

Schrift als Schutz: Legitimationsstrategien für die Verwendung jüdischer Amulette am Beispiel eines Objekts aus der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität Marburg

ALISHA MEININGHAUS

Abstract

Geht man von der Annahme aus, es gäbe ein eindeutiges Magieverbot in der Tora, wäre zu vermuten, dass die Herstellung und Verwendung von Amuletten im Judentum verboten sei. Dies wird jedoch angesichts der zahllosen jüdischen Amulette, die in Museen und Sammlungen weltweit aufbewahrt und auch heute noch hergestellt und genutzt werden, mehr und mehr in Frage gestellt. Der vorliegende Aufsatz basiert auf ersten Recherchen zu meiner religionswissenschaftlichen Dissertation über jüdische Geburtsamulette an der Philipps-Universität Marburg. Dabei soll keine eigene Bewertung der jüdischen Amulett-Tradition vorgenommen werden, sondern es sind die Strategien nachzuzeichnen, durch die die Verwender_innen von Amuletten ihre Praxis als legitimen Bestandteil der jüdischen Religion ausweisen. Dazu wird ein jüdisches Amulett aus den Beständen der Religionskundlichen Sammlung in Marburg als Beispiel dienen.

Einleitung

Ein jüdisches Amulett – ist das nicht ein Widerspruch in sich? Für viele Menschen ist das Judentum geradezu der Inbegriff einer Schrifreligion und somit das Gegenteil sämtlicher Formen von „Magie“. Dabei rezipieren sie (bewusst oder unbewusst) Magie- und Religionstheorien des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts,¹ die sich heute eine kritische religionswissenschaftliche Revision gefallen lassen müssen. Auch der Beginn meiner eigenen wissenschaftlichen Beschäftigung mit jüdischen Amuletten war durch ähnliche Vorannahmen geprägt. Umso erstaunter war ich, als ich im Rahmen meiner Tätigkeit an der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität in Marburg² eines Tages ein Amulett in den Händen hielt und darauf in hebräischen Buchstaben den Toravers „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen!“³ entzifferte. Ein Amulett, also ein durch und durch „magisches“ Objekt, auf dem ausgerechnet eines der strikten Magieverbote aus der Tora abgedruckt ist – wie lässt sich das erklären? Waren sich die Hersteller_innen und Nutzer_innen dieses Amulettes nicht bewusst, was sie da druckten? Widersetzten sie sich wissentlich den Geboten

ihrer heiligen Schrift, oder gehörten für sie Amulette nicht zu den Phänomenen, die die Tora verbietet? Letztendlich ist es u. a. dieser anfänglichen Irritation zu verdanken, dass ich meine Dissertation im Fach Religionswissenschaft jüdischen Amuletten widme. In meiner Arbeit möchte ich konkret den Facettenreichtum jüdischer Geburtsamulette aus dem deutschsprachigen Raum im 18. und 19. Jahrhundert aufzeigen und der Frage nachgehen, inwiefern Amulette als Spiegel gewandelter Konzepte von Religion und Genderrollen betrachtet werden können. Der vorliegende Beitrag jedoch möchte eine Antwort auf meine damalige Frage liefern: Warum zählen Amulette aus der Perspektive ihrer Nutzer_innen nicht zum Bereich der „Magie“?⁴

Nach einer grundlegenden Einführung zu den Charakteristika jüdischer Amulette wird dazu das vermeintliche Magieverbot in der Tora näher beleuchtet und durch Interpretationen in den rabbinischen Schriften kontextualisiert. Die aus diesen Beobachtungen gewonnene These eines impliziten Legitimationsdrucks wird danach anhand eines konkreten Amuletts illustriert. Dabei werden zwei Spuren verfolgt: Auf der inhaltlichen Ebene dienen die Amulett-Texte als Erläuterung der von mir postulierten impliziten Legitimation. In einem zweiten Schritt werden diese Ergebnisse

1 Besonders bedeutsam für heutige populäre, außerakademische Vorstellungen von „Magie“ sind u. a. FRAZER 1977 [1890] und DURKHEIM 1981 [1912]; für Vorstellungen von „Religion“ sind es u. a. religionsphänomenologische Ansätze wie bei OTTO 1917.

2 <https://www.uni-marburg.de/de/relsamm> (14.11.2019).

3 Ex 22,17.

4 Wie im Folgenden ersichtlich wird, sind die eingangs genannten Alternativen (Unkenntnis oder Rebellion der AmulettHersteller_innen) sehr unwahrscheinlich. Die Überlegungen, die hier präsentiert werden, sind als „work in progress“ zu verstehen, die einen Ausgangspunkt für weiterführende Diskussionen bieten sollen.



Abb. 1: Gk 001b, Religionskundliche Sammlung Marburg.
Foto: Alisha Meininghaus



Abb. 2: Gk 005a, Religionskundliche Sammlung Marburg.
Foto: Alisha Meininghaus

durch die Befunde auf der materiellen Ebene ergänzt, indem zu erläutern ist, wie das Amulett als konkretes Objekt mit der Biographie seines Herstellers verwoben war und somit in der jüdischen Orthodoxie verortet wurde.

Erscheinungsformen jüdischer Amulette

Der Begriff „Amulett“ ist eine (in mancher Hinsicht nicht ganz genaue) Übersetzung des hebräischen Wortes *kamea* (hebr. קמיע). Zu dieser Kategorie zählen unter anderem Objekte, die direkt am Körper getragen werden, wie beispielsweise Steine, Glasperlen, pflanzliche oder tierische Materialien, gravierte Metallplaketten oder handbeschriebene Pergamentstreifen, die aufgerollt und in Ledersäckchen oder Metallbehältern verstaut werden. Darüber hinaus werden aber auch bedruckte Papierbögen als *kamea* bezeichnet, die an bestimmten Stellen im Zimmer aufgehängt werden (vgl. einige Beispiele aus der Religionskundlichen Sammlung Marburg, Abb. 1–4). Diese Aufzählung scheint zunächst auf einen eher unüberschaubaren und heterogenen Untersuchungsgegenstand hinzudeuten.

Bei genauerer Betrachtung fallen jedoch auch Gemeinsamkeiten ins Auge, die diese Objekte teilen. Dazu zählt die Zuschreibung einer überwiegend apotropäischen Funk-

tion.⁵ Jüdische Amulette sollen also schützen, zum Beispiel vor „dem Bösen Blick, Satan und einem bösen Geschick, bösen Krankheiten [?], bösen Widerfahrnissen, allen Arten von Dämonen und Quälgeistern sowie vor Schrecken und Zittern“.⁶ Besonders gefürchtet ist darüber hinaus die Dämonin Lilith, die als Gefahr für Mütter im Kindbett und deren Neugeborene gilt. Entsprechend der ihnen zugedachten Funktion werden viele dieser Amulette als *shemira* (hebr. שמירה, „Schutz“) betitelt.

Außerdem weisen viele Amulette besondere, außeralltägliche Worte auf, die sogenannten *shemot* (hebr. שמות, „Namen“). Dabei handelt es sich um Kunstwörter, die beispielsweise auf den Anfangs- oder Endbuchstaben der Wörter von Toraversen beruhen und die zusätzlich durch ver-

5 Vgl. IDEL 1995, 23, der zwischen glücksbringenden Talismanen und schützenden Amuletten unterscheidet. Auch wenn die Schaden abwehrende Funktion auf den meisten Amuletten vorherrschend ist, gibt es jedoch auch solche, die hauptsächlich als Glücksbringer wirken sollen. Viele der bislang von mir übersetzten Amulette weisen apotropäische und talismanische Aussagen zugleich auf, wobei erstere stärker ausgeprägt sind.

6 Teilübersetzung des Amulettes mit der Inventarnummer Gk 007b (Religionskundliche Sammlung Marburg).

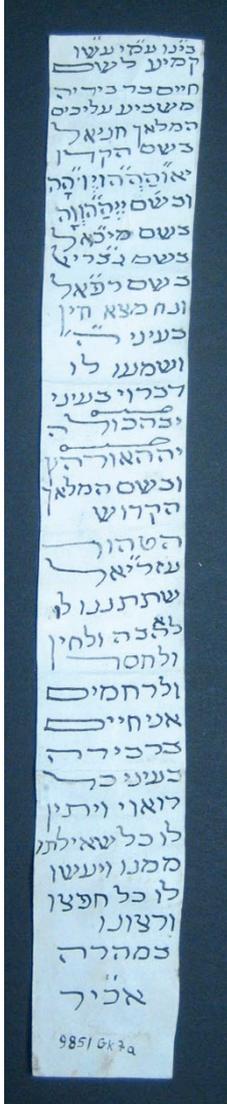


Abb. 4: Gk 012a, Religionskundliche Sammlung Marburg. Foto: Alisha Meininghaus

Abb. 3: Gk 007a, Religionskundliche Sammlung Marburg. Foto: Alisha Meininghaus

schiedene Buchstabencodes verschlüsselt werden können. Diese *shemot* werden als Gottes- oder Engelnamen interpretiert und gelten als die potentesten Elemente auf texthaltigen Amuletten (vgl. SCHRIRE 1966, 91–111).

Die „Magieverbote“ in der Tora

Die Ausgangsfrage dieses Beitrags geht von zwei intuitiven Vorannahmen aus: a) Amulette sind ein materieller Ausdruck „magischer“ Weltbilder, und b) es gibt ein eindeutiges Magieverbot in der Tora. Bei einer näheren Beschäftigung mit der Thematik wird jedoch bald klar, dass jede dieser Vorannahmen problematisch ist.

Schon die Verwendung des Magiebegriffs erscheint aus religionswissenschaftlicher Perspektive nicht sinnvoll, da er u. a. häufig abwertende Stereotype impliziert und ethnozentrische Konstruktionen von rationalen, modernen Europäer_innen auf der einen Seite und archaischen, irrationalen Nicht-Europäer_innen auf der anderen Seite reproduziert. Zudem arbeiten zahlreiche Magie-Definitionen mit dem Mittel der Negation: Alles, was *nicht* Religion oder *nicht* Wissenschaft ist, gilt als „Magie“. Angewendet auf reale Fallbeispiele versagen darüber hinaus die meisten Versuche, trennscharf zwischen „magischen“ und „religiösen“ oder

„rationalen“ Weltbildern bzw. Praktiken zu unterscheiden (vgl. OTTO 2011).⁷

Aus diesem Grund lohnt sich eine genauere Analyse des hebräischen Begriffs *hashaf* (hebr. חָשַׁף, konventionell als „zaubern“ übersetzt) und der sogenannten Magieverbote in der Tora, die diesen Begriff enthalten, beispielsweise Deut 18,9–14:

„Wenn du in das Land gekommen bist, das JHWH, dein Gott, dir geben wird, darfst du nicht lernen, entsprechend der Gräueltaten jener Völker zu handeln. Es darf bei dir niemand gefunden werden, der seinen Sohn oder seine Tochter durch das Feuer gehen lässt, durch Lospfeile Entscheidungen sucht, aus Wolken Vorzeichen sucht [?] und wahrsagt und zaubert. Und [niemand], der Bannsprüche spricht und Totengeister und Wahrsagegeister befragt und der die Toten befragt. Denn jeder, der diese [Dinge] tut, ist JHWH ein Gräueltat und wegen dieser Gräueltat wird JHWH, dein Gott, sie vor dir vertreiben. Du musst vollständig bei JHWH, deinem

7 Aus diesem Grund verzichte ich in meiner Arbeit auf den Magiebegriff als analytische Kategorie und favorisiere Ansätze, die dafür plädieren, semantisch überfrachtete und diffuse Kategorien wie „Magie“ und „Religion“ in trennschärfere „Blöcke“ zu zerlegen (vgl. z. B. OTTO & STAUSBERG 2013).

Gott sein. Denn diese Völker, die du vertreiben wirst, hören auf Zauberer und auf Wahrsager. Und du: Dir hat JHWH, dein Gott, so etwas nicht erlaubt.“

In diesen und anderen Versen deutet sich an, dass das Verb *khashaf* und die von ihm abgeleiteten Formen vor allem in Kontexten erscheinen, in denen es um Praktiken der Zukunftsvorhersage, unter anderem der Nekromantie⁸, geht. Zudem werden die damit verbundenen Tätigkeiten häufig in der Oberschicht nicht-israelitischer Kulturen verortet, beispielsweise in Ägypten oder Babylon, und mit Idolatrie⁹ konnotiert (vgl. ANDRÉ 1984, 375–381).¹⁰ Bedeutsam für die hier behandelte Thematik ist, dass keines der Phänomene, die mit *khashaf* assoziiert zu sein scheinen, auf jüdische Amulette zutrifft.¹¹

Diese Einschätzung teilen offensichtlich auch die Rabbinen.¹² Sie diskutierten ausführlich, welche Phänomene zu *khashaf* zählen, erwähnten in diesem Zusammenhang aber keine Amulette. Ganz im Gegenteil: Wenn in rabbinischen Schriften wie dem Talmud Amulette Erwähnung finden, erscheinen sie als selbstverständlicher Bestandteil der Kleidung, und ihre Legitimität wird nicht in Frage gestellt (vgl. BOHAK 2008, 370). Dieser Sachverhalt bietet die Grundlage dafür, dass Amulette von großen Teilen des traditionellen Judentums als religionsgesetzlich legitim angesehen wurden und gerade in manchen orthodoxen Strömungen wie dem Chassidismus häufig genutzt wurden und werden.

Diese Ausführungen sollen aber nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass es auch eine innerjüdische Amulett-Kritik gegeben hat, beispielsweise von Anhänger_innen der jüdischen Aufklärung oder, wesentlich früher, von den Karäern. Diese religiöse Gruppe formierte sich im 8./9. Jahrhundert n. chr. Z. im heutigen Irak und Iran als Opposition zum rabbinischen Judentum. Ihre Blüte erlebte die Bewegung im 10./11. Jahrhundert, sie besteht aber bis heute in manchen Ländern fort. Von ihnen stammt eine explizite Konnotation von „zaubern“ (*khashaf*) und Amuletten. Aufgrund ihrer Ablehnung des rabbinischen Judentums haben sie jedoch eine sehr geringe diskursgeschichtliche Relevanz für die als normativ geltenden, dominanten Traditionen des Judentums. Ihre Auseinandersetzung mit Amuletten steht im

8 Totenbefragung.

9 Anbetung fremder Götter.

10 Zu der Uneindeutigkeit des Magieverbots und der Tatsache, dass dabei (nicht-israelitische) Personengruppen und nicht Praktiken verboten werden, vgl. auch BOHAK 2008, 18f.

11 Darüber hinaus werden Amulette, die israelitischen bzw. jüdischen Ursprungs sind, in der Tora nicht eindeutig erwähnt.

12 Also die jüdischen Religionsgelehrten etwa vom 2. bis zum 6. Jahrhundert n. chr. Z., die Schriften wie die Mishna sowie den Babylonischen und Jerusalemer Talmud verfassten. Diese Schriften enthalten u. a. Auslegungen der Gebote der Tora und gelten als maßgeblich für religiöse Juden und Jüdinnen mit Ausnahme des liberalen Spektrums.



Abb. 5: Gk 010a, Religionskundliche Sammlung Marburg. Foto Alisha Meininghaus

Rahmen ihrer Kritik an den Rabbinen. So wirft beispielsweise Daniel al-Qumisi den Rabbinen „Zauberei“ vor, darunter auch die Verwendung von Amuletten:

„And who is a sorcerer (mekhashef) today, surely the Rabbis that mention a pure name and an impure name, write amulets and carry out devices, and call their books *Sefer ha-Yashar* (The Book of the [Right] Way) and *Sefer ha-Razim* (The Book of Mysteries) and *Sefer Adam* (The Book of Adam) and *Raza Rabba* (The Great Mystery), and some books of sorceries: if you wish to bring close in love a man and a woman, or if you wish to cast hatred between them; if you wish to shorten voyage distances (*qefiṣat ha-derekh*), and such many [similar] abominations, may God keep us away from them“ (MANN 1972, 80f., zitiert nach HARARI 2017, 330).¹³

13 Ein Beispiel für eine Amulett-Satire findet sich in LINETSKI 1975 [1867], 34f.

Wenn es daher auch wenig sinnvoll ist, den Magie-Begriff als wissenschaftliche Analysekategorie zu verwenden und Amulette im rabbinischen Judentum religionsgesetzlich nicht verboten sind, gab und gibt es innerhalb des Judentums Kritik und Kontroversen¹⁴ um ihre Nutzung. Vor allem in der Gegenwart kommt es außerdem häufig zu einer intuitiven Assoziation von Amuletten mit dem fast beliebig definierbaren Begriff „Magie“ – ein Sachverhalt, den wahrscheinlich auch moderne Verwender_innen jüdischer Amulette nicht einfach ignorieren können.

Aus diesen Gründen gehe ich nicht von einem „harten“, expliziten Legitimationsdruck für die Nutzung jüdischer Amulette aus. Denn dieser wäre nur durch ein klares Verbot der Amulett-Tradition gegeben, gegen das die Verwender_innen von Amuletten aufbegehren oder es umgehen könnten. Stattdessen möchte ich die These von einem (zeitlich und regional unterschiedlich starken) *impliziten* Druck zur Legitimation formulieren, der zur Selbstverortung innerhalb normativer jüdischer Traditionen und zur Vorbeugung von möglicher Kritik anregt. Diese Art der Legitimation muss nicht bewusst oder gar geplant erfolgen. Sie kann, wie im Folgenden anhand eines Fallbeispiels aufgezeigt wird, sowohl anhand der inhaltlichen Aspekte wie auch anhand der Verwobenheit des Objekts mit der Biographie seines Herstellers illustriert werden.

Toraverse gegen Lilith – ein Geburtsamulett aus der Religionskundlichen Sammlung

Bei dem Amulett, das ich vor längerer Zeit im Magazin der Religionskundlichen Sammlung der Philipps-Universität entdeckte und dessen Inhalt mich irritierte, handelt es sich um ein Papieramulett zum Schutz einer Wöchnerin und ihres Säuglings (vgl. Abb. 5). Das 17 × 26 Zentimeter große, schwarz-weiß bedruckte Objekt wurde vor 1934 in Jerusalem hergestellt. Ein Vermerk auf dem Amulett weist es als Produkt der Druckerei von Shmuel Halevy Zuckerman (1856–1929) aus.

Auf dem Amulett lassen sich insgesamt fünf Textelemente unterscheiden, die auf unterschiedliche Weise implizite textuelle Legitimationsstrategien spiegeln und die im Folgenden kurz skizziert werden sollen:

1) Auf die Überschrift, die das Amulett als Schutz für eine Wöchnerin und ihr Kind ausweist, folgt der Psalm 121, in dem Gott als niemals schlafender Beschützer Israels gepriesen wird.

14 Zu nennen ist hier besonders der sogenannte „Amulettenstreit von Hamburg“, bei dem nicht die Herstellung von Amuletten generell kritisiert wurde, sondern angebliche verschlüsselte Hinweise auf den „falschen Messias“ Shabbtai Zwi, die auf diesen Amuletten enthalten sein sollten. Die Kontroverse sorgte für großes Aufsehen in weiten Kreisen der damaligen jüdischen Welt; vgl. C. Wilke, Amulettenstreit, <http://www.dasjuedischehamburg.de/inhalt/amulettenstreit> (14.11.2019).

2) Rechts darunter findet sich eine Beschwörung gegen den Bösen Blick, die dem Gelehrten Rabbi Haim Joseph David Azulai (1724–1807) zugeschrieben wird. Der Text beschreibt u. a. minutiös alle erdenklichen Arten von Blicken bzw. „Augen“, aber auch die – meist weiblichen – Personen, von denen diese schädlichen Blicke ausgehen können:

„Es folgt eine Beschwörung gegen den Bösen Blick von Rabbi „Hida“^[15], sein Andenken soll gesegnet sein. Ich beschwöre euch, jeden Bösen Blick: Schwarzes Auge, verkrustetes [?] Auge, blaues Auge, grünes Auge, längliches Auge, kurzes Auge, weites Auge, enges Auge, gerades Auge, tiefes Auge, rundes Auge, einsinkendes Auge [...] Auge eines Mannes, Auge einer Frau, Auge von einem Mann und seiner Frau, Auge von einer Frau und ihrer Tochter, Auge von einer Frau und ihren [weiblichen] Verwandten, Auge von einem jungen Mann, Auge von einem Alten, Auge von einer Alten, Auge von einer Jungfrau, Auge von einer Ehefrau, Auge von einer Witwe, Auge von einer Verheirateten, Auge von einer Geschiedenen [...]. Bei jenem Auge, dem höchsten^[16], habe ich beschlossen und euch beschworen, jede Art des Bösen Blicks, dass ihr fortgeht, flüchtet, flieht, euch entfernt von (Person XY) und von allen Familienangehörigen, und es wird in euch keine Kraft sein, (Person XY) und alle Familienangehörigen zu beherrschen. Nicht am Tag und nicht in der Nacht, nicht im Wachen und nicht im Traum, über keinen Körperteil (von) seinen (ihren) 248 Körperteilen, und über keine Sehne (von) seinen (ihren) 365 Sehnen, von heute bis in alle Ewigkeit.“

3) Auf der linken Seite des Amuletts wechselt die Textgattung. Es handelt sich um eine Geschichte von dem aus der Tora bekannten Propheten Elija, der auf die Dämonin Lilith trifft, die besonders für Neugeborene als große Gefahr angesehen wird. Die Dämonin gibt an, dass sie gerade zum Haus einer Wöchnerin unterwegs ist, um diese und das Kind umzubringen. Darauf droht Elija, sie mit einem Bann zu belegen, woraufhin Lilith schwört, künftig alle Wöchnerinnen und Kinder zu verschonen, wenn sie in deren Zimmer ihre geheimen Namen geschrieben sieht: „[...] Und jeder, der meine Namen kennt – sofort fliehe ich vor dem Baby. Wenn man dieses Amulett im Haus der Wöchnerin oder des Kindes aufhängt, dann werden das Kind und auch seine Mutter nicht durch mich geschädigt werden bis in alle Ewigkeit.“

4) Zwischen den beiden Textblöcken befindet sich die Darstellung einer Hand, die u. a. die oben erwähnten *shemot* enthält. Ein Beispiel dafür ist das Akronym שדנלבב im kleinen Finger der Hand, das aus den Anfangsbuchstaben der Substantive von Gen 43,11b besteht. Übersetzt lautet der Text: „[...] etwas Balsamharz und etwas Honig, Tragakant

15 Dabei handelt es sich um das Akronym des Namens von Rabbi Haim Joseph David Azulai.

16 Gemeint ist hier das Auge Gottes.

und Ladanum, Pistazien und Mandeln“. Was genau der Designer des Amuletts im Sinn hatte, als er einen „Namen“ auf der Grundlage dieses Toraverses erstellte, ist ungewiss. Man könnte vermuten, dass man den erwähnten Materialien eine große Wirkmacht zutraute, da sie in der heiligen Schrift erwähnt sind und sie auf diese Weise in einen Text verwandelte.¹⁷ Durch zwei Buchstabencodes wird das Kunstwort im Ring- und Mittelfinger zu den Worten קהסמגת und פגמכאר chiffriert.

5) Ganz unten auf der Seite prangt die Abbildung eines Vogels, der auf jeder Seite drei Mal von dem Toravers Ex 22,17 „Eine Zauberin sollst du nicht am Leben lassen!“ eingerahmt wird. Diese Aussage bezieht sich im Kontext des Amuletts wahrscheinlich auf Lilith. Dass ausgerechnet dieser Vers für diesen Zweck ausgewählt wurde, kann als Beleg dafür aufgefasst werden, dass die Amulett-Tradition im Bewusstsein der Hersteller_innen und Nutzer_innen nicht zum Bereich Zauberei zählt. Neben diesem Zitat finden sich rechts und links von der Vogelabbildung die Namen der Erzeltern, also von Abraham und Sara, Isaak und Rebekka sowie Jakob und Lea.¹⁸ Außerdem werden Lilith und ihr Gefolge hinausbefohlen, während die drei Engel Sanai, Sansanai und Semanglof hineingebeten werden.

Nach dieser kurzen Vorstellung der wichtigsten Elemente des Amuletts lassen sich als Zwischenfazit folgende, einander teilweise überlappende, implizite Legitimationsstrategien auf textueller Ebene feststellen: Alle Texte weisen einen intensiven Bezug zur Tora auf, beispielsweise in Form direkter Zitate (Psalm 121 und Ex 22,17) oder durch die Komprimierung einzelner Toraverse im Falle der *shemot*. Darüber hinaus kommt es zu einem Bezug auf bekannte religiöse Akteure wie Rabbi Azulai, den Propheten Elija und die Erzeltern. Außerdem wird das Amulett gerade als ein Schutz gegen „SchadENZAUBER“ ausgewiesen, insbesondere gegen den Bösen Blick und Lilith. Getreu der Devise „was gegen Zauber hilft, kann nicht selbst Zauber sein“ können auch diese Zuschreibungen der Legitimation dienen. Nicht zuletzt gehört dazu auch der von den Verwender_innen postulierte Wirkmechanismus des Amuletts, der Schutz durch Gott und Engel verspricht und sich somit als Instrument der höchsten transzendenten Autoritäten des Judentums herausstellt.

Shmuel Halevy Zuckerman

Wer waren die Menschen, die solche Amulette herstellten? Auch wenn sich diese Frage sicherlich nicht pauschal be-

antworten lässt, kann sie für den Fall des hier besprochenen Geburtsamuletts geklärt werden. Aus der Verbindung der Objektgeschichte mit der Biografie des Herstellers lassen sich darüber hinaus weitere Aussagen zur Legitimation von Amuletten treffen.

Shmuel Halevy Zuckerman wurde 1856 in Mesritsch (einstmals polnisch, seit der zweiten polnischen Teilung 1793 zum Russischen Reich gehörend, heute in der Ukraine gelegen) geboren. Bereits sieben Jahre später verließ die Familie diesen für den Chassidismus¹⁹ bedeutsamen Ort. In Jerusalem besuchte der Junge eine Jeshiva²⁰, heiratete mit 16 Jahren und zeugte im Laufe seines Lebens zehn Töchter und einen Sohn. Im Alter von 16 Jahren begann er auch in der Druckerei von Rabbi Israel Bak zu arbeiten, der ein Anhänger des Ruzhiner Chassidismus war.²¹ Ob Zuckerman selbst auch Chassid war, geht aus den mir bekannten Quellen nicht hervor, ist aber wahrscheinlich. In späteren Jahren wurde er Besitzer einer eigenen Druckerei. Aus dem Jahr 1855 ist eine Anekdote überliefert, die die Konsequenz unterstreicht, mit der Zuckerman an religiösen Traditionen festhielt: Aus finanziellen Gründen arbeitete er in dieser Zeit in einer jüdischen Druckerei in New York, wo ihm nahegelegt wurde, auch am Shabbat zu arbeiten. Seine empörte Reaktion darauf war: „Die Heiligung des Shabbats werde ich nicht entweihen – und auch an Wochentagen werde ich hier nicht mehr arbeiten!“ (TRIWAKS & STEINMANN 1938, 430). So kehrte er bereits nach sieben Monaten nach Jerusalem zurück. Eine Quelle bezeichnet die Druckerei Zuckermans als „Druck der Haredim²² in Jerusalem“, was auch zu dem von ihm überlieferten Grundsatz passt, niemals Dinge zu drucken, die nicht im Sinne der Religion sind (vgl. TRIWAKS & STEINMANN 1938, 431).

Diese Aussagen stellen einen wichtigen Hinweis dar, der indirekt auf die Einstellung Zuckermans zu Amuletten schließen lässt – schließlich druckte²³ er neben religiösen Schriften auch Amulette, die deshalb nach seinem Verständnis mit den jüdischen Traditionen im Einklang stehen müssten. Außerdem verdeutlicht die Biographie Zuckermans, dass die Hersteller_innen von Amuletten häufig nicht als deviante

19 Es handelt sich um eine mystisch-orthodox ausgerichtete jüdische Strömung, die vor dem Holocaust hauptsächlich in Osteuropa verbreitet war.

20 Traditionelle religiöse Schule.

21 Zur Bedeutung von Zuckerman und Rabbi Israel Bak für die israelische Druck-Industrie vgl. auch POMERANTZ 2016.

22 Also der Ultra-Orthodoxen.

23 Weil beinahe identische Amulette auch in anderen Regionen vor den 1930er Jahren belegt sind, ist davon auszugehen, dass Zuckerman zwar der Hersteller, nicht aber der ursprüngliche Designer des Amuletts war. Vgl. Gross Family Collection, Inventarnummer 027.011.411 (Warschau, 1910), und Sammlung Alfred Moldovan, Inventarnummer 7.071 (Jerusalem, 1881?), einzusehen in SCHMID 2012, Illustrationen 58 und 61.

17 Vgl. eine ähnliche Interpretation des Verses Ex 30,34 bei SCHRIRE 1966, 103.

18 Jakobs zweite (und favorisierte) Frau Rahel wird in diesem Kontext nicht erwähnt, da sie bei der Geburt ihres Sohnes Benjamin starb; vgl. SABAR 2002, 683.

Menschen am Rande der Gesellschaft angesehen wurden, sondern im Gegenteil eine enge Anbindung an die Orthodoxie besaßen.

Fazit

Auf die Frage, warum die Verwender_innen jüdischer Amulette diese Praxis als religionsgesetzlich legitim betrachten und wie sie diese gleichzeitig als legitimen Bestandteil jüdischer Traditionen auswiesen, lassen sich verschiedene mögliche Antworten geben:

a) Bereits das Verbot von „Zauberei“ in der Tora ist nicht eindeutig und scheint, bei genauerer Betrachtung des semantischen Feldes des Verbes *khashaf*, nicht auf die Eigenschaften jüdischer Amulette zuzutreffen. b) Auch in den für das traditionelle Judentum maßgeblichen religionsgesetzlichen Auslegungen im Talmud werden Amulette nicht mit „Zauberei“ konnotiert, und ihre Legitimität wird nicht in Frage gestellt. c) Dennoch gab (und gibt) es innerjüdische Kritik an der Verwendung von Amuletten. Aus diesem Grund gehe ich davon aus, dass die Verwender_innen von Amuletten ihre Praxis implizit legitimieren (müssen), indem sie sie als Bestandteil normativer jüdischer Traditionen ausweisen. Diese impliziten Legitimationsstrategien lassen sich im hier besprochenen Beispiel sowohl auf der textuellen Ebene als auch im Hinblick auf die Einbindung des Objektes in die Lebenswelt des Herstellers belegen.²⁴

Im Kontext meiner Dissertation sind die hier angestellten Überlegungen eine wichtige Basis, um die emische Perspektive auch deutsch-jüdischer Amuletthersteller_innen und -nutzer_innen adäquat zu beschreiben. Auf der deskriptiven Ebene lohnt sich darüber hinaus auch der Vergleich der von mir untersuchten Amulette aus Deutschland beispielsweise mit zeitgenössischen israelischen Objekten wie dem von Zuckerman. Nicht zuletzt bilden die Beobachtungen auch den Ausgangspunkt für die anschließende theoretische Einordnung jüdischer Amulette in religionswissenschaftliche Magie-Diskurse.

Danksagung

Mein herzlicher Dank gilt Prof. Edith Franke, der Leiterin der Religionskundlichen Sammlung, sowie deren Kuratorin, Dr. Susanne Rodemeier: Beide ermöglichen es mir, zu den Objekten der Sammlung zu forschen, und unterstützen und bereichern meine Arbeit durch den äußerst produktiven Austausch maßgeblich.

.....
24 Die Thesen, die anhand des Fallbeispiels aus der Religionskundlichen Sammlung aufgestellt wurden, sollen im Lauf meiner Dissertation an einem breiteren Sample geprüft werden.

Literatur

ANDRÉ, G. 1984. קשף. In: FABRY, H. (Hg.). *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 375–381

BOHAK, G. 2008. *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge: Cambridge University Press

DURKHEIM, É. 1981 [1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

FRAZER, J. 1977 [1890]. *Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion*. Frankfurt am Main: Ullstein

HARARI, Y. 2017. *Jewish Magic before the rise of Kabbalah*. Detroit: Wayne State University Press

IDEL, M. 1995. On Talismanic Language in Jewish Mysticism. *Diogenes* 170: 23–41

LINETSKI, I. J. 1975 [1867]. *The Polish Lad*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America

MANN, J. 1972. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*. New York: Ktav

OTTO, B. C. 2011. *Magie. Rezeptions- und diskursgeschichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit*. Berlin u. a.: De Gruyter

OTTO, B. C.; STAUSBERG, M. (Hg.) 2013. *Defining Magic. A Reader*. Durham: Equinox

OTTO, R. 1917. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier

POMERANTZ, B. 2016. Making an Imprint. In: *The Jerusalem Post*, <https://www.jpost.com/Magazine/Features/Making-an-imprint> (7.7.2019)

SABAR, S. 2002. Childbirth and Magic. Jewish Folklore and Material Culture. In: BIALE, D. (Hg.). *Cultures of the Jews. A History*. New York: Schocken Books, 671–722

SCHMID, D. 2012. *Jüdische Amulette aus Osteuropa. Phänomene, Rituale, Formensprache*. Dissertation am Disserationsgebiet Judaistik der Universität Wien, http://othes.univie.ac.at/20072/1/2012-04-25_9952664.pdf (18.10.2019)

SCHRIRE, T. 1966. *Hebrew Amulets. Their Decipherment and Interpretation*. London: Routledge & Kegan Paul

TRIWAKS, J.; STEINMANN, E. 1938. שְׂמוּאֵל הַלֵּוִי צוּקֶרְמָן [Shmuel Halevy Zuckerman]. In: TRIWAKS, J.; STEINMANN, E. (Hg.). ספר מאה שנה. אנשי מופת וחלוצים ראשונים בארץ ישראל. במשך מאה שנה ומעלה [Das Hundert-Jahr-Buch. Vorbildliche Männer und erste Pioniere im Land Israel im Verlauf von hundert Jahren und mehr] Tel Aviv: ספריית שלשלת הזהב [Bibliothek der goldenen Kette], 429–432

Zur Autorin

Alisha Meininghaus studierte Religionswissenschaft im Masterstudiengang an der Philipps-Universität Marburg und als Nebenfach Judaistik an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Bis Oktober 2019 arbeitete sie als wissenschaftliche Hilfskraft am Fachgebiet Religionswissenschaft sowie an der Religionskundlichen Sammlung in Marburg. Seitdem widmet sie sich, gefördert durch ein Stipendium des „Leo Baeck Fellowship“-Programms, ihrer Dissertation zu jüdischen Geburtsamuletten.

Kontakt

Alisha Meininghaus M.A.

Philipps-Universität Marburg

Fachgebiet Religionswissenschaft

Landgraf-Philipp-Straße 4, 35032 Marburg

alisha.meininghaus[at]gmail.com