und auf ihn schleudern sie«).

⁹ »Und schleudern sie« fehlt in L4730.

alle¹⁰ (Arten von)¹¹ Schläge(n)¹², Geschwüre(n)¹³,
 üble(n)¹⁴ Striemen¹⁵ und Wunden,
 aus denen feuchte Geschwüre austreten.
 Ende¹⁶.

§85 O1531

(Halakha) 5¹

Die alle übertreffende Größe besteht darin,
 daß er unterschieden wird von allen Menschen,
 daß er wegen all seiner Eigenschaften² gefürchtet
 und von den Oberen und Unteren geehrt wird.
 Auf jeden, der an ihm strauchelt³,
 stürzen große, unheilvolle⁴ und schwere⁵ Niederschläge⁶
 aus dem Himmel.
 Und jeder, der in schändlicher Weise⁷
 gegen ihn seine Hand ausstreckt,
 gegen den streckt (auch) der obere Gerichtshof seine Hand aus⁸.
 Ende⁹.

¹⁰ Fehlt in M40 und D436.

¹¹ M22 zusätzlich: מסות («Versuchungen»).

¹² L4730 zusätzlich: »und Schläge(n)«; vgl. auch das מסות ומכות in M22.

¹³ מכות צמחין kann auch als Constructus-Verbindung aufgefaßt werden («Schläge von Geschwüren»); צמחין in M40 ist vermutlich korrupt, vielleicht aber auch von der Wurzel צרה («schreien») abzuleiten.

¹⁴ »Üble(n)« fehlt in N8128, M22, V228, F44.13 und L4730.

¹⁵ M22: וחבורות (?) ומחבורות; L4730 zweimal: חבורות («Striemen»).

¹⁶ Fehlt in N8128, M40, V228, F44.13 und L4730; M22: »Ende des Kapitels«; B238: »Ende der Halakha«.

¹ Fehlt in M22 und L4730; F44.13: »4«.

² מידותיו (in den übrigen Handschriften: מדותיו bzw. מידותיו) könnte hier auch im Sinne von »Maßnahme/Anweisung« verstanden werden.

³ Oder: »durch den er strauchelt«.

⁴ V228 und L4730 zusätzlich: »mächtige« (עזות).

⁵ Fehlt in B238.

⁶ הכשלות; N8128, M40, D436, V228, B238 und L4730: הכשלות; M22: »große und unheilvolle Hindernisse (מכשולות statt הכשילות) und schwere Erschütterungen«. Wewers, JSJ 17, 1986, S. 6, übersetzt mit »Steine(?)« und leitet diese Bedeutung von einem angeblichen Plural *hekhshalot* ab (S. 13 Anm. 39).

⁷ בנני bzw. בנאי (so N8128 und B238) fehlt in M22, wurde gestrichen in D436 und findet sich korrupt in M40: בנט («mit einem Scheidebrief»); V228, F44.13 und L4730: »sogleich«, also: »und jeder, der gegen ihn seine Hand ausstreckt, sogleich streckt (auch) der obere Gerichtshof ...«.

⁸ N8128 zusätzlich: »und vernichtet ihn aus der Welt«.

⁹ Fehlt in den übrigen Handschriften außer D436; B238: »Ende der Halakha«.

§86 O1531

Die¹ alle übertreffende Größe besteht darin,
 daß alle Geschöpfe² vor ihm sein werden
 wie Silber vor dem Goldschmied³,
 der erkennt⁴,
 welches Silber geläutert⁵,
 welches Silber untauglich
 und welches Silber rein ist⁶.
 So wird er auch in einer Familie⁷ erspähen⁸,
 wieviele *mamzerim*⁹ in der Familie¹⁰ sind,
 wieviele während der Menstruation gezeugte Söhne¹¹,
 wieviele mit zerquetschten Hoden¹²,
 wieviele mit¹³ verstümmeltem Glied¹⁴,
 wieviele Sklaven¹⁵
 und wieviele Söhne von Unbeschnittenen¹⁶.

Ende des Kapitels¹⁷.

¹ N8128 und B238 stellen dem Paragraphen »(Halakha) 6« voran, V228 und L4730: »4«, F44.13: »5«. Zu §86 vgl. den Partiturttext der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 39f.

² M40 und D436: »die Geschöpfe«.

³ M40 und D436 nur (korrupt): »ein Goldschmied«; N8128 und G2 (der Partiturttext zu G2 muß hier wie folgt geändert werden: 'צרוף יעלפי הכור' (ה) כסף ילפי' [die erste Glosse stammt von der ersten Hand, die zweite offensichtlich von einem anderen Schreiber]; vgl. *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 35) lesen: »wie (fehlt in G2) Silber vor dem Läutern«; zu der zweiten Glosse in G2 »über der Öffnung der Grube« (עלפי הכור) vgl. auch die Zusätze in V228: »über der Öffnung des Feuerofens« (על פי הכור) und in L4730: »zu der Stunde, da er vor dem Feuerofen (steht)« (בשעה שהוא על פני הכור).

⁴ Die Zeile fehlt in allen übrigen Handschriften.

⁵ Diese Zeile findet sich nur in O1531 und B238.

⁶ Umgekehrte Reihenfolge von »rein« und »untauglich« in V228 und L4730.

⁷ M22, V228, B238, F44.13, L4730 und G2 haben Plural; V228 zusätzlich: »der Menschen«.

⁸ L4730: »so auch in den Familien«.

⁹ Vgl. Dt 23,3.

¹⁰ D436: »in ihr«.

¹¹ N8128 und V228 zusätzlich: »in der Familie sind«.

¹² N8128 zusätzlich: »in der Familie sind«.

¹³ V228: »und mit«.

¹⁴ N8128 zusätzlich: »in der Familie sind«. Zu dieser und der vorangehenden Zeile vgl. Dt 23,2.

¹⁵ M22, V228, B238, F44.13 und L4730: »Söhne von Sklaven«; N8128 zusätzlich: »in der Familie sind«.

¹⁶ N8128 zusätzlich: »in der Familie und wieviele Untaugliche in der Familie sind«, F44.13: »(Halakha) 6«, G2: 'פ' ה' (»Kapitel 5«); in M22, F44.13 (auch G2 scheint dieser Texttradition zu folgen) schließt der Paragraph mit: »und dies zuerst bei (all) dem, was zu unterscheiden ist«; gemeint ist wahrscheinlich, daß der Merkava-Mystiker das Unbeschnittensein als erstes von allen Untauglichkeiten erkennt.

¹⁷ Fehlt in den übrigen Handschriften außer D436 und B238; N8128: »Ende des ersten Kapitels«. Das Fehlen der §§87–90 ist durch die unterschiedliche Reihenfolge der *gedulla*-Stücke in M22 und V228 bedingt; vgl. dazu §84 mit Anm. 1.

§91 O1531

Die¹ alle übertreffende Größe besteht darin,
daß sie jedem, der ihm frech trotzt,
das Licht seines Augapfels² trüben.

Die³ alle übertreffende Größe besteht darin,
daß jeder, der ihn verachtet,
weder Wurzel noch Zweig
noch auch 'einen Erben' zurückläßt.

Die alle übertreffende Größe besteht darin:
Jeden, der seine Schande verbreitet⁴,
vernichten sie ganz und gar
und haben kein Mitleid mit ihm⁵.

Ende⁶.

§92 O1531

(Halakha) 2¹

Die alle übertreffende Größe besteht darin,
daß der obere Gerichtshof
(das Widderhorn) bläst²

¹ M22 stellt dem Paragraphen »(Kapitel) 2« voran, V228 und L4730: »Kapitel 2«, F44.13: »zweites Kapitel«. Zu §§91–94 vgl. auch den Partiturttext der *Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*, S. 40–43.

² Die übrigen Handschriften: »seiner Augäpfel«.

³ Die beiden folgenden mit גדולה מכולם eingeleiteten Absätze finden sich in N8128 und L4730 in umgekehrter Reihenfolge.

⁴ N8128: »jeder, der zu seiner Schande üble Rede gegen ihn verbreitet«; M40: »jeder, der nach seiner Schande ausschaut«. Es ist unklar, was hier mit der »Schande« des Merkava-Mystikers gemeint ist. Möglicherweise ist an Verleumdung oder üble Nachrede gedacht (s. N8128), die aus seinem Anspruch oder aus seiner besonderen sozialen Stellung resultiert; vgl. dazu Wewers, *JSJ* 17, 1986, S. 12ff. und 20ff.

⁵ F44.13 zusätzlich: »aus dem Munde (der) Heiligen und aus (der) Musik«.

⁶ Fehlt in allen übrigen Handschriften außer D436 und B238.

¹ Fehlt in den übrigen Handschriften außer N8128, V228, F44.13 und L4730; G2: »Kapitel 4«.

² V228, F44.13 und L4730: »daß sie im oberen Gerichtshof (ins Widderhorn) stoßen«. V228, F44.13 und L4730: בבית דין/בבד, also: »man bläst und lärmt ... im oberen Gerichtshof«.

und lärmt
und³ (das Widderhorn) bläst⁴.

O1531⁵Danach bannt er⁶

und bannt erneut⁹
und schließt aus

M22

Danach bannt er
und schmettert erneut⁷ (das Widder-
horn)
und lärmt⁸
und bannt¹⁰
und schließt aus

O1531

dreimal an jedem Tag¹¹,
von dem Tag an,
da Israel¹² die Tora¹³ gegeben wurde,
den Aufrichtigen und den Tauglichen¹⁴,
den Demütigen¹⁵ und den Frommen¹⁶,
den Elenden und den Verständigen,
den Erwählten¹⁷ und den Ausgesonderten,
um hinab- und hinaufzusteigen in die¹⁸ Merkava

³ M22 und V228 zusätzlich: »wieder«.

⁴ Zum Zusammenhang von חקע und רוע vgl. Num 10,7 und Jos 6,20; dazu Grözingen, *Musik und Gesang*, S. 138ff.

⁵ Das synoptisch dargestellte Textstück lesen N8128, M40, D436, B238 und L4730 wie O1531; V228 und F44.13 wie M22; G2 ist teilweise unleserlich, so daß eine Zuordnung nicht möglich ist.

⁶ B238 zusätzlich: »((verkündet))«.

⁷ »Erneut« fehlt in V228 und F44.13.

⁸ Fehlt in V228 und F44.13.

⁹ B238 zusätzlich: »((verkündet))«.

¹⁰ V228 und G2: »und sondert aus«; F44.13: »und bewacht«.

¹¹ M22, F44.13 und G2: »Tag für Tag«; L4730 zusätzlich: »dreimal im oberen Gerichtshof folgendermaßen: Es sei im Banne gegen T'SŠ, den Herrn, ŠMWYY Israels«, V228 nur: »im oberen Gerichtshof folgendermaßen«; der Bannspruch folgt jedoch erst (wie in den übrigen Handschriften außer L4730) im Anschluß an die Liste der Frömmigkeitsqualifikationen.

¹² Fehlt in V228. לִישָׁר in F44.13 kann für לִישְׂרָאֵל (»Israel«) und auch für לִישְׂרִים (»den Aufrichtigen«) stehen.

¹³ N8128, V228, F44.13 und G2: »Befugnis«.

¹⁴ M22: »und den Reichen«.

¹⁵ N8128, M22 und F44.13: עֲנִיִּים (»den Armen«) statt עֲנִיִּים.

¹⁶ »Und den Frommen« fehlt in N8128, M22, V228, F44.13 und L4730.

¹⁷ V228, F44.13 und L4730: »den Reinen«.

¹⁸ Oder: »in der«; N8128, M40, D436, V228, B238 und L4730 (Glosse) wie O1531; M22, F44.13, L4730 und G2: »zur (Merkava)«.

und zu sprechen:

Es sei im Banne
für¹⁹ תִּשְׁשׁ²⁰, den Herrn,
den Gott²¹ Israels,
für ihn²² und für den Thron seiner Herrlichkeit,
für die Krone²³ seines Hauptes²⁴,
für den oberen Gerichtshof
und den unteren Gerichtshof²⁵,
für das ganze Heer der Höhe und alle seine Diener²⁶,
wer²⁷ vor ihm steht,
sich vor der Merkava²⁸ ängstigt²⁹
und (dann) von ihm abläßt³⁰.

§93 O1531

(Halakha) 3¹

R. Yishma'el sagte:

So lehren sie² über die Schau der Merkava:

¹⁹ ל- (»für«) kann hier und in der ganzen folgenden Reihe auch als »bei« verstanden werden. V228 und L4730: נגד (»gegen«).

²⁰ D436: תִּשְׁשׁ; V228: תִּשְׁשׁ. Zu diesem Namen s. auch §82 und §591.

²¹ L4730: שְׁמַיִם.

²² Fehlt in V228.

²³ F44.13 zusätzlich: »der Herrlichkeit«.

²⁴ »Seines Hauptes« fehlt in D436. M40 und D436 zusätzlich: »die auf seinem Haupt ist«.

²⁵ L4730: »im oberen Gerichtshof und im Gerichtshof des *makhon*«.

²⁶ L4730: »für alle Heerscharen und alle Diener«.

²⁷ V228, F44.13 und L4730 lesen hier »und für den« bzw. »und für jeden« und beziehen dieses Satzglied so syntaktisch in die Reihe der vorher aufgezählten himmlischen Mächte ein.

²⁸ Zweimal in O1531.

²⁹ חושש.

³⁰ Dieser Abschnitt ist unklar. Vom Zusammenhang mit §91 her wäre zu erwarten, daß es um eine Bannzeremonie geht, die sich gegen die Feinde des Merkava-Mystikers richtet; der Schlußsatz könnte aber vermuten lassen, daß der Merkava-Mystiker selber gemeint ist. Diese (letzttere) Interpretation legt sich auch durch den Zusammenhang mit §93 nahe, der sich eindeutig auf den Merkava-Mystiker bezieht, der seine »Schau« ohne Grund unterbricht. M22 zusätzlich: »denn dies ist jener, der vor ihm steht und ihn geringschätzt«; D436 zusätzlich: »denn dies ist jener, der vor ihm steht und ihn verdirbt«.

¹ Fehlt in M40 und M22.

² Mit den übrigen Handschriften היה שוין statt (korrupt) שוין. Möglich ist auch die Deutung: »so rezitieren sie« (entweder »die Schau der Merkava« oder »bei der Schau der Merkava«). לעמוד im folgenden Satz (hier: »sich erheben«) würde dann – im Sinne des terminus technicus עמידה für das Achtzehn-Bitten-Gebet – »rezitierend stehen« bedeuten.

§93 – §94

Wer der Merkava nachsinnt,
darf sich nur vor³ drei⁴ Instanzen⁵ allein⁶ erheben:
Vor⁷ dem⁸ König, vor (dem) Hohepriester⁹
und vor einem Sanhedrin –
(vor einem) Sanhedrin aber¹⁰ (nur) zu der Zeit,
da¹¹ sich ein Fürst¹² unter ihnen¹³ befindet;
ist aber kein Fürst in ihm¹⁴ (dem Sanhedrin)¹⁵
so soll er sich auch vor dem Sanhedrin nicht erheben¹⁶.
Erhebt er sich (dennoch),
so hat er sich des Todes schuldig gemacht,
weil er sich vor ihm erhoben hat¹⁷.
Er vermindert seine Tage
und verkürzt (die Zahl) seine(r) Jahre.
Ende der Halakha¹⁸.

§94 O1531

(Halakha) 4¹

R. Yishma'el sagte:

Worin besteht der Unterschied² (zu) den Lobliedern,

³ N8128 zusätzlich: »diesen«.

⁴ L4730: »vier«.

⁵ מידות.

⁶ Fehlt in V228 und L4730.

⁷ Statt מפני (eigentlich: »wegen«) würde man hier eher לפני erwarten.

⁸ Fehlt in N8128, V228 und L4730.

⁹ M40 nur: »Priester«.

¹⁰ »(Vor einem) Sanhedrin aber« fehlt in N8128, M22 und L4730.

¹¹ V228 und L4730: כשיש (»wenn«) statt בזמן שיש.

¹² נשיא: Hier und an allen übrigen Stellen mit »Fürst« wiedergegeben; davon durch den Kontext eindeutig zu unterscheiden ist שר = »(Engel-)Fürst«.

¹³ N8128: »bei ihnen«; die übrigen Handschriften: »in ihm«.

¹⁴ N8128: »unter ihnen«.

¹⁵ V228: »und wenn sich in ihm ein Fürst befindet, auch vor dem Sanhedrin«.

¹⁶ L4730 nur: »so soll er sich nicht erheben«.

¹⁷ »Er sich vor ihm erhoben hat« fehlt in L4730, also (wenig sinnvoll): »weil er seine Tage vermindert ...«. M22 und V228: »... wer sich vor ihm erhoben hat, denn ...«.

¹⁸ Fehlt in den übrigen Handschriften außer G2; D436 und B238: »Ende«.

¹ Fehlt in M40, M22, V228 und L4730; D436: ה' ר' = »היגלה (?) 4«.

² פירוש könnte hier auch den Sinn von פירוש (»Bedeutung«, so die Lesart in V228; L4730 liest beides: »der Unterschied, die Bedeutung«) haben. Dieses hätte zur Folge, wie Grözin-ger, *Musik und Gesang*, S. 308 Anm. 3, bemerkt, daß »nicht an gesonderte Lieder für Ab- und Aufstieg gedacht« ist; vgl. dazu auch Goldberg, *FJB* 1, S. 4. Daß die Frage des R. Yishma'el auf den Unterschied der Lieder für den Auf- und Abstieg abzielt, erscheint auch insofern problematisch, als sowohl in §81 (Beginn der *gedulla*-Stücke) als auch in §94 der Terminus ירד (»hinabsteigen« im Sinne von »hinwenden zur Merkava«) verwendet wird,