

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 25 (1969)

Artikel: Kain : Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?
Autor: Goldbérġ, A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960788>

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: 13.02.2026

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

Judentum entfremdet, und dann erst später, nach seiner Emigration, bewußter Jude. Das zu begreifen, ist nur dem Wissenden um das Jüdische als integrierenden Faktor aller abendländischen Völker und nicht nur als Wesen eines Volkes, das wie jedes andere sich von den übrigen Völkern eben durch dieses Wesen unterscheidet, möglich. Wer das begriffen hat, weiß aber auch, daß es darum keine Aufkündigung der deutsch-jüdischen Geistesgemeinschaft geben kann, trotz allem, was geschehen ist, ja, vielleicht darum noch weniger, denn auch Schuld und die durch sie geforderte Umkehr bindet tiefer vielleicht noch als alles andere.

KAIN: SOHN DES MENSCHEN ODER SOHN DER SCHLANGE?¹

Von A. GOLDBÉRG, Freiburg

Die Genesis berichtet uns im vierten Kapitel den Brudermord Kains als ein geschichtliches Faktum: Bald nach der Vertreibung aus dem Paradies stand Kain wider seinen Bruder auf, es war auf dem Feld, und erschlug ihn.

Wir wissen nicht, woher der Stoff dieses Berichtes genommen ist, wissen auch nichts Konkretes über die ursprünglichen Motive, die hier zum Ausdruck kommen, etwa der Kampf zwischen Hirten und Bauern, und können auch nicht sagen, welche mythischen Hintergründe dieser Bericht einmal gehabt haben könnte, denn das Motiv des Brudermordes ist wohl in der Legende nicht weniger verbreitet, als das Faktum in der Wirklichkeit vorkommt. Manches in diesem Bericht ist sprachlich schwierig, dunkel, vielleicht nur für uns, oder

¹ Der vorliegende Aufsatz ist im wesentlichen der um die Anmerkungen vermehrte Text eines Vortrages, gehalten am 10. Juni 1969 an der Universität Frankfurt/Main.

textlich verderbt. Das alles ändert nichts an dem geschichtlichen Charakter dieses Berichtes, wie er uns heute in der Genesis vorliegt: Ein Mann stand wider seinen Bruder auf und erschlug ihn. Dies ist ein geschichtliches Faktum, das heißt ein einmaliges Geschehen. So viel Menschen auch ihre Brüder erschlagen mögen, so wie es hier steht, gibt es nur diesen einen Kain, er steht nur für sich selbst. Wir können in ihm das Urbild des Mörders erkennen, wenn wir so wollen, und die Schrift zeichnet ihn vielleicht auch so, aber sie will ihn als wirklichen und einmaligen Menschen verstanden wissen.

Genau so verhält es sich mit der Abstammung Kains: Kain ist der Sohn Adams und Evas. Die Schrift verwendet hier (Genesis 4, 1) die übliche Ausdrucksweise: «Adam erkannte sein Weib, sie wurde schwanger und gebar den Kain.» Die Namensgebung, die gleich darauf folgt: «Sie sprach: Einen Mann habe ich mit dem Herrn gewonnen» *qaniti*, oder erworben, oder geschaffen, ist für uns nicht mehr ganz verständlich, läßt aber eher auf eine Auszeichnung schließen. Von R. Borger² wurde bereits nachgewiesen, daß sich ähnliche Bildungen auch im Assyrischen finden. Dort besagt der gleiche Ausdruck so viel wie einen Menschen von Gott erwerben.

Kain ist also ganz Mensch, und sein Name läßt eher annehmen, daß seine Mutter in ihm eine Gottesgabe sah. Dies entspricht durchaus der Theologie und Ethik der Schrift: Es gibt keinen Menschen, der von Geburt an schlecht wäre. Die Lebensumstände mögen dazu beitragen, daß ein Mensch zu Fall kommt, aber in der ganzen Schrift findet sich, so glaube ich, keiner, der deshalb zum Sünder wurde, weil dies durch seine Abstammung zwingend war.

So viel nur zur Tendenz des biblischen Berichtes. Der Stoff der Kainerzählung könnte aus sehr verschiedenartigen Kontexten stammen, die neben dem biblischen Bericht, wie er schriftlich fixiert wurde, weiter tradiert wurden; davon besitzen wir nichts mehr. Aber gewiß ist, daß die fragmentarische und lückenhafte Form des Berichtes zu Ergänzungen und Erweiterungen anregte, zur Interpretation und zu neuer Legendenbildung. Die mündliche Tradition des Judentums bewahrt eine große Menge solchen ergänzenden und erklärenden Traditionsstoffes. Manches davon ist schlichte und

² Vetus Testamentum IX, 1959, S. 85–86.

naive Frage und Antwort, manches vielleicht alte Legende, manches wiederum eindeutig Ausdruck einer sich wandelnden Auffassung vom Wesen des Menschen und der Sünde. Das Textmaterial wurde fast vollständig von V. Aptowitzer gesammelt³.

Der Mythos, der in der Schrift fast gänzlich historisiert wurde, lebte in der jüdischen Apokalyptik (das heißt in deren Schriften) wieder auf oder noch fort. In der Apokalyptik, wie sie seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. oder noch früher aufkommt, wurde die Geschichtsreligion der Schrift starken Wandlungen unterworfen. Was geschah, geschah nun nicht mehr nur als eine Kette geschichtlicher Kausalitäten zwischen Mensch und Gott, sondern auch oder überwiegend als ein Eingriff himmlischer Mächte auf das irdische Geschehen. Der Apokalyptiker bezog den Himmel mit seinen Mächten und Engeln in die Geschichte ein⁴. Die irdischen Kämpfe wurden auch im Himmel ausgetragen, manchmal noch bevor sie auf Erden stattfanden. Wir haben hier gleichsam eine Umkehrung dessen, was in der Bibel geschaffen wurde: Die Schrift historisierte den Mythos, die Apokalypse mythisierte die Geschichte.

So erhielt auch das Böse seinen Ort im Himmel, es wurde zur organisierten Macht. Der endgültige Schritt zum Dualismus wurde zwar nicht getan; nicht zwei Gottmächte, eine böse und eine gute, bekämpften einander in der Welt. Aber der Sündenfall zum Beispiel wurde nun auch auf die Ebene der Engelsfürsten verlagert: Bevor noch der erste Mensch fiel, fiel der erste Engel, der vornehmste von allen, Samael. Und er fiel wegen des Menschen, dessen Schöpfung ihn mit Neid erfüllte, deshalb lehnte er sich gegen Gott auf.

Wenn wir den einzelnen Motiven nachgehen, dann finden wir, daß der biblische Satan oder der rabbinische Satan oder Samael (denn mit diesem ist er meist identisch) immer den Anspruch der Heiligkeit Gottes vertritt: Nur die himmlische Welt ist heilig, der

³ Kain und Abel in der Agada, Wien 1922.

⁴ Dies ist selbstverständlich nur ein Aspekt der Apokalyptik, wenn auch einer der bedeutendsten. Er zeichnet sich übrigens schon in der frühen Prophetie ab, vgl. z.B. 1. Reg. 22, 19ff. Der geschichtliche Ausblick des Apokalyptikers sollte uns nicht darüber hinweg täuschen, daß er in Wirklichkeit mythisch denkt und sieht.

Mensch niemals. Deshalb muß Samael den Menschen zu Fall bringen, um Gott zu zeigen, daß er, Samael, doch im Recht ist.

Ein bei den Apokalyptikern verbreiteter Mythos vom Engelsfall verkehrt dieses Samaelbild aber geradezu: Samael und seine Engelsklasse verfallen der Lust nach dem Weib, mit denen sie Kinder zeugen. Zuweilen, und das ist wohl gerade beim Mythos von der Verführung Evas der Fall, verquicken sich beide Motive. Samael will Eva verführen, um den Menschen zu verderben, und letztlich verfällt er dem Weib⁵.

Für den Apokalyptiker war es nun durchaus naheliegend, auch den geschichtlichen Kain zu mythisieren. Ein solcher Brudermord konnte seinen Ursprung wohl nur im Bösen selbst haben, und was lag da näher, als ihn mit dem Bösen, mit Samael, auch genealogisch zu verbinden?

Kain zum Sohn des gefallenen Engel Samael zu machen war keineswegs schwierig. Die Phantasie des Apokalyptikers hat sich schon immer sehr rege mit dem Rest jenes Mythos befaßt, wie wir ihn heute in Genesis 6, 2ff. finden. Was immer die Schrift damit gemeint hat, für den Apokalyptiker stand fest, daß die dort genannten Söhne Gottes die gefallenen Engel waren, und daß diese, die Schrift sagt es ja *expressis verbis*, mit menschlichen Frauen Kinder zeugten. Ein beredtes Beispiel von solchen Vorstellungen gibt uns das Henochbuch (Kapitel 6).

Konnten gefallene Engel Menschen zeugen, dann war es nicht schwierig, Kain zum Sohn des gefallenen Engels Samael zu machen. Man mußte nur den Fall Evas als einen faktischen Verkehr mit der Schlange deuten; aus diesem ging dann Kain hervor. (Man muß allerdings damit rechnen, daß solche Vorstellungen noch sehr viel älter sind als die Apokalyptik.)

Es ist nun allerdings bemerkenswert, daß die eigentlichen apokalyptischen Texte bestenfalls Hinweise dafür enthalten, daß Eva mit der Schlange Umgang hatte. Der bei aller Verschwiegenheit sicherste Hinweis findet sich in der griechischen Baruchapokalypse

⁵ Diese Vorstellungsverbindung ist, so weit ich sehe, leider noch nicht erforscht. Hier sei nur auf das Buch B.J.Bambergers «Fallen Angels», Philadelphia 1952, verwiesen.

9, 7. Hier wird der Mythos von der Verkleinerung des Mondes aufgenommen – ursprünglich waren ja Sonne und Mond gleich groß – und so erklärt: Bei der Sünde des ersten Adam hielt sich der Mond in der Nähe Samaels, als dieser sich der Schlange als Gewand bediente; der Mond aber hielt sich nicht versteckt, vielmehr nahm er zu und Gott ergrimte über ihn, drückte ihn zusammen und kürzte seine Tage ab. Das ist recht kryptisch; der Text verschweigt uns verschämt mehr als er sagt. Etwas offener ist die slawische Version, in der es heißt: «Der Mond aber lachte.»

Ob die Abrahamsapokalypse⁶ an einen Umgang Evas mit der Schlange denkt, möchte ich fast bezweifeln. Dieser Text beschreibt nur wie die Schlange zwischen einem Menschenpaar im Garten Eden steht, das von einer traubengleichen Frucht ißt. Auch 4. Makkabäer 18, 78 (diese Schrift gehört ohnehin nicht zur Apokalyptik) ist nicht eindeutig. Hier spricht die Mutter der sieben makkabäischen Jünglinge von ihrer Keuschheit, welche sie in ihrer Jugend bewahrt hat: «Kein trügerischer, schlangengleicher Verderber verdarb mir meine Jungfräulichkeit.»

In der eigentlichen jüdischen Literatur außerhalb der Apokalyptik begegnen wir dieser Vorstellung dann an zwei Stellen: In den Midraschergänzungen des palästinischen Targum, dem sogenannten Targum Pseudojonathan, und in den Pirkej Rabbi Elieser⁷. Diese Ergänzungen des palästinischen Targum werden aus sehr verschiedenartigen Quellen gespeist, und eine dieser Quellen ist die jüdische apokalyptische Tradition, die in den eigentlichen rabbinischen Schriften, den Talmuden oder den Midraschim, nur ganz am Rande zu Wort kommt. Aus der rabbinischen Tradition wurden apokalyptische und gnostische Stoffe stillschweigend ausgeschieden. Im palästinischen Targum dagegen blieb manches erhalten, was wir sonst nicht mehr finden. Das gleiche gilt für die Pirkej Rabbi Elieser, ein Buch, das sich pseudoepigraphisch dem Rabbi Elieser

⁶ 23, 4–6.

⁷ Das palästinische Targum fügt Traditionsstoff in Form einzelner kurzer Sätze oder nur weniger Worte in den Text der fortlaufenden aramäischen Übersetzung des Pentateuchs ein, und zwar mit so großer Sorgfalt, daß diese Sätze den Fluß der Übersetzung nicht stören.

ben Hyrkanos zuschreibt. Dieses Buch soll nach früheren Anschauungen erst im 9. Jahrhundert redigiert worden sein, ist aber zweifellos sehr viel älter und bewahrt Traditionen, die wir zwar in der Apokalyptik (zum Beispiel im Henochbuch), nicht aber in der frühen rabbinischen Literatur finden. Erst in der mystischen Literatur des Mittelalters begegnen wir den in den älteren Schriften oft nur angedeuteten Themen in voller Entfaltung.

Das palästinische Targum nun übersetzt den etwas schwierigen Satz Genesis 4, 1 so: «Adam erkannte sein Weib⁸, *daß sie nach einem Engel Lust gehabt hatte*. Sie wurde schwanger und gebar Kain. Da sprach sie⁹: *Zum Mann habe ich den Engel des Herrn erworben.*»

Eine andere Textrezension, der wir allerdings kein unbedingtes Vertrauen schenken dürfen, liest: «Adam erkannte sein Weib, *daß sie vom Engel Samael schwanger war...*»

Wie hier der Text interpretiert wurde, ist ohne weiteres einzusehen. «Adam erkannte» heißt nun, daß er etwas wahrnahm, nämlich daß Kain nicht sein Sohn war, sondern der Sohn eines Engels – das hat er ihm angesehen. Und auch Eva sagt dies: «Ich habe einen Mann erworben» wird vom Targum gelesen: ich habe *zum* Mann erworben. Und da sie nicht wohl den Herrn zum Mann erworben hat, ist es der (oder ein) Engel des Herrn, der ja auch sonst für Gott stehen kann – oder es war Samael. Da Samael vor seinem Fall der vornehmste der Engel war, ist die Identifikation Engel des Herrn = Samael nicht schwierig. Der Text des palästinischen Targum fährt dann in Genesis 4, 2 fort: Sie gebar wiederum *von ihrem Mann Adam* seinen *Zwillingsbruder* Abel.

Eva war also von zweien schwanger, nämlich von der Schlange, bzw. von einem Engel, und von Adam. Kain ist ein Sohn der Schlange, die Schlange aber nur die von einem Engel angenommene Gestalt. Sehr viel ausgesprochener ist Pirkej Rabbi Elieser Kapitel 21, S. 48; dort heißt es:

«Rabbi Seira¹⁰ sprach: Von der Frucht des Baumes, der in mitten des Gartens ist (Genesis 3, 3). *Baum* ist nichts anderes als *Adam*

⁸ Bis hierher also wörtlich, Einschübe im weiteren kursiv.

⁹ An dieser Stelle beginnt das Targum zu paraphrasieren.

¹⁰ Der Name ist sicher pseudoepigraphisch.

(der Mensch), der dem Baum verglichen wird, wie es heißt (Deut. 20, 19): Ist denn ein Mensch (*Adam*) der *Baum* des Feldes¹¹. – Der inmitten des Gartens ist. – Inmitten des Gartens ist nur ein Euphemismus für inmitten des Körpers. – Der inmitten des Gartens ist: Inmitten des Weibes. Denn *Garten* ist nichts anderes als Weib, welches dem Garten verglichen wird, wie es heißt (Cant. 4, 12). Ein verschlossener *Garten* ist meine Schwester Braut.»

Der Autor des PRE versteht also das Verbot, von der Frucht des Baumes zu essen, als ein Verbot der Begattung. Er steht damit ganz im Gegensatz zur rabbinischen Tradition. Er fährt dann fort:

«So wie dieser Garten alles hervorbringt, womit er besät wird, so wird auch das Weib von allem, womit sie besät wird, schwanger und gebiert ihrem Mann. Die Schlange kam zu ihr und begattete sie; da wurde sie des Kain schwanger. Danach wurde sie des Abel schwanger, denn es heißt (Gen. 4, 1): Adam erkannte sein Weib. Was heißt er erkannte? (er erkannte), daß sie schwanger war. Und da sie sah, daß seine Gestalt nicht von den Unteren war, sondern von den Oberen, sprach sie: Ich habe einen Mann erworben mit dem Herrn (oder: vom Herrn).»

Die Identifikation des Samael mit der Schlange finden wir noch angedeutet in PRE 14, S. 33b:

«Als Gott das Gericht über die ersten Menschen hielt, da verfluchte er sie mit neun Flüchen und dem Tod. Samael und seine Klasse verbannte er vom Ort ihrer Heiligkeit, vom Himmel, und der Schlange hieb er die Beine ab.»

(Nur am Rande sei hier erwähnt, daß wir ein ähnliches Motiv der doppelten Vaterschaft im Amphytrionmythos finden: Alkmene gebiert Zwillinge, der Vater des einen ist Zeus, der Vater des anderen Amphytrion. Einen Einfluß der griechischen Sage auf die jüdische Apokalyptik anzunehmen besteht kein Anlaß.)

Damit entstehen nun zwangsläufig, und dies ist beabsichtigt, zwei Menschengattungen: Die Söhne der Schlange oder des Teufels, das sind die Kainiten, und die wirklichen Söhne Adams, das sind die späteren Nachkommen Schets (denn Abel war ja umgekommen). Damit die genealogischen Zusammenhänge zwischen Samael und

¹¹ Der Midrasch liest den Satz nicht als Frage, sondern assertorisch.

den Kainiten nicht zu schwach werden, werden dann die Töchter des Adam, wie sie Genesis 6, 2ff. noch genannt werden, in der Apokalyptik zu Töchtern Kains, die mit den vertriebenen Anhängern Samaels die Welt mit Ungeheuern bevölkern (PRE 22, S. 50a).

Der Satz Genesis 3, 15: «Und Feindschaft setze ich zwischen deinen Samen und ihren Samen», wird hier auf phantastische Weise konkretisiert: Kain, der Same der Schlange, ist Feind Abels und sicherlich auch Feind Schets, des Samens Evas. Aber der Mythos reicht noch tiefer: Der Sohn der Schlange steht ja in Wirklichkeit nur gegen seinen Halbbruder, den Sohn Adams auf. Was die Schlange nicht vermochte, nämlich ihren Nebenbuhler aus der Welt zu schaffen, das vermag Kain, der Sohn der Schlange, indem er den Sohn des Nebenbuhlers tötet. Noch klarer aber wird das Tötungsmotiv, wenn man weiß, daß Samael nicht nur der Versucher ist, sondern nach manchen auch der Todesengel¹². Der Sohar, der sehr viele alte apokalyptische (aber auch gnostische) Motive aufnimmt, kennt auch den Kain als Sohn der Schlange und sagt dann: «Weil Kain von der Seite des Todesengels kam, tötete er seinen Bruder¹³». Es ist also nicht mehr der Bruder, der den Bruder tötet, sondern der Böse, der den Guten tötet. Der genealogische Dualismus, denn ein solcher liegt ja nun vor, kann sich gar keinen wirklichen Brudermord denken.

Wir könnten aufgrund der wenigen jüdischen Zeugnisse kaum auf eine weite Verbreitung solcher Gedanken schließen. Man möchte annehmen, daß sie nur in den Kreisen der Apokalyptiker und Esoteriker verbreitet waren. Aber auch in der jungen Kirche wurden diese Gedanken aufgenommen, wie dies N.A.Dahl in seiner Studie «Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels¹⁴ gezeigt hat. Sehr bemerkenswert ist hier vor allem das Protoevangelium des

¹² Vgl. z.B. b. Baba Batra 16a.

¹³ Sohar bereschit I, S. 54a; Sohar bereschit S. 55a kennt Kain *und* Abel als Söhne der Schlange, weil nämlich Adam erst vom hundertdreißigsten Lebensjahre an in seinem Gleichnis und Bilde zeugte (Gen. 5, 3). Damit wird die Schwierigkeit im Hinblick auf Gen. 5, 3 behoben. Kain und Abel werden zwar auf den gleichen nichtmenschlichen Vater, aber auf zwei verschiedene Seiten desselben zurückgeführt.

¹⁴ Apophoreta, Festschrift für Ernst Haenchen 1964, S. 70–99.

Jakobus 13, 1: Als Joseph von der Schwangerschaft Mariens erfährt, fürchtet er, daß ihm wie Adam widerfahren sei, da die Schlange kam und Eva befleckte. Die Alternative: Sohn Gottes oder Sohn der Schlange ist hier absolut geworden. Man könnte zwar annehmen, daß der Verkehr mit der Schlange nur Typus des Ehebruchs ist, aber auch im Johannesevangelium 8, 44 «Ihr seid vom Vater des Teufels» scheint von Kain die Rede zu sein, wie dies Dahl mit einiger Wahrscheinlichkeit gezeigt hat. Mehr aber sagt uns vielleicht der Ausdruck «Otterngezücht» im Munde des Täufers (Matth. 3, 7), der auch bei der Sekte von Qumran verbreitet war, die zudem auch noch die «Söhne des Belijaal» (ein Ausdruck der im Alten Testament ganz unverfänglich scheint) und die Söhne der Finsternis kennt – sich selbst aber zu den Söhnen des Lichtes rechnete.

Hier ist auch noch auf das Auftauchen dieses Gedankens in der Gnosis zu verweisen, und Aptowitzer¹⁵ ist sogar der Ansicht, daß wir es im PRE und im Targum Pseudojonathan mit gnostischen Einflüssen zu tun haben. Dagegen spricht aber nicht nur, daß die jüdische Apokalyptik wahrscheinlich älter ist als die Gnosis, sondern mehr noch die Wertung des Sündenfalles und der Person Kains. Sündenfall und Kain werden in der Gnosis positiv bewertet¹⁶, hier aber entschieden negativ. Daß man aber den Kainmythos aus der Gnosis übernahm, um ihn umzudeuten und den Gnostikern entgegenzusetzen, ist doch nicht gerade wahrscheinlich.

Wie immer es sich aber hiermit verhalten haben mag: Mit diesem psychologisch zweifellos bemerkenswerten Verständnis des biblischen Textes ist der Boden der biblischen Geschichtsauffassung wohl endgültig verlassen.

Diese mythische Auffassung von der Abstammung Kains ist aber nicht nur entschieden unbiblisch, sie steht auch im Gegensatz und im Widerspruch zur jüdisch rabbinischen Anthropologie. Diese mußte notwendig auf einer einzigen Abstammung des Menschen bestehen, denn ein Mensch, der von Samael abstammt und nicht von Adam, wäre nicht mehr Herr seiner Entscheidungen. Ein be-
redtes Zeugnis dieser Ansicht ist der Text der Zeugenverwarnung, wie wir sie in der Mischna Sanhedrin IV, 4 finden:

¹⁵ Op. cit. S. 130 gegen Schultz, Dokumente der Gnosis 1910, S. 104.

¹⁶ Vgl. z.B. Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist 1954, S. 220ff.

«Und deshalb wurde der Mensch einzig geschaffen, um dich zu lehren: Jeder, der eine Seele von den Menschen zugrunderichtet, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er eine volle Welt zugrunde gerichtet; und jeder, der eine Seele von den Menschen am Leben erhält, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er eine volle Welt am Leben erhalten. – Und auch wegen des Friedens der Geschöpfe: Daß nicht ein Mensch zu seinem Genossen sage: Mein Vater ist größer als deiner. – Auch damit die Minäer nicht sagen, zwei Mächte sind im Himmel¹⁷.»

Und die Rabbinen ergänzen in der Gemara (b. Sanhedrin 38b): «Wegen der Gerechten und wegen der Frevler. Daß nicht die Gerechten sagen: Wir sind Söhne eines Gerechten; und daß nicht die Frevler sagen: Wir sind Söhne eines Frevlers.»

Und Raschi (z. St.) erklärt dies: «Wir sind Söhne eines Frevlers und bedürfen nicht der Umkehr, um Rechtfertigung zu erlangen, denn es kann uns nichts nützen.»

Ein Mensch, der von der Schlange oder Samael abstammt, ist eben nicht nur biologisch ein Unding – damit hätte man sich wohl noch verstehen können –, sondern vor allem moralisch unerträglich, denn er stellt das Gebot und das Gericht Gottes in Frage. Er ist dann nur noch Ausgeburt eines guten oder eben eines bösen Prinzips, und dies wäre ein entscheidender Schritt zum Dualismus hin, der von den Rabbinen gefürchtet und mit größter Entschiedenheit bekämpft wurde. Für die Rabbinen galt die Lehre, daß der Mensch samt seinen Trieben und seiner Fähigkeit zum Bösen so von Gott geschaffen wurde: Sowohl den guten wie auch den bösen Trieb schuf Gott¹⁸, so wie Gott selber auch Urheber des Unheils ist¹⁹.

Nun war die rabbinische Theologie allerdings sehr wenig dogmatisiert. Soweit nicht die Grundlehren von der Einzigkeit Gottes, der Offenbarung oder der Auferstehung und dem Gericht etwa tangiert wurden, war das rabbinische Judentum sehr duldsam. Die Meinung, daß Kain von Samael abstamme, mag unpassend gewesen

¹⁷ Und jede von ihnen hat einen Menschen geschaffen. Da eine der beiden Mächte böse ist, hätte diese wohl einen bösen Menschen geschaffen.

¹⁸ Vgl. z.B. b. Berakhot 61a; Mischna Berakhot IX, 5.

¹⁹ Nach Jesaja 45, 7.

sein, aber kaum so sehr, daß diejenigen, die sie hegten oder gar verbreiteten, deshalb schon außerhalb des Judentums standen, – schließlich findet sie sich in durchaus legitimen Quellen. Doch paßt diese Anschauung so wenig in den Lehrzusammenhang gerade des frühen rabbinischen Judentums, daß man es für bemerkenswert halten muß, wenn wir ihr auch in der eigentlichen rabbinischen Literatur, etwa in den Talmuden oder in den großen Midraschim begegnen würden. Und doch ist dies scheinbar so. Im babylonischen Talmud findet sich ein Satz, der im Namen Rabbi Jochanans tradiert wird, und der immerhin impliziert, daß Eva mit der Schlange Umgang gehabt habe. So lesen wir zum Beispiel in b. Jebamot 103b (vgl. auch b. Aboda Sara 23b):

«Rabbi Jochanan sagte: In dem Moment, da die Schlange über Eva kam, warf sie Schmutz in sie. Israel, die auf dem Berge Sinai standen, von denen hörte der Schmutz auf. Die Völker, die nicht auf dem Berg Sinai standen, von denen hörte der Schmutz nicht auf.»

Daß Eva von der Schlange begattet wurde, wird, so scheint es jedenfalls, von Rabbi Jochanan schlicht vorausgesetzt²⁰. Er hat also ganz eindeutig die Schlangentradition aufgenommen und redet davon so, als wäre sie zu seiner Zeit fraglos gewesen. Aber der Text führt dann doch in eine ganz andere Richtung: Die Schlange zeugte nicht den Kain, sondern Schmutz, *sohama*, ein Wort, das man für Schmutz und Unrat verwendet. Alle Menschen, jene ausgenommen, die am Berge Sinai standen, sind durch diesen Schmutz verdorben. Die Meinung Rabbi Jochanans blieb keineswegs isoliert und blieb im wesentlichen auch unwidersprochen. So heißt es zum Beispiel in der weiteren Erörterung b. Schabat 145b–146a:

«...Die nicht auf dem Berge Sinai standen, von denen hörte der Schmutz nicht auf. Rab Acha, der Sohn des Raba, sprach zu Rab Aschi: Was ist mit den Proselyten? Er sprach zu ihm: Obgleich

²⁰ Erst Raschi bietet in seinem Kommentar (zu b. Schabbat 145b–146a) eine Erklärung hierzu: Die Schlange betörte mich, *hissiani* – das ist dasselbe Wort wie *nissuim* (= heiraten). Woher Raschi diese Erklärung hat, habe ich nicht feststellen können. Es ist wohl möglich, daß sie aus einem verlorenen Midrasch stammt. Bemerkenswerterweise findet sie sich aber nicht in seinem Bibelkommentar (Genesis z.St.). Dort zieht er eine philologisch einleuchtende Erklärung vor.

sie selbst nicht dort waren, so war doch ihr Glückstern dort²¹, wie es heißt (Deut. 29, 14: Nicht allein mit euch schließe ich diesen Bund und diesen Droheid), sondern mit dem, der hier bei uns ist vor dem Angesicht des Herrn, unseres Gottes, heute stehend, und mit dem, der heute nicht hier bei uns ist. Das steht aber im Widerspruch zu R. Abba B. Kahana. Denn R. Abba b. Kahana sprach: Bis zur dritten Generation hörte der Schmutz nicht von unseren Vätern auf. Abraham zeugte Ismael, und Isaak zeugte Esau, (erst) Jakob zeugte die zwölf Stämme, an denen kein Makel war.»

R. Abba b. Kahana vertritt offensichtlich einen ganz anderen Standpunkt als sein Lehrer Jochanan. Die Befleckung endete nicht erst am Sinai, sondern schon bei den Vätern. So aber, wie die Väter nicht durch das Stehen am Sinai vom Makel befreit wurden, sondern durch ihr Anhängen an Gott, so auch die Proselyten. Zugleich ist er aber wohl auch der Meinung, daß Proselyten erst in der dritten Generation von der makelhaften Nachkommenschaft wirklich frei sind. Von Kain ist auch hier nicht die Rede. Nur bei R. Abba b. Kahana möchte man das Kainmotiv mitklingen hören: Ismael und Esau sind ja nicht nur illegitime oder mißratene Söhne, sondern solche, die wie Kain Erstgeborene und Feinde ihrer jüngeren Brüder waren (vgl. Gen. 16, 13 und 27, 40).

Nur am Rande sei erwähnt, daß diese Texte keineswegs von einem erb-sündeähnlichen Zustand handeln, so etwa, als wäre ein durch den Sündenfall entstandener sündhafter Zustand erst durch die Annahme der Torah am Sinai aufgehoben. Wie der Kontext zeigt, ist hier vor allem von der Neigung der Heiden zur Unzucht und widernatürlichen Begattung die Rede, wie schon von F. Weber²² und Strack-Billerbeck²³ bemerkt wurde. Diese Texte sollten vor allem von ihrer polemischen Tendenz her verstanden werden.

Der Einfluß des Kainmotives ist hier sicherlich gegeben, nämlich die Schlangenbegattung. Nur ist dem Mythos hier jene Konsequenz genommen, die ihn für die Rabbinen unannehmbar machen müßte, nämlich die Entstehung zweier Menschengattungen, die hereditär verschieden sind. Alle Menschen sind mit diesem Makel behaftet,

²¹ *masal*, d.h. ihr Schicksal; denn die zukünftigen Proselyten waren virtuell am Sinai, wie aus dem Schriftbeweis zu lesen ist.

²² Jüdische Theologie aufgrund des Talmud und verwandter Schriften 1897, S. 219.

²³ Kommentar zum Neuen Testament I, S. 138.

doch kann sich der Gerechte von ihm lösen. Die Schwächen und Inkonsistenzen solcher Gedankengänge sollen hier nicht verdeckt werden, sie ergeben sich eher notwendig daraus, daß man sich mit der Annahme eines hereditären Makels bereits von der geraden Linie der rabbinischen Anthropologie entfernt hat.

Jedoch haben sich die Rabbinen auch sonst nicht mit dem Kainmythos abgefunden. Wir finden einige beachtliche Zeugnisse dafür, daß sie sich mit ihm auseinandergesetzt haben, wenn sie ihn auch nicht immer beim Namen nennen – wie dies ja die Weise der rabbinischen Polemik ist.

Bemerkenswert sind hier jene Texte, die die böse Begierde der Schlange durchaus akzeptieren, den Akt aber ganz einfach nicht zur Ausführung kommen lassen. Unmittelbar beeinflußt vom Motiv der Schlangenbegattung ist der Midrasch von der Begier der Schlange nach Eva. So lesen wir in einem anonymen Satz in den Abot de Rabbi Nathan, I Kap. 1, S. 5:

«Was plante die frevelhafte Schlange in jenem Moment? Ich will hingehen und will sein Weib ehelichen und werde so zum König über die ganze Welt. Ich werde aufrecht gehen und alle Köstlichkeiten der Welt essen. Da sprach der Heilige, gesegnet sei er: Du meinstest: Ich will Adam umbringen und Eva ehelichen. Deshalb: Feindschaft setze ich ... (Gen. 3, 15).» (Ähnlich von Rabbi Issi und Rabbi Hoschaja im Namen Rabbi Chija Rabba in Genesis r. 20 § 5; vgl. auch b. Sota 9b und Tosephta Sota IV, 18.)

Der allgemeine Eindruck ist wohl, daß die Tat nicht zur Ausführung gelangte²⁴. Ursprünglich geht wohl das Motiv der Begier, wie es hier zum Ausdruck kommt, auf andere Vorstellungen zurück als jene, die wir im Kainmythos vorfinden. Dort war es Samael, eine

²⁴ Raschi (zu b. Sota 9b) beharrt allerdings analog zu den obigen Zitaten darauf, daß es bereits geschehen sei. Wie immer es aber sei, die Stelle bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten: Wie konnte die Schlange daran denken, Eva zu besitzen und Adam zu töten? Der *MaHaRŠa*, der im übrigen Raschis Erklärung ablehnt, versucht in seinem Kommentar z. St. dieses Problem auf eine recht scharfsinnige Weise zu lösen: Da Eva zur Zeit des Gebotes noch nicht geschaffen war, meinte die Schlange, das Verbot gelte nur für Adam. Sieht nun Adam, daß Eva ißt und nicht stirbt, dann wird er davon essen, aber sterben. Eva dagegen am Leben bleiben. Die Schlange wurde also Opfer ihrer eigenen List.

böse Macht, die die Gestalt der Schlange annimmt, um den Menschen zu verderben²⁵. Hier ist es wirklich die Schlange, die den Menschen beneidet und nach der Macht über die Welt strebt. Obgleich auch dieses Motiv mythisch ist, ist es doch sehr viel primitiver.

In einem anderen Kontext (b. Sota 9 und Tosephta Sota IV, 18) hat dieser Mythos seinen mythischen Bezug ganz verloren. Er dient nur noch zum Vergleich. Von der Ehebruchsverdächtigen oder der wirklichen Ehebrecherin sagen die Rabbinen: «Sie gab ihre Augen auf einen, der nicht zu ihr paßte (wörtlich: der ihr nicht ersehen war). Was sie wollte wurde ihr nicht gegeben, was in ihrer Hand war wurde ihr genommen, wie die Schlange...». Der ursprüngliche Mythos wurde einer homiletischen Tendenz untergeordnet, was die Schlange begehrte ist ganz nebensächlich geworden.

Noch stärker ist die homiletische Tendenz in einem Ausspruch R. Jehoschua ben Qorchas (Genesis r. 18 §6, S.168). Dieser sagte zu Genesis 2, 25 (sie waren beide nackt und schämten sich nicht): «Um kundzutun, wegen welcher Sünde sie jener Frevler anfiel; weil er sah, daß sie sich mit der Weise der Welt befaßten (euphemistisch) begehrte er sie.» R. Jehoschua ging es dabei weniger um die Schlange, als um die Sünde der Schamlosigkeit schlechthin. Die Schlangenbegattung konnte so jedenfalls nicht mehr stattgefunden haben.

Die gleiche Meinung finden wir in einer der Versionen des Midrasch von den zwölf Stunden Adams. Dieser Midrasch läßt alles, was zwischen der Schöpfung und dem Sündenfall geschieht in den zwölf Stunden eines Tages geschehen. In der Version wie sie zum Beispiel in den Abot de Rabbi Nathan I Kap. 1, S. 5, vorliegt lesen wir:

«Wie wurde der Mensch geschaffen? In der ersten Stunde wurde sein Staub zusammengetan... In der achten wurde ihm Eva zugesellt... In der zehnten wurde ihm das Gebot gegeben, in der elften verdarb er.»

Diese anonyme Version finden wir erweitert in b. Sanhedrin 38b: «R. Jochanan bar Chanina sagte: Zwölf Stunden hat der Tag...

²⁵ So eindeutig Vita Adae 11–17.

In der siebenten wurde ihm Eva zugesellt, in der achten bestiegen zwei das Bett und vier stiegen herab²⁶, in der neunten wurde ihnen das Gebot gegeben...»

Diese Version ist sicherlich schon tendenziös. Daß Kain und Abel noch vor dem Sündenfall geboren wurden, steht wohl schon im Gegensatz zur Schrift, und es bedurfte schon einiger Kunst, diese Geburt vorzuverlegen (hierzu mußte Genesis 4, 1 durchgehend im Plusquamperfekt gelesen werden). Die Tendenz solcher Äußerungen ist sicherlich schon gegen die Auffassung jener gerichtet, welche in den Sündenfall ein sexuelles Vergehen sahen. Noch stärker in der Tendenz ist der Midrasch, den R. Huna und R. Jakob im Namen R. Abba bar Kahanas tradieren (Genesis r. 22 §2):

«Und Adam erkannte... Kein Geschöpf hat sich vor dem ersten Menschen begattet. Adam erkannte ist hier nicht geschrieben, sondern *ha'adam*, der Adam²⁷. Er tat allen die Weise der Welt kund²⁸.»

Was R. Abba bar Kahana ganz unzweideutig sagt, ist, daß das Tier, und also auch die Schlange, vom Menschen gelernt hat. Er spricht sich damit zweifellos auch gegen die Vaterschaft der Schlange aus²⁹.

Neben diesen für unser Gefühl noch sehr indirekten Stellungnahmen finden wir aber auch eine ausgesprochene Antithese zum Mythos von der Vaterschaft Samaels. So heißt es in Genesis r. 22 § 2:

«Mit dem Herrn (Gen. 4, 1). R. Jischmael fragte R. Aqiba, er sprach zu ihm: Da du zweiundzwanzig Jahre Nachum Isch Gamsu

²⁶ Nämlich: Adam, Eva, Kain und Abel; vgl. jedoch auch Tosaphot z. St. und Genesis r. 22 §2.

²⁷ = Mensch als Gattungsbezeichnung.

²⁸ Die Weise des Schlusses ist hier an sich ohne Belang; vgl. jedoch die Kommentare zu Genesis r. (z. St.), die eher davon ausgehen, daß die antizipatorische Emphase, die Voranstellung des Namens, zur Deutung herangezogen wurde.

²⁹ Dies steht im Gegensatz zur Meinung R. Abba bar Kahanas, wie sie in b. Schabbat 145b tradiert wird. Nun sind Namenstraditionen im ganzen keineswegs zuverlässig. Dennoch wird man sich die Frage stellen, ob die allgemeine Ansicht, daß nämlich dort von einem faktischen Verkehr der Schlange mit Eva die Rede ist, wirklich zutrifft, oder ob nicht R. Abba bar Kahana dabei an etwas anderes denkt. Vielleicht ist die übliche Interpretation dieses Textes erst dank Raschis Kommentar so eindeutig geworden.

gedient hast (und du bei ihm gelernt hast die Partikeln) *akh* (= jedoch) und *raq* (= nur) sind ausschließend (wörtlich: mindernd *gam* (= auch) und *et* (= die *nota accusativi*, dem bzw. mit) sind einschließend (wörtlich: vermehrend); das *mit*, das hier geschrieben ist, was ist das? (sc. was könnte es einschließen?). Er sagte zu ihm: Wenn es hieße: *kaniti isch adonaj* (etwa: ich habe – zum – Mann erworben Adonai), dann wäre die Sache schwer. Allein, *et adonaj* (mit dem Herrn)...³⁰: Zuerst wurde Adam von der Erde geschaffen und Eva von Adam; von nun an und weiter: Nach unserem Bild, nach unserem Gleichnis (Gen. 1, 26). Nicht der Mann ohne Weib, nicht das Weib ohne Mann und beide nicht ohne die Schekhinah³¹.»

Die Kontroverse zwischen Jischmael und Aquiba, die in dieser Form eher anekdotenhaft ist, wird an mehreren Stellen tradiert. Es ist wohl so gewesen, daß sie zu einer Anzahl von Schrifttexten gebracht wurde, bei denen das *et* als einschließende Partikel keinen Sinn zu ergeben schiene. Die Antwort Aqibas, wie sie hier vorliegt, will besagen: Eva hat nicht *den* Herrn zum Mann erworben, sondern Kain mit ihm: Der Mensch wird nur geboren, wenn Mann und Weib und Gott daran teilhaben, niemals aber ein anderes Wesen. Ganz eindeutig ist hier die Stellungnahme gegen die Textauffassung, wie sie Pseudojonathan und Pirkej Rabbi Elieser tradieren, nämlich daß Eva «denselben Herrn» oder eben Samael zum Mann erworben hat. Als spätere Auslegung finden wir den Satz dann noch im Munde R. Simlais in der Kontroverse mit den Minäern tradiert (p. Berakhot 9 H 1).

Die Absage an jene, die auch anderen Wesen als Gott und Mensch einen schaffenden oder zeugenden Anteil am Menschen geben wollten, ist hier entschieden. Alle Menschen ohne Ausnahme sind Kinder Adams und Geschöpfe Gottes. Aber auch R. Schimon b. Jochaj nimmt in seiner Erklärung zu Genesis 6, 2 entschieden Stellung. So heißt es Genesis r. 26 §5:

«R. Schimon b. Jochaj nannte sie (sc. die «Söhne Gottes»)

³⁰ Der Text ist hier zweifellos verderbt und schließt eine Zurechtweisung ein, die eher an den Anfang gehört.

³¹ D. h. Gott; vgl. A.M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah 1969, S.352.

Söhne der Richter³². R. Schimon b. Jochaj pflegte alle zu verfluchen, welche sie Söhne Gottes nannten.» Wen R. Schimon b. Jochaj verflucht weiß man, wenn man zum Beispiel das Henochbuch liest (Kapitel 6–19) oder aber die oben zitierten Texte. Und die frühe rabbinische Tradition stimmt ihm beinahe einhellig zu, indem sie Gen. 6, 2 fast ausnahmslos mit Schweigen übergeht.

Ein Rest der mythischen Vorstellungen, jedoch keineswegs der Kainmythos selber, scheint sich in den Traditionen erhalten zu haben, nach denen Adam und Eva in den hundertunddreißig Jahren zwischen dem Tod Kains und der Geburt Henochs mit Geistern – deren Existenz nie bezweifelt wurde – neue Geister gezeugt hätten³³. Daß solche Vorstellungen sehr verbreitet waren, ist nicht zu bezweifeln. Geht man aber der Tendenz der Texte nach, dann findet man sehr bald den wahren Grund für die Verbreitung solcher Ansichten selbst durch die Rabbinen: Sie wollten unbedingt verhindern, daß das Gebot der Zeugung vernachlässigt wird (so zum Beispiel Tanchuma Buber Bereschit § 27) und dies tut man, indem man vor den Folgen übermäßiger Enthaltsamkeit warnt. Aber auch hier fehlte es nicht an entschiedenen Gegenstimmen. So heißt es zum Beispiel in dem anonymen Midrasch im Tanchuma (loc. cit.): Der Umgang mit Geistern ist keine Hurerei. Ja, einem Frommen, dem sich am Versöhnungstag ein weiblicher Geist zugesellt hatte, erschien der Propnet Elija selber um ihm zu sagen, daß er schuldlos sei³⁴.

Zusammenfassend können wir also feststellen, daß sich auch bei den Rabbinen Spuren jenes Mythos finden, nach dem Eva von der Schlange begattet wurde. Die Tradition von der Befleckung aller Menschen durch die Schlange legt dies wohl nahe. Aber nirgends findet sich die Meinung, daß Kain ein Sohn Samaels oder der Schlange ist. Sofern der Mythos überhaupt aufgenommen wurde, wurde er seines mythischen Gehaltes entleert. Dagegen wird gerade im Zusammenhang mit der Geburt Kains von R. Aqiba ausdrück-

³² Nach der rabbinischen Exegese entspricht der biblische Sprachgebrauch des Wortes *Elohim* zuweilen auch dem Wort Richter; vgl. z.B. Ex. 22, 8; 1. Sam. 2, 25.

³³ Vgl. z.B. b. Erubin 18b; Genesis r. 24 § 6.

³⁴ Vgl. auch p. Schabbat 1 H 3.

lich gesagt, daß außer den Menschen nur Gott an der Geburt eines Menschen teilhabe. Auch Kain also ist ein Sohn Adams, ein *Ben Adam*, und das heißt auf Hebräisch schlicht Mensch, vor allem aber ein Geschöpf Gottes. Die Rabbinen haben damit die geschichtliche, mehr aber noch die ethische Position der Schrift wiedergewonnen: Das Geschöpf Gottes tötet das Geschöpf Gottes, der Sohn Adams den Sohn Adams, der Bruder den Bruder.

* * *

Wir beobachten hier im literarischen Niederschlag einen keineswegs seltenen Vorgang: Die apokalyptisch mystische Tradition und mit ihr auch ein Teil ihrer Bilder und Vorstellungen wurde von den Rabbinen der ersten Jahrhunderte n. Chr. so weit akzeptiert, wie sie erträglich war; wenn nötig wurde sie ihres mythischen Gehaltes entleert. Was wir finden sind nur noch Trümmer, die in ganz andere Sinnzusammenhänge gestellt wurden. Wo es nötig ist wird die Aussage des Mythos bekämpft, sei es, daß man sie verschweigt, sei es, daß ihm indirekt widersprechende Äußerungen entgegengesetzt werden, sei es, daß man ihm eindeutige Thesen entgegensetzt.

Dabei ist es sicherlich kein Zufall, daß wir die entschiedensten Äußerungen von Männern hören, die in eben der Zeit wirkten, als die Auseinandersetzung mit den Apokalyptikern und mit den Gnostikern in der jüdischen Gemeinschaft selber am heftigsten geführt wurde, nämlich von R. Aqiba und R. Schimon b. Jochaj. Genau so wenig scheint es mir ein Zufall zu sein, daß der Ausspruch R. Jochanans von der Befleckung durch die Schlange nur im babylonischen Talmud tradiert wird, nicht aber in den palästinischen Midraschim.

Das bedeutet nun nicht, daß die von den Rabbinen bekämpften Meinungen wirklich verschwinden. Sie halten sich in mystischen Konventikeln oder bei einzelnen Mystikern. Sie werden durchaus weiter tradiert, wenn auch nur am Rande, wie im Targum Pseudo-

jonathan³⁵ oder in den Pirkej R. Elieser, und werden weiter entwickelt in der späteren jüdischen Mystik.

Beide Einstellungen, die mythisch-mystische und die geschichtliche konnten im Judentum nebeneinander bestehen bleiben. Und dies nicht nur, weil das Judentum nur wenig dogmatisiert und in theologischen Fragen duldsam war, sondern auch, so scheint es mir wenigstens, weil die mystisch-mythische Einstellung eine Projektion der menschlichen Seele ist, die sich auf die Dauer nur zurückdrängen, aber kaum ganz unterdrücken läßt.

Und so wie der Mystiker sich der äußeren Form des Judentums einpaßte, ja sie grundsätzlich bejahte, wenn er ihr auch einen ganz anderen Sinn unterstellte, so wie er auch seine mythischen Erfahrungen im sprachlichen Gewand der Tradition äußerte, so wurde er von der Gemeinschaft akzeptiert³⁶, sei es als Außenseiter, sei es als Führer, gerade in Zeiten äußerster Not, in welchen das geschichtliche Welt- und Gottverständnis durch furchtbare Ereignisse in Frage gestellt wurde. Erst wenn der Mystiker zur letzten Konsequenz schritt und den Mythos in der Gemeinschaft zu aktualisieren versuchte, wie etwa Schabtai Zwi oder Jakob Frank, kam es zum Konflikt, der einen Ausgleich nicht mehr zuließ.

³⁵ Die anderen Targume zeigen in dem, was sie nicht aufnehmen, oder auch in dem, was sie aufnehmen, eine zuweilen «antimystische» Tendenz (vgl. hierzu Goldberg, *Torah aus der Unterwelt*, *Biblische Zeitschrift*...).

³⁶ Vgl. auch G. Scholem, *Mysticism and Society*; in: *Diogenes* 1967, Nr. 58, S. 1–24.