

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 22 (1966)

Artikel: Hekalot Rabbati XXVII, 2-5
Autor: Maier, Johann
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960934>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 21.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

HEKALOT RABBATI XXVII, 2—5: גאה בבריות אדם

Von JOHANN MAIER, Köln

Text¹

גאה בבריות אדם
 דמות אדם בכסאך קבעת
 פני אדם להם
 [ויד(י)² אום תחת כנפיהם]
 רצים כאדם ועמלים כאדם
 כורעים ומשתחווים בשירה (כאדם)³
 ואימתך מלך עליהם!

גאה בבהמות שור
 דמות שור בכסאך קבעת
 פני שור להן
 רצין כשור עמלין כשור
 עומדין על עמדם כשור
 ואימתך קדוש עליהם!

גאה בחיות ארי
 דמות ארי בכסאך קבעת
 פני ארי להם
 שאגתם כארי אימתם כארי⁴

¹ Nach den Ausgaben von A. Jellinek, *Bet ha-Midrash III*, Jerusalem 1938², S. 103; S. A. Wertheimer, *Batté Midrašót*, I, Jerusalem 1952², S. 109f.

² Der Text Jellineks (bei Wertheimer «R») und ein «Sefer Hekalot» (bei Wertheimer «S») lesen den Plural (vgl. die Lesarten und das Q^{re} in der Biblia Hebraica zu Ez 1, 8 und die LXX zu 10, 8), der vorzuziehen ist. Außerdem hier wie 10, 8 *taḥat*, nicht wie 1, 8 *mit-taḥat*. Die ganze, in eckige Klammern gesetzte Zeile ist offensichtlich ein späterer Zusatz auf Grund von Ez 10, 8.

³ Die Anm. 2 genannten Textzeugen fügen das eingeklammerte *k'dm* (wie ein Mensch) hinzu. Wahrscheinlich ist es ursprünglich und in der übrigen Überlieferung ausgefallen, vielleicht wegen der etwas überlasteten Zeile. Möglicherweise ist *bešīrāh* (mit Gesang) ein Zusatz, der dann das ursprüngliche *k'e'ādām* verdrängt hat.

⁴ Die Anm. 2 genannten Textzeugen fügen hier hinzu: *wphdtm k'rj* (und ihre Furcht ist wie die von Löwen erregte), doch sprengt dies die Struktur.

זרוע עוזם כארי
(ו)אימתך⁵ נורא⁶ עליהם!

גאה בעופות נשר
דמות נשר בכסאך קבעת
פני נשר להם
(⁷) קלין כנשר ועופפין כנשר
טסין⁸ כנשר
ואימתך טהור עליהם!

וכולם משלשין קדושתך
בקדושה המשולשת
כדבר שנאמר:
קדוש קדוש קדוש ה' צבאות
מלא כל הארץ כבודו!

Übersetzung

- I 1 Erhaben unter den Geschöpfen ist der Mensch,
2 Menschengestalten hast du an deinem Throne angebracht,
3 Menschengesichter haben sie
3a [und Menschenhände unter ihren Flügeln⁹],
4 laufen wie Menschen und dienen wie Menschen,
5 knien und werfen sich nieder mit Gesang (wie Menschen)
6 und deine Furcht, o König, liegt auf ihnen!

- II 1 Erhaben unter den Tieren ist der Stier,
2 Stiergestalten hast du an deinem Throne angebracht,
3 Stiergesichter haben sie,
4 laufen wie Stiere, dienen wie Stiere,
5 stehen auf ihrem Platze wie Stiere
6 und deine Furcht, Heiliger, liegt auf ihnen!

⁵ Das *w* (und) ist nach dem Wortlaut der übrigen Zeilen 6 ergänzt.

⁶ «S» (s. Anm. 2) hat statt *nôra* (Schrecklicher): *'addîr* (Herrlicher).

⁷ Die Anm. 2 genannten Textzeugen fügen hier ein: *rāšîn kenāšûr* (laufen wie Adler).

⁸ So die Anm. 2 genannten Textzeugen besser statt *nāsîn* (fliehen). *ṭws* (im bibl. Hebr. nur Hi 9, 26 *ṭws*) ist seit dem Mischnahebr. durchaus geläufig (für das bibl.-hebr. d'h).

⁹ S. o. Anm. 2.

- III 1 Erhaben unter den Bestien ist der Löwe,
 2 Löwengestalten hast du an deinem Throne angebracht,
 3 Löwengesichter haben sie,
 4 brüllen¹⁰ wie Löwen, schrecken¹¹ wie Löwen,
 5 ihrer Pranken Kraft gleich Löwen
 6 〈und¹²〉 deine Furcht, Schrecklicher, ruht auf ihnen!
- IV 1 Erhaben unter den Vögeln ist der Adler,
 2 Adlergestalten hast du an deinem Throne angebracht,
 3 Adlergesichter haben sie,
 4 ()¹³ eilen wie Adler und fliegen wie Adler,
 5 schweben¹⁴ wie Adler
 6 und deine Furcht, o Reiner, liegt auf ihnen!
- V 1 Und sie alle bekennen dreimal deine Heiligkeit
 2 mit der dreifachen Heiligung
 3 nach dem Wort, das da heißt¹⁵:
 4 «Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth,
 5 voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit!»

Struktur

Sieht man vom Stück V (und von der sekundären Zeile I, 3a) ab, so bilden I—IV vier Strophen von einheitlicher Struktur. Das Schema ist im wesentlichen das gleiche, das auch in dem *Judaica* 21, 1965, S. 129, gebotenen 'Attāh hū' 'ādōn zugrund liegt: Durch konstante und variierte beziehungsweise variiierende Elemente wird eine im Grundansatz einfache Reihenbildung zu einer Strophenfolge ausgebaut. In I—IV wird jede 1. Zeile durch das konstante *gā'āh* eingeleitet, gefolgt von der «Gattungsbezeichnung» des an dritter Stelle genannten Lebewesens¹⁶. In Zl. 2 variiert

¹⁰ Wörtlich: Ihr Gebrüll ist wie...

¹³ S. o. Anm. 7.

¹¹ Wörtlich: Ihr Schrecken ist wie...

¹⁴ S. o. Anm. 8.

¹² S. o. Anm. 5.

¹⁵ Jes 6, 3.

¹⁶ Der Mensch gilt dabei — nach Gen 1—2 — als Herr der Geschöpfe überhaupt. Interessant ist auch, daß von ihm (I, 4) wie vom Stier (als einem Haustier) gesagt wird (II, 4), daß sie sich abmühen, plagen, also arbeiten (in der Übersetzung: dienen): 'amēlīm/n. Stände dies bei allen vier Lebewesen, könnte man an das verbreitete Motiv denken, wonach der Dienst

nur die Bezeichnung des Lebewesens, desgleichen in Zl. 3. In den Zeilen 4—5 herrscht etwas größere Freiheit, da sich die Konstante hauptsächlich auf den Vergleich (*k...*) beschränkt. Ebenfalls konstant bleibt bis auf die wechselnde Gottesbezeichnung (König, Heiliger, Schrecklicher, Reiner¹⁷) die Zeile 6. Bei aller Gleichförmigkeit entsteht doch keine langweilige Monotonie, sondern eher der Eindruck einer numinos geladenen, feierlichen Atmosphäre. Die Schilderung der vier Lebewesen, die durch ihre Stellung am Gottesthron eben numinosen Charakter tragen, ist in jeder Strophe für sich schon eindrucksvoll, wird zudem mit jeder 6. Zeile überboten durch die stereotype Feststellung, daß die Furcht Gottes auf diesen Wesen liegt. Diese viermalige Klimax des Grundgedankens findet in der strukturell deutlich abgesetzten Strophe V eine thematische Zusammenfassung, durch die das Stück I—IV als Einleitung zu einem bestimmten liturgischen Akt ausgewiesen wird.

«Sitz im Leben»

Strophe V ist nichts anderes als die «*Q^eduššāh*», die ihrem Kern nach im Trishagion von Jes 6, 3 besteht. Die ziemlich umstrittene Geschichte der *Q^eduššāh* im Rahmen der synagogalen Liturgie kann hier nicht dargelegt werden, doch sei darauf verwiesen, daß schon Jes 6, 3 selbst ein Stück aus der damaligen Tempelliturgie gewesen sein dürfte, wahrscheinlich aus der Hekal-Liturgie (im Inneren des Tempels und daher nicht öffentlich), die sich — nach der damaligen Auffassung¹⁸ — unmittelbar vor dem thronenden Gott abspielte. Über die Verwendung des Trishagion in der Liturgie des Zweiten Tempels ist uns leider kaum etwas bekannt, doch dürfte es auch hier seinen Platz gehabt haben¹⁹. Die litera-

der «Heiligen Tiere» so anstrengend beziehungsweise daß ihre Furcht so groß ist, daß sie schwitzen. bChag 13b (unten) identifiziert ihren Schweißstrom mit dem *nahar dînûr*, dem himmlischen Feuerstrom (vgl. auch Jellinek, Bet ha-Midrash II, 60; VI, 111).

¹⁷ Zu solchen Reihen vgl. auch Judaica 21, 1965, 129 ff.

¹⁸ Jes 6 und die Ezechielv visionen spiegeln eben wider, wie man sich den thronenden Gott im Allerheiligsten vorgestellt hat.

¹⁹ Wahrscheinlich stammt ja die Berakah III des Achtzehngebets, die sogenannte *q^eduššat haš-šem*, aus der Tempelliturgie. mRô's haš-Šanah IV, 5

rische Verwendung in Jes 6, 3, in einem Kapitel, das (wie die Ezechielvisionen) später als objektiv gültige Beschreibung der himmlischen Welt galt, hat jedenfalls die Vorstellung von der himmlischen Liturgie im Frühjudentum entscheidend mitgeprägt. Die Apokalyptik hat sich solcher Traditionen bedient, um im Rahmen ihrer Entrückungsschilderungen die Liturgie der Engel zu beschreiben, und von da her übernahm auch das frühe Christentum viel liturgisches Gut²⁰. Im jüdischen Bereich fanden solche Stoffe aber auch in der Esoterik Verwendung, wo die Beschreibungen des himmlischen Gottesdienstes — vielleicht unter dem Einfluß lebendiger kultischer Überlieferungen — ihren Höhepunkt in der *Q'eduššāh* finden. Nach dem Grundsatz der Entsprechung beziehungsweise Identität zwischen himmlischer und irdischer Liturgie strebten die Esoteriker schließlich in der talmudischen Zeit darnach, den synagogalen Gottesdienst an ihre Konzeptionen von der «himmlischen» Liturgie anzugleichen, wobei es vor allem um die Einführung der «*Q'eduššāh*» ging²¹. Besonders deutlich wird der Erfolg dieser Bemühungen in der ersten Morgenbenediktion zum *Šema'*, dem *Jôser 'ôr*, wo eine ganze «Engelliturgie» mit *Q'eduššāh* (*q'eduššāt haj-jôm*) eingefügt worden ist. Ähnliche Stücke sind in großer Zahl in der esoterischen Literatur erhalten, vor allem in *Hekalot rabbati*, meist allerdings stark vom esoteri-

(vgl. bRH 32a, bMegillah 17b) weist jedenfalls auf den Festtagskult. Neben der *Q'eduššāh* (*de Sidrā'* (im Gebet «*Ūbā' lešijôn gô'el*»)) war dies der Hauptansatzpunkt der Esoteriker für eine Ausweitung des Gebrauchs der *Q'eduššāh*. In der frühen synagogalen Poesie spielt erstere eine große Rolle. Vgl. dazu L. Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, Berlin 1920², S. 66 ff.; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim (Nachdruck der 4. Aufl.) 1961, S. 213 f.; für die verschiedenen Formen der *Q'eduššāh* M. Zulaj, *Pijjúté Jannaj*, Berlin 1938, Einl. S. 15 f.

²⁰ Das Trishagion begegnet hier oft im Zusammenhang mit der Epiklese, da in der christlichen Überlieferung das Eucharistieopfer als Höhepunkt irdischer wie himmlischer Liturgie galt.

²¹ Vgl. dazu Ph. Bloch, *Die מרכבה*, die Mystiker der Gaonenzeit, und ihr Einfluß auf die Liturgie, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 37, 1893, S. 305—311; I. Elbogen, a. a. O. (Anm. 19), S. 18 f. 66. Durch die neuere Forschung ist jedoch erwiesen, daß derartige Bestrebungen schon viel früher eingesetzt haben.

schen Lehrinhalt her geprägt²² und daher wohl mehr für den internen Gebrauch bestimmt. In der synagogalen Poesie des 6. bis 8. Jahrhunderts, in den *Jošer*-Kompositionen und in der *Qerôbâ'* (*Q'eduštâ*²³) hat die *Q'eduššâh* bereits einen festen und hervorragenden Platz²⁴.

Der Stoff

Inhaltlich liegt dem Gedicht I—IV ein Midrasch zu Ez 1, 10 beziehungsweise 10, 14 zugrunde. In Ez 1, 10 werden der Reihe nach für die Gesichter der Thronträgerwesen Mensch, Löwe, Stier und Adler genannt. In Ez 10, 14 wurde der Text sekundär korrigiert, der Stier wurde wegen religiöser Bedenken²⁵ gestrichen, das Prinzip einer rangmäßigen Reihenfolge aber beibehalten und so der den Stier (der vielleicht — siehe unten — hier an zweiter Stelle gestanden hat!) ersetzende Kerub an die Spitze gesetzt, gefolgt von Mensch, Löwe und Adler. Die Midraschexegese suchte einerseits eine Erklärung für die Verwendung gerade dieser Tiere, andererseits bediente sie sich der Erklärung wieder zur Erläuterung anderer Schriftstellen.

In bChagiga 13b deutet Reš Laqis²⁶ Ex 15, 1 (21) *'āšīrāh l-JHWH kî gā'oh gā'āh* (doppelte Verwendung der Wurzel *g'h*) als Hinweis darauf, daß Gott selbst über Erhabene erhaben ist, und zitiert:

«König unter den Bestien ist der Löwe,
König unter den Tieren ist der Stier,

²² Zum Verhältnis zwischen der frühen synagogalen Poesie, insbesondere Jannais, und der Hekalot-Literatur, s. Š. M. Rabinowitz, *Halākāh w'Aggādāh b'Pišjūtē Jannaj*, Tel Aviv 1965, S. 62—64.

²³ Hier enthält der *Sillūq*, das abschließende und zur eigentlichen *Q'eduššâh* überleitende Stück, meist viele Märkabah-Motive.

²⁴ S. die Anm. 19 genannte Lit.

²⁵ Wohl weniger wegen der religiösen Bedeutung des Stieres in der Umwelt als wegen der Geschichte mit dem goldenen Kalb (Ex 32), vgl. auch Ps 106, 20. In bChag 13b wird der Widerspruch zwischen Ez 1, 10 und 10, 14 so erklärt: Ezechiel bat selbst: «Herr der Welt, mache den Ankläger zu einem Fürsprecher.» In Seder Elijahu Rabbah XXXI heißt es allerdings, daß Gott nach der Sache mit dem goldenen Kalb den Stier an der Märkabah durch einen Keruben ersetzt habe.

²⁶ R. Šim'on ben Laqiš, paläst. Amoräer der 2. Generation, lebte in der 2. Hälfte des 3. Jh.

König unter den Vögeln ist der Adler
und der Mensch ist erhaben über sie.
Aber der Heilige, gepriesen sei er, ist erhaben über sie alle und über die
gesamte Welt.»

Hier erscheinen die genannten Tiere als Repräsentanten ihrer Gattungen, der Mensch im Sinne der Schöpfungsgeschichte als Herrscher über sie alle, doch dient dies letztlich nur dem Aufweis der Erhabenheit Gottes. Im Sinne dieser Klimax ist auch die Reihenfolge angelegt, wobei bei der Folge Löwe-Stier-Adler an die tatsächliche «Höhe» gedacht sein mag.

Ähnlich formuliert und mit derselben Reihenfolge erscheint dieser Midrasch auch Tanḥûmā' haq-qādûm (ed. S. Buber), *B'ešallah* 14, aber als Ausspruch des R. Abin (Hallevi)²⁷:

«Vier Erhabene gibt es in der Welt,
der Erhabene unter den Bestien ist der Löwe,
der Erhabene unter den Tieren ist der Stier,
und der Erhabene unter den Vögeln ist der Adler,
und der Mensch ist erhaben über sie alle.

Da nahm sie der Heilige, gepriesen sei er, und befestigte²⁸ sie am Thron der Herrlichkeit, damit er erhaben sei über die Erhabenen...

Ebenfalls im Namen des R. Abin wird die Deutung in Exodus rabbah par. XXIII, 13 überliefert:

«Vier Arten von Erhabenen wurden in der Welt geschaffen,
erhaben unter den Geschöpfen ist der Mensch,
erhaben unter den Vögeln ist der Adler,
erhaben unter den Tieren ist der Stier,
erhaben unter den Bestien ist der Löwe.

Sie alle empfangen Herrschaft und Größe wurde ihnen verliehen und sie wurden angebracht²⁸ unter der Märkabah des Heiligen, gepriesen sei er, denn es heißt: ... (Ez 1, 10).»

Als Grund für ihre Verwendung wird angeführt:

Damit sie sich nicht überheben in der Welt und damit sie erkennen, daß es die Herrschaft des Himmels über ihnen gibt, und darum heißt es auch: ... (Koh 5, 7).»

Die Reihenfolge von bChag 13b ist hier genau umgekehrt.

²⁷ Nach anderer Lesart: R. Abin, Vater des R. Abin Hallevi, somit derselbe wie in Ex.r. Vater und Sohn Abin wurden in der Tradition häufig verwechselt.

²⁸ *qb'*, wie in Hek.r.

In Cant. rabbah III, 19 tradieren R. Berekjah (ebenfalls 4. Jh.) und R. Bun (= Abin) im Namen des R. Abahu (1 Generation vorher):

«Vier Erhabene gibt es:

Erhaben unter den Vögeln ist der Adler.

Erhaben unter den Tieren ist der Stier.

Erhaben unter den Bestien ist der Löwe.

Erhaben unter ihnen allen ist der Mensch.

Und sie alle nahm der Heilige, gepriesen sei er, und grub (ḥqq) sie ein am Thron der Herrlichkeit, denn es heißt: Der Herr hat im Himmel seinen Thron errichtet (Ps 103, 19a). Daraus, daß er seinen Thron über Erhabene errichtet hat, erkenne, daß seine Königsherrschaft über alles regiert (Ps 103, 19b).»

Hier liegt die genau umgekehrte Reihenfolge von Ez 1, 10 vor, die Beziehung auf den Märkabah-Text Ezechiels wird nur mehr angedeutet, als unmittelbarer Beleg dient ein Psalmwort.

Wieder anders lautet die Begründung im Seder Elijahu Rabbah XXXI.: Gott nahm die vier Lebewesen (Mensch, Stier, Löwe, Adler), weil er alle die durch sie repräsentierten Gattungen (ausdrücklich: Menschen etc.) geschaffen hat, nahm sie als «seinen Lohn» und befestigte²⁸ sie an seiner Märkabah. Hier stimmt die Reihenfolge mit der in Hekalot rabbati überein.

Betrachtet man die Reihenfolge in allen zitierten Texten, so ergibt sich ein interessanter Sachverhalt.

Der Mensch steht entweder an 1. (4mal) oder 4. Stelle (4mal; die sek. Korrektur in Ez 10, 14 ausgenommen).

Der Stier hat seinen Platz vorwiegend (5mal, mit dem ursprünglichen Text von Ez 10, 14 vielleicht 6mal) an 2. Stelle, nur 2mal an dritter.

Der Löwe erscheint zweimal an 1., einmal an 2., viermal an 3. und einmal an 4. Stelle.

Der Adler steht einmal an 1., einmal an 2., zweimal an 3. und viermal an 4. Stelle.

Die viermalige Nennung des Menschen an 4. Stelle erklärt sich aus der Intention des Midrasch, die «Krone der Schöpfung» unmittelbar der Gottesherrschaft zu unterstellen. Im Durchschnitt jedoch ergibt sich folgende Reihenfolge: 1. Mensch, 2. Stier, 3. Löwe, 4. Adler — wie in Seder Elijahu Rabbah und Hekalot rabbati. Dieses Ergebnis kann zufällig sein, doch wäre es denkbar, daß

für diese vorherrschende Reihenfolge ein konkreter Anlaß bestanden hat, vielleicht im ursprünglichen Wortlaut beziehungsweise in einer überlieferten, den Stier noch nicht durch den Kerub ersetzenden Lesart von Ez 10, 14. Denn wieso hätte man sonst dem Löwen seinen 2. Platz in Ez 1, 10 genommen?

Keine der erwähnten Midrasch-Überlieferungen kann auf ein spezifisch esoterisches Interesse zurückgeführt werden, es sind vielmehr typische Beispiele der Midraschexegese²⁹. Sie enthalten zwar den Stoff für das Gedicht in Hek.r., doch kommt keine der Stellen als literarische Vorlage in Frage. Bei der poetischen Gestaltung der Midraschüberlieferung war in Hek.r. aber schon mehr als ein nur exegetisches Interesse mit im Spiel. Es geht hier vielmehr um die Schilderung der Märkabah-Sphäre und des Geschehens in ihr (während im Midrasch die Oberherrschaft Gottes versinnbildlicht werden soll). Demgemäß wird Gottes Erhabenheit auch als Erlebnis der «Lebewesen» am Thron beschrieben — mit der stereotypen Feststellung, daß die Furcht Gottes auf ihnen ruht (Zl. 6) und mit der Darstellung des ganzen als liturgischen Akt mit dem Trishagion als Höhepunkt.

Die Verwertung von Midraschüberlieferungen ist charakteristisch für den frühen Pijjut. Das gebotene Beispiel zeigt, daß auch die esoterische Dichtung sich dieser Methode bedient hat³⁰.

Zeit und Ort

Wie der Großteil der in Hekalot rabbati enthaltenen poetisch gestalteten Stücke wird auch dieses Gedicht aus Palästina stammen, zumal auch die zugrunde liegende Midraschtradition darauf hinweist. Als Abfassungszeit ist das 4./5. Jahrhundert anzunehmen.

²⁹ Vgl. die weitere Ausgestaltung des Stoffes Midr. Mišle XX; Jalqut Šim'oni zu Ex., § 243 (im wesentlichen nach bChag 13b mit Einfluß des Schlusses in Ex.r.). Freilich ist zu bedenken, daß der geschulte Leser die Anspielungen auf die Märkabah, die im Midrasch explizit kaum erörtert wurde, sehr wohl verstanden hat. Die Exodus-Geschichte ist ohnedies gern mit einer Märkabah-Theophanie verknüpft worden.

³⁰ Der Einfluß des Midrasch-Stils zeigt sich auch noch bei der späteren Verarbeitung des Stoffes, etwa bei El'azar ha-Qalir in dem *Jôšer* zur Parascha *Pārāh*, wenn er zu den vieren noch (gegen jedes esoterisches Interesse) als 5. «die Zeder unter den Bäumen» hinzufügt.